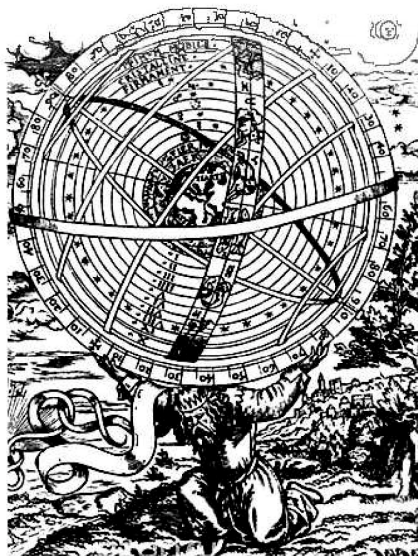


ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

КИФОСОЛІФ



Министерство образования и науки Российской Федерации

Владивостокский государственный университет
экономики и сервиса (ВГУЭС)

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Владивосток
Издательство ВГУЭС
2017

УДК 1
ББК 87.0
Ф51

Рецензенты: *О.А. Коротина*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии и юридической психологии ВГУЭС;
Н.А. Олешкевич, канд. филос. наук, доцент кафедры философии и юридической психологии ВГУЭС

Философия: учебное пособие / сост. Д.И. Мамычева ;
Ф51 Владивостокский государственный университет экономики и сервиса. – Владивосток : Изд-во ВГУЭС, 2017. – 328 с.

ISBN 978-5-9736-0430-1

В издание вошли хрестоматийные избранные философские тексты и их фрагменты от античности до современной эпохи, позволяющие читателю составить представление о мировой философии в целом. Учебное пособие подготовлено в соответствии с требованиями Государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по курсу «Философия».

Для студентов всех специальностей, аспирантов вузов и тех, кто интересуется философией.

УДК 1
ББК 87.0

ISBN 978-5-9736-0430-1

© ФГБОУ ВО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса», оформление, 2017

© Мамычева Д.И., составление, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Раздел I. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	7
МАРТИН ХАЙДЕГГЕР	7
<i>Основные понятия метафизики. Фрагмент</i>	<i>7</i>
ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ	29
<i>Что такое философия?</i>	<i>29</i>
МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ	36
<i>Как я понимаю философию</i>	<i>36</i>
Раздел 2. ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ	
И СРЕДНИХ ВЕКОВ.....	48
ФАЛЕС	49
<i>Фрагменты произведений</i>	<i>49</i>
ГЕРАКЛИТ	50
<i>«О природе». Фрагмент</i>	<i>50</i>
ПАРМЕНИД.....	52
<i>Фрагменты произведений</i>	<i>52</i>
ПЛАТОН.....	55
<i>Фрагмент из диалога Платона «Государство» (книга шестая).</i>	
<i>Идея блага.....</i>	<i>55</i>
<i>Фрагмент из диалога Платона «Федр». Миф о происхождении</i>	
<i>письменности</i>	<i>62</i>
<i>Фрагмент из диалога Платона «Федр». Речь Лисия</i>	<i>63</i>
<i>Фрагмент из диалога Платона «Федр». Вторая речь Сократа.....</i>	<i>64</i>
<i>Фрагмент из диалога Платона «Пир».....</i>	<i>66</i>
<i>Миф о пещере</i>	<i>68</i>
АРИСТОТЕЛЬ	72
<i>Из трактата «О душе»</i>	<i>72</i>
АВРЕЛИЙ АВГУСТИН.....	73
<i>Исповедь. Фрагмент.....</i>	<i>73</i>
Раздел 3. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И НЕМЕЦКАЯ	
КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	78
МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ	79
<i>«Опыты». Фрагмент</i>	<i>79</i>
ФРЕНСИС БЭКОН.....	86
<i>Новый органон. Фрагмент</i>	<i>86</i>
ДЕКАРТ РЕНЕ	89
<i>Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум</i>	
<i>и отыскивать истину в науках. Фрагмент.....</i>	<i>89</i>
КАНТ ИММАНУИЛ	100
<i>Ответ на вопрос: Что такое просвещение?</i>	<i>100</i>

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ	106
<i>Кто мыслит абстрактно?</i>	106
Раздел 4. ЗАПАДНАЯ НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	111
ФРИДРИХ НИЦШЕ	111
<i>О будущности наших образовательных учреждений</i>	111
СЕРЕН КЬЕРКЕГОР	139
<i>О понятии иронии</i>	139
КАРЛ МАРКС	163
<i>Отчужденный труд. Из работы «Экономическо-философские рукописи 1844 года»</i>	163
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ	174
<i>Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Фрагмент</i>	174
МАРТИН ХАЙДЕГГЕР	186
<i>Письмо о гуманизме</i>	186
КАРЛ ЯСПЕРС	224
<i>Самобытие в условиях времени. Из работы «Духовная ситуация времени»</i>	224
ЗИГМУНД ФРЕЙД	230
<i>Первая лекция. Введение. Из работы «Введение в психоанализ»</i>	230
ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ	237
<i>Созерцание жизни. Фрагмент</i>	237
<i>Большие города и духовная жизнь</i>	253
МАКС ВЕБЕР	265
<i>Наука как призвание и профессия</i>	265
ГЕОРГ ГАДАМЕР	288
<i>Философские основания XX века. Из работы «Актуальность прекрасного»</i>	288
<i>Неспособность к разговору. Из работы «Актуальность прекрасного»</i> .	297
МИШЕЛЬ ФУКО	305
<i>Герменевтика субъекта</i>	305
КЛОД ЛЕВИ-СТРОСС	321
<i>Три вида гуманизма</i>	321
КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ	324
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	326

ПРЕДИСЛОВИЕ

Три основных действия значимы для человеческого опыта – это возможность мыслить, чувствовать и совершать поступки, именно проблематизация этих действий и осуществляется философской работой. Сложность данной работы и одновременно ее основание состоит в том, что возможность мыслить, чувствовать, поступать растворены в повседневном существовании, а значит, трудно дифференцированы, и вместе с тем, выходят за границы повседневности, образуя основание всякого опыта. Вот это сочетание самоочевидного и вместе с тем «остраненного», как возможность увидеть иначе, и составляют «нерв» критической философской работы.

И здесь возникает другое важное обстоятельство – возможность увидеть что-то, увидеть иначе – может быть осуществлена только индивидуализированным бытием. Философия возникает как мышление с позиции субъекта, как авторская мысль. Именно к самостоятельному мышлению и инициирует философская аналитика, не предполагая окончательности ответов и однозначности выводов. Приобретение информации не является определяющим для философского знания. В связи с этим внимание студентов должно быть сосредоточено не на вторичной литературе (учебниках, энциклопедиях), а, прежде всего, на первоисточниках – оригинальных философских текстах, составляющих «плоть и кровь» европейской интеллектуальной традиции. Читателю нет необходимости заучить тот или иной набор понятий или имен, а прежде всего – установить личные отношения с текстом, позволяя себе отвлеченные мысли, ассоциации, гипотезы и фантазии.

Важным обстоятельством возможности философского знания является его чувствительность к начальным условиям, к моменту его возникновения. И если в естественных науках момент их возникновения предстает как наиболее элементарная их форма, в значительной степени измененная и усложненная последующим их развитием, то для философии греческая мысль, напротив, служит тем моментом начала, к которому возвращается философское сознание из разной точки исторической удаленности, становясь источником *актуальной* философской работы. Философская мысль Фридриха Ницше, Мартина Хайдеггера, Жюль Делеза служат яркой тому демонстрацией. Поэтому разговор о философии и философии о человеке всегда предполагает греческое начало не как дань памяти, а как предмет актуальной философской работы.

Также следует указать на стилистическое своеобразие предложенных текстов. Так, например, произведения Имм. Канта, столь значимые для современной интеллектуальной традиции, являются образцом системной философии. И специфика чтения в данном случае состоит в чрезвычайно медленном чтении. Если такое чтение удастся, то работы

Канта предстанут образцом ясности и аналитичности. Такие авторы, как Кьеркегор и Ницше риторически изысканы и используют многообразные тропы и литературные приемы, но вместе с тем они и острые аналитики.

Итак, задача данной хрестоматии предложить оригинальные работы по основным историческим этапам трансформации философского знания. В первом разделе хрестоматии представлены тексты, касающиеся оснований и специфики философского знания. Во втором разделе приведены работы репрезентирующие античную и средневековую философскую мысль. Материал третьего раздела хрестоматии знакомит с идеями философии Нового времени и немецкой классической философии. В четвертом разделе сосредоточены источники, демонстрирующие современную философскую мысль. Материал разделов, посвященных античной, средневековой и нововременной философии, демонстрирует формирование классической рациональности и возникновение таких ключевых понятий, как субъект, субстанция, чувственность, рассудок, разум; а также взаимосвязь разума и воли, разума и желания, разума и веры; ценностного характера сознания. Раздел «Неклассическая философия» демонстрирует принципиальные направления философской мысли, в контексте которых формируется представление о современном субъекте.

Хрестоматия не претендует на абсолютно полное отражение оригинальных текстов представителей философской мысли. Вместе с тем, задача формирования целостного представления о философской мысли определила выбор текстов, носящих не фрагментарный, а заверченный характер. Читатель найдет в данной хрестоматии работы таких мыслителей, как Сократ, Платон, Аристотель, Августин, Монтень, Бэкон, Декарт, Кант, Ницше, Кьеркегор, Маркс, Гуссерль, Хайдеггер, Фрейд, Ясперс, Вебер, Гадамер, Фуко, Леви-Стросс.

Основной целью данного издания является формирование у студентов теоретически обоснованного и непредвзятого взгляда на ключевые вопросы философского знания. В хрестоматии представлен список литературы, который должен помочь читателю углубить и расширить свои знания по изучаемой проблеме.

Представленные тексты могут быть также использованы в рамках таких учебных дисциплин, как «История психологии», «История», «Этика», «Концепции современного естествознания».

Раздел I. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Данный раздел включает в себя тексты таких авторов, как немецкий мыслитель Мартин Хайдеггер, испанский философ Хосе Ортега–и–Гассет и отечественный мыслитель – Мераб Мамардашвили. Этими авторами представлен вопрос о предмете философии, возможных путях обнаружения философской предметности, отличия ее от таких форм культуры как наука, искусство, религия. Данные работы отличает обращенность к философии как работе живой мысли, условиях ее возможности как человеческого способа существования, приметами чего становятся обращения к понятиям «захваченность», «настроение», «отъединенность», «ностальгия». Возможность философии обнаруживается на границе опыта и сопряжена с такими трудностями как догматизм, морализаторство, девольвация смысла.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

1889–1976

Основные понятия метафизики¹. Фрагмент

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Обходные пути к определению существа философии (метафизики) и необходимость увидеть метафизику в лицо

§ 1. Несравнимость философии

а) Философия – ни наука, ни мировоззренческая проповедь

<...> Поскольку же метафизика – центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке – и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ходко, что некоторые даже начинают чують в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о ме-

¹ Приводится по изданию: Хайдеггер М. Что такое метафизика? – М.: Академический проект, 2013. – С. 80–112.

тафизике как надежно очерченном разделе философских знаний – пред-
рассудок и философия как преподаваемая и изучаемая наука – види-
мость?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать по-
добные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в
метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы
сталкиваются и раздрают друг друга – сомнительная сумятица мнений
в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенны-
ми, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Фи-
лософия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не дос-
тигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что
она пытается сделать со времен Декарта, с начала Нового времени, под-
няться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что
нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный
день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пой-
дет выверенным путем науки – на благо человечества. Тогда мы узнаем,
что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку – одно суе-
верие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа
никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой
цели – принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа
философии. Философия как абсолютная наука – высокий, непревосхо-
димый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности
философии идеями науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлин-
нейшего существа. Если, однако, философия вообще и в принципе не
наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу уни-
верситетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто пропове-
дью некоего мировоззрения? А мировоззрение? Что оно такое, как не
личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на
некоторое время сплывающее горстку приверженцев, которые вскоре
сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией,
словно на какой-то большой ярмарке? В конечном счете истолкование
философии как мировоззренческой проповеди – ничуть не меньшее за-
блуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) –
ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае
остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявле-
ние, что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается
определению через что-то другое, а только через саму себя и в каче-
стве самой себя – вне сравнения с чем-либо, из чего можно было бы
добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть не-
что самостоятельное, последнее.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный
путь сравнения с искусством и религией. Философия вообще не срав-

нима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с искусством и с религией, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не сравнивали философию с наукой, мы хотели определить ее как науку. Тем более не собираемся мы и определять философию как искусство или как религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, – оправданное и необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии – сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, – если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, – никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия – если таковая существует – возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сорентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой названной здесь вещи.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями о мета-

физике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

§ 2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы не определение или что-то вроде того. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, сущностное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней уваливаем, ускользаем от нее как таковой и встаем на окольные пути; и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и увидеть метафизику в лицо, чтобы не терять ее снова из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама – что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть только когда мы философствуем. Философия есть философствование. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело – как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но – мы лишь смутно это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек

выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности

Философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? Новалис говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома»¹. Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия – существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? Новалис – все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. <...>

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство – к нему принадлежит и поэзия – сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело – философия ностальгия? Новалис сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома – что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть мир. – Мы спрашиваем: что это такое – мир?¹

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» – это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то – ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожа-

¹ *Novalis. Schriften. Hg. J. Minor. Jena, 1923, Bd. 2, S. 179, Fragment 21.*

луй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это конечностью. – Мы спрашиваем: что это такое – конечность?

Конечность не свойство, просто приданное нам, но фундаментальный способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение – сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т.е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность существует только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это одиночество, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? – Что это такое – уединение?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, – животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, – не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем присутствием (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность – не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания, таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это – понимание и понятия исконного рода. Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не захвачены тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании

человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя – в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете Новалис, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом не лживо, стоит только добраться до его сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакого не определение метафизики, а чуть ли не наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносющаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при предварительном рассмотрении. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его целостную установку. Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу, в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее задалась вопросом, что это такое, метафизика, – вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы пробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все исстари ходят, когда определяем философию как науку или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнивать философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, – окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы только ходим вокруг да около нашего дела.

Эти окольные пути, собственно, – лесные тропы (Holzwege), пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увильнуть от непосредственного, прямого схватывания философии и метафизики; что именно в том и заключается трудное – действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека – в сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него извлечь. Оказалось, что это стремление быть дома повсюду, т.е. экзистировать в совокупном целом сущего, есть не что иное как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами миром. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать конечность человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее уединение человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающе–понимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет ностальгией, есть фундаментальное настроение философствования.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики», мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некой умственной техники дознаемся до чего-то в ограниченной предметной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое – метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть понятия, последние же – как принято говорить в логике – суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например, эту вот

вещь – как кафедру, ту – как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основные понятия метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия (In-begriffe). Но они – охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двойном значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

ВТОРАЯ ГЛАВА

Двусмысленность в существе философии (метафизики)

Так что понимание названия курса и характеристика нашей задачи и вместе принципиальная позиция, какой мы должны держаться во всех наших разбирательствах, изменились. Яснее сказать: если раньше мы вообще ничего не знали о какой-то принципиальной позиции философствования, но находились просто в индифферентном ожидании некоего ознакомления, то теперь впервые вообще пробилось ощущение, что требуется такая вещь, как принципиальная позиция. При первом приближении можно было подумать: основные понятия метафизики, основоположения лингвистики – все это предполагает интерес, но в основе – все-таки именно некое индифферентное ожидание чего-то, что мы сможем более или менее основательно применить к сведению. Заявляем: это не так. Дело идет по существу и с необходимостью о готовности. Эта принципиальная позиция, возможно, – а поначалу неизбежно, – обретается в метаниях и на ощупь, но как раз в этой необеспеченности ее специфическая жизненность и сила, в которой мы нуждаемся, чтобы вообще здесь что-то понять. Если мы не вложим от себя это: охоту пуститься в рискованное предприятие человеческой экзистенции, вкус ко всей загадочности и полноте бытия и мира, нескованность школами и догматическими мнениями и при всем том, однако, глубокое желание

узнавать и слышать – то университетские годы внутренне потеряны, какую бы грудку познаний мы ни натаскали отовсюду. Мало того, грядущие годы и времена примут тогда кривой и тягучий ход с ухмыляющимся благополучием в конце. Мы понимаем только: здесь требуется какое-то другое прислушивание, чем когда мы принимаем к сведению и затверживаем данные исследований или ход научного доказательства, вернее: просто собираем их в большом сундуке памяти. И тем не менее все во внешнем устройстве такое же: аудитория, кафедра, доцент, слушатели, только там – о математике, там – о греческой традиции, а здесь – о философии. Если последняя, однако, – что-то совершенно иное, чем наука, и тем не менее та внешняя форма науки сохранится, то философия как бы прячется, не обнаруживает себя напрямую. Хуже того, она выдает себя за нечто, чем совершенно не является. Это ни просто ее чудачество, ни какой-то порок, но принадлежит к позитивному существу метафизики. Что именно? *Двусмысленность*. Наше предварительное рассмотрение касательно философии закончится только когда мы сделаем указание на эту двусмысленность, позитивно характеризующую существо метафизики и философии.

Мы разберем относительно сущностной двусмысленности метафизики три вещи: 1) двусмысленность в философствовании вообще; 2) двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь, в поведении слушателей и в поведении преподающего; 3) двусмысленность философской истины как таковой.

Мы разберем эту двусмысленность философии не для развертывания некоей психологии философствования, но для пояснения требующейся от нас принципиальной позиции, чтобы во всех будущих разбирательствах мы вели сами себя с большей ясностью взгляда и отбросили ложные ожидания, будь то завышенные или заниженные.

§ 4. Двусмысленность в философствовании вообще: неуверенность, является или нет философия наукой и мировоззренческой проповедью

Эта двусмысленность нам уже вчерне знакома. Философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой. Философия кажется похожей на мировоззренческую проповедь, тоже не будучи ею. Эти два рода видимости, мнимой похожести, объединяются, и двусмысленность становится оттого особенно навязчивой. Если философия предстает в виде науки, то нам не уйти и от мировоззрения. Философия выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным. Эта двоякая видимость, научности и мировоззрения, придает философии постоянную неустойчивость. Во-первых, кажется, что ее никогда не удастся достаточно снабдить научным и опытным познанием, – и вместе с тем эта «никогда-недостаточность» научных познаний в решающий момент всегда оказывается избытком. С другой

стороны, философия требует – так поначалу кажется – применять свои познания как бы на практике, претворяя их в фактическую жизнь. Но всегда же и оказывается, что эти нравственные усилия остаются вне философствования. Похоже, что творческая мысль и мировоззренчески-нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию. Поскольку философию знают большей частью лишь в этом двусмысленном двоящемся облике как науку и как мировоззренческую проповедь, люди стремятся воспроизвести этот двоящийся облик, надеясь оказаться так вполне на высоте. Тогда рождаются те двуполые образования, которые без мозга, костей и крови влачат литературное существование. Возникает нечто вроде научного трактата с довеском или вставками морализирующих наставлений, или появляется более или менее добротная проповедь с применением научных выражений и форм мысли. То и другое может выглядеть чем-то вроде философии, ничуть не будучи ею.

Или же наоборот: вещь может быть похожа на строго научное исследование, сухое, трудное, без всяких морализирующих обертонов и мировоззренческих отсылок, голой наукой – и тем не менее сплошь от начала до конца нести философский заряд. Или еще: диалог с глазу на глаз без намека на научные терминологию и реквизит, обычная беседа – и тем не менее строжайшее мышление в предельных философских понятиях от начала и до конца.

Так что философия фигурирует на рынках в разнообразных обманчивых видах или еще и надевает маски. То все внешне похоже на философию, но на деле вовсе не она; то вовсе никакой видимости философии, но налицо именно она. Оpoznать ее может только тот, кто интимнейше с нею сроднился, т.е. вкладывает в нее все силы. То же в совершенно особенном смысле справедливо и относительно нашего собственного предприятия в этом лекционном курсе.

§ 5. Двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь в позиции слушателей и преподавателя

Двусмысленность философии, однако, всегда обостряется – а не исчезает, как можно было бы думать – там, где усилия направляются подчеркнутым образом на нее, как в нашей ситуации здесь и теперь: философия – учебный предмет, экзаменационный предмет, дисциплина, по которой, как по другим дисциплинам, защищают диссертации. Для учащихся и преподавателей философия имеет всю видимость одного из общих курсов, по которому читаются лекции. Мы соответственно и ведем себя: тоже слушаем курс – или пропускаем его. Ничего особенного не происходит, просто что-то не состоялось. Есть же у нас для чего-нибудь академическая свобода? Мы даже кое-что вдобавок приобретем и сэкономим десять марок лекционных взносов. Этого, правда, не хватит на пару лыж, зато дает как раз пару отличных лыжных палок, и,

возможно, они действительно намного существеннее, чем лекция по философии.

Она ведь, может быть, одна пустая видимость – кто знает.

Не исключено, однако, что мы все-таки упустим какой-то существенный шанс. Жуть в том, что мы этого вообще не ощущаем и, возможно, вообще никогда не ощутим; что с нами вообще впредь ничего не случится, если мы пропустим курс; что мы все равно сможем говорить здесь, в университетских аудиториях, ничуть не менее важные вещи, чем другие, кто слушает философию и, пожалуй, даже цитирует Хайдеггера. А если мы не пропускаем, посещаем курс, то отпадет ли двусмысленность? Изменится ли что для глаза? Не все ли сидят с равно внимательным или равно скучающим видом? Лучше ли мы соседа оттого, что скорее схватываем, или просто ловчее и речистее, – скажем, больше других поднаторели на философских семинарах в философской терминологии? Но, возможно, – причем невзирая на все это, – нам не хватает самого существенного, чем другой – будь то всего лишь какая-нибудь студентка – как раз обладает.

Мы – вы как слушатели – непрестанно осажены и подстерегаемы некой двусмысленной сущностью: философией. И тем более преподаватель. Чего он только не в силах доказать, в каких только лесах понятий и терминологии он не бродит, какой только научный аппарат не вводит в дело, – так что бедного слушателя берет тоска. Преподаватель может дать понять, что с ним в мир впервые вступает философия как абсолютная наука. Чего только не возвещает он самоновейшими лозунгами о мировой ситуации, о духе и о будущем Европы, о грядущей эпохе и о новом Средневековье! С какой неподражаемой серьезностью он может говорить о положении университета и об университетской машине, вопрошать, что есть человек, переходное звено эволюции или оскорбление богам. Может быть, он комедиант – кому это знать? Если даже нет, как все-таки противоречиво его начинание: философствование есть последнее выговаривание, то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого присутствия, а преподаватель между тем разглагольствует перед массами? Зачем, если он философствующий, расстается он с одиночеством и отирается как публичный профессор на рынке? А главное, какое опасное начало эта двусмысленная позиция!

Просто ли мы разглагольствуем перед толпой или – если взглядеться зорче – убеждаем ее, убеждаем в опоре на авторитет, которого у нас совершенно нет, но который по разным причинам большей частью все-таки в разных формах как-то берет свое, даже если мы его вовсе не желаем? В таком случае на чем же держится авторитет, с помощью которого мы молчаливо убеждаем? Не на том, что мы действуем по заданию некой высшей власти, и не на том, что мы мудрее и умнее других, но единственно на том, что нас не понимают. Лишь пока нас не понимают,

этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет. Если мы не философствуем, весь авторитет сам собой разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку, что некоторые люди могут или должны иметь странный удел – быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование. Так что учащий не изъят из двусмысленности, но уже тем, что он выступает как учащий, он распространяет вокруг себя некую кажимость. И всякое чтение философских лекций – будь они философствованием или нет – есть двусмысленное начинание, чего в науках не бывает.

На все сказанное о двусмысленности философствования вообще и нашего в частности могут возразить: пусть фактически всегда имеет место среди прочего определенная кажимость, неподлинность, неоправданное авторитарное воздействие, но в конечном итоге и прежде всего дело ведь решается на чисто предметной почве доказательства. Одиночка имеет лишь ровно столько веса, сколько он приводит доказательных доводов, посредством доказанного понуждая других к согласию. Чего только не доказывали и не выдавали за доказанное в философии – и что же? Как вообще обстоит дело с доказательством? Что, собственно, доказуемо? Возможно, доказуемо всегда только по существу маловажное. Возможно, то, что поддается и соответственно подлежит доказательству, в принципе мало чего стоит. Если, однако, философствование касается чего-то существенного, может ли оно тогда оказаться и обречено ли соответственно оставаться чем-то недоказуемым? Вправе ли философия идти путем произвольных утверждений? Или – мы вообще не имеем права прикреплять философию к «или-или» доказуемости и недоказуемости? Как тогда вообще обстоит дело с истиной в философии? Сходны ли черты философской истины с очевидностью научного тезиса или она нечто в принципе другое? Мы подходим тут к вопросу о глубочайшей внутренней двусмысленности философии.

§ 6. Истина философии и ее двусмысленность

В предыдущей части предварительного рассмотрения мы получили первоначальную характеристику метафизики – она есть мышление в предельных вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом. Всякий вопрос о целом захватывает и спрашивающего, ставит его исходя из целого под вопрос. Мы попытались охарактеризовать это целое с одной стороны, воспринимающейся как нечто психологическое, – со стороны того, что мы назвали двусмысленностью философствования. Эту двусмысленность философии мы рассматривали пока в двух аспектах: во-первых, ее двусмысленность вообще, и во-вторых – двусмысленность нашего философствования здесь и теперь. Двусмысленность философии вообще

означает, что она представляется наукой и мировоззрением, не будучи ни тем, ни другим. Она приводит нас к невозможности удостовериться, является ли философия наукой и мировоззрением или нет.

Эта общая двусмысленность обостряется как раз тогда, когда мы отваживаемся преподнести нечто как именно философское. Кажимость так не устраняется, а нагнетается. Это – кажимость в двойном смысле, задевающая вас, слушателей, и меня; кажимость, которую никогда не устранить по причинам, в которые нам еще предстоит вникнуть. Эта кажимость для преподавателя много упрямее и опаснее, потому что за него всегда говорит определенный нежеланный авторитет, который выражается в своеобразном трудноуловимом убеждении других, – убеждении, чья опасность очень нечасто дает себя распознать. Убеждение, заложенное во всяком преподавании философии, не исчезает и тогда, когда выдвигается требование сплошного обоснования всего и доказательства как решающего критерия. Тезис, что в конечном счете, ограничившись плоскостью доказуемого, можно в принципе устранить всякую двусмысленность, восходит к еще глубже залегающей презумпции: что и в философии, как везде, доказуемое есть вообще существенное. Но это, возможно, заблуждение; возможно, доказуемо только то, что по существу маловажно; и, возможно, все то, что требуется сперва доказать, не имеет в себе никакого внутреннего веса.

Так, эта последняя попытка устранения двусмысленности посредством ограничения доказуемым ведет к вопросу, каков же характер философской истины и философского познания, можно ли здесь вообще говорить о доказуемости.

Оставим пока в стороне то своеобразное обстоятельство, что вопрос о философской истине ставился редко, да и то лишь мимоходом. Такое положение не случайно, оно коренится как раз в двусмысленности философии. Почему? Двусмысленность философии соблазняет человека дать философии в союзники и водители здравый смысл, который столь же двусмысленно предписывает, что надо думать о ней и ее истине. Мы сказали: философствование есть выговаривание и размежевание, касающееся последних и предельных вещей. Что философия есть нечто в таком роде, знает даже повседневное сознание, хотя оно истолковывает это знание в смысле мировоззрения и абсолютной науки. Ближайшим образом философия представляется чем-то таким, что, во-первых, каждого касается и до каждого доходит, и, во-вторых, является предельным и высшим.

а) Выдавание себя философией за нечто всех касающееся и всем доступное

Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека. В этом, пожалуй, не приходится сомневаться. Но повседневное сознание делает отсюда молчаливый вывод: что каждого касается, до каждого должно доходить. Оно должно

быть само собой каждому доступно. Это «само собой» означает: все должно быть непосредственно ясно. Непосредственно – значит любому человеку с улицы, без всяких дальнейших затрат для четкого и здравого рассудка. А что и так само собой до каждого доходит – это, каждый знает, высказывания вроде дважды два четыре, поддающиеся расчету, находящиеся не вне контроля каждого, не вне того, что каждый без долгих слов способен принять в расчет. Расчет – вещь доходчивая, как дважды два четыре. Чтобы такого рода вещь усвоить, требуется минимальная затрата человеческой субстанции, если вообще требуется. Подобные общезначимые истины мы понимаем, вовсе не рискуя нашим человеческим существом в его основе. Это понимаю я, это понимает вообще всякий человек, будь он ученый или крестьянин, джентльмен или мошенник, будь он близок самому себе и захвачен или потерян в случайном и запутался в нем. Философия касается каждого. Поэтому она – для каждого, как каждый естественным образом и считает. Философская истина, именно поскольку она каждого касается, должна доходить до каждого, в согласии с повседневным критерием доходчивости. Этим непосредственно предполагается: то, что до каждого доходит, содержит в себе порядок и способ, каким оно до каждого доходит. Доходчивость предписывает, что вообще может быть истинным, как должна выглядеть истина вообще и философская истина в частности.

б) Выдавание себя философией за предельное и высшее

а) Философская истина под видом абсолютно достоверной истины

Философия есть последнее, предельное. Как раз такое каждый должен иметь и уметь в прочном обладании. Как высшее оно должно быть и надежнейшим – это всякому очевидно. Оно должно быть достовернейшим. То, что доходит до каждого само, без человеческого усилия, должно обладать высшей достоверностью. И вот посмотрите – то, что каждому и так доступно безо всяких, вроде дважды два четыре, известно нам в своем предельном проявлении как математическое познание. Оно во всяком случае, как опять же всякий знает, есть высшее, самое строгое и самое достоверное познание. Так что вроде бы мы имеем тут идею и масштаб философской истины, вытекающие из того, чем является и должно быть философствование. В довершение всего мы помним, что Платон, которому мы едва ли захотим отказать в философской харизме, велел над входом в свою академию написать: <...> «пусть не входит никто, не осведомленный в геометрии, в математическом познании». Декарт, определивший основополагающую установку новоевропейской философии, – чего другого хотел он, как не придать философской истине математический характер и вывести человечество из сомнения и неясности? От Лейбница дошло изречение: *Sans les mathématiques on ne règne point au fond de la Métaphysique*, «без математики не проникнуть в основание метафизики». Вот, кажется, самое

глубокое и самое емкое подтверждение того, что люди естественным образом выставляют как абсолютную истину в философии для каждого.

Но если с такой уж очевидностью ясно, что философская истина есть абсолютно достоверная истина, то почему именно она не дается никаким усилиям философии? Не видим ли мы, наоборот, во всей истории философии, что касается ее усилий добиться абсолютной истины и достоверности, постоянно одну катастрофу за другой? Мыслителям вроде Аристотеля, Декарта, Лейбница и Гегеля приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь докторант. Катастрофы эти настолько катастрофичны, что те, кого они касаются, даже не замечают их.

Не следует ли нам из опыта всей предшествующей судьбы философии как абсолютной науки сделать вывод, что с подобной целью надо окончательно распрощаться? Против такого вывода могли бы возразить: во-первых, хотя два с половиной тысячелетия истории западной философии представляют изрядный промежуток времени, их все же недостаточно, чтобы сделать то же заключение относительно всего будущего; во-вторых, поскольку нельзя таким образом судить и рядить по прошлому о грядущем, то возможность, что усилия философии однажды все-таки увенчаются успехом, надо оставить принципиально открытой.

На оба упрека следует ответить: мы отказываем философии в характере абсолютной науки не потому, что она тут ничего пока еще не достигла, а потому, что такая идея существа философии приписывается последней на почве ее двусмысленности, и потому, что эта идея подрывает философию в ее глубочайшей сути. Оттого мы вкратце указали на происхождение этой цели. Что значит – предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилom для самого обязывающего и полного – т.е. нацеленного на целое – познания. Так что нам нет никакой необходимости даже и оставлять открытой возможность того, что философии в конечном счете все же удастся еще однажды ее мнимое дело – превращение в абсолютную науку, ибо эта возможность вообще не есть возможность философии.

Если мы с самого начала в принципе отклоняем связь между математическим и философским познанием, то мотив этого именно тот, который мы назвали: математическое познание в себе по своему содержанию, хотя оно в предметном смысле заключает большое богатство, есть наиболее пустое познание, какое только можно помыслить, и в качестве такового – одновременно наименее обязывающее для человека. Отсюда тот примечательный факт, что некоторые математики уже в возрасте 17 лет могли делать великие открытия. Математические познания не обязательно должны опираться на внутреннюю субстанцию человека. Для философии подобное в принципе невозможно. Самое пустое и од-

новременно всего меньше связанное с существом человека знание, математическое, не может стать мерилom для самого полного и обязывающего знания, какое можно помыслить: философского. Вот подлинная причина – обозначим ее пока лишь вчерне, – почему математическое знание нельзя выставлять перед философским знанием как идеал.

б) Пустота и необязательность аргумента о формальном противоречии. Укорененность философской истины в судьбе человеческого присутствия

Если мы так расправляемся с возражениями, отстаивая тезис, что философское познание, коротко говоря, не математическое в широком смысле и не имеет характера абсолютной достоверности, то не грозит ли нам другое, намного более колкое возражение, сводящее как будто бы на нет все наши предыдущие выкладки? Не сможет ли каждый без труда встать на нашем пути и сказать: стоп! Вы то и дело повторяете тут решительным тоном, что философия вовсе не наука, вовсе не абсолютно достоверное познание. Но это, как раз это – что она не есть абсолютно достоверное познание, – надо думать, уж абсолютно достоверно, и вы провозглашаете этот абсолютно достоверный тезис в философской лекции.

Нет, довольно с нас софистики, до краев полной такими ненаучными демаршами. Утверждать с претензией на абсолютную достоверность, что не существует никакой абсолютной достоверности, – вот самая хитрая уловка, какую можно придумать, но такие вещи как раз очень недолговечны. В самом деле, как им устоять перед только что представленным возражением?

Поскольку аргумент, перед нами сейчас явившийся, не сегодня только родился, но всплывает на поверхность снова и снова, мы должны разглядеть его весь целиком и уловить в его формальной прозрачности. Разве этот аргумент не убедителен? Вот он: нелепо, самопротиворечиво с абсолютной достоверностью утверждать отсутствие абсолютной достоверности, ибо тогда остается по крайней мере эта достоверность – что нет никакой, а это ведь значит: какая-то достоверность имеется. Конечно, он настолько же убедителен, насколько пошл; и он настолько же пошл, насколько во все времена оставался недейственным. Не может быть случайностью, что этот по видимости непоколебимый аргумент тем не менее ничему не преграда. Но мы хотим не апеллировать снова к недейственности этого аргумента в предшествующей истории, а пригласить задуматься о двух вещах.

Первое: именно поскольку этот аргумент всегда так легко предъявить, – именно потому он по существу ничего не говорит. Он совершенно пуст и необязывающ. Это аргумент, по своему внутреннему содержанию вообще относящийся не к философии, а к формальной казуистике, призванной отбросить всякого говорящего назад, к самопротиворечию. Чтобы данный аргумент имел убедительную силу и значимость,

приписываемые ему в подобных обстоятельствах, следовало бы все-таки – по крайней мере в духе тех, кто хочет видеть все построенным на такой достоверности и на достоверных доказательствах, – иметь сперва доказательство того, что этот пустой трюк с формальным самопротиворечием пригоден нести на себе и определять собой философию в ее существе, в ее предельности и нацеленности на целое. Такое доказательство до сих пор не только не представлено, но даже и необходимость его не осознана, тем более не понята людьми, манипулирующими названным аргументом.

Второе: этот аргумент, надеющийся ниспровергнуть наш тезис, «философия не есть наука и ей не присуща никакая абсолютная достоверность», просто не попадает в цель. Мы ведь не утверждаем и никогда не станем утверждать, будто абсолютно достоверно, что философия не есть наука. Почему мы оставляем это не удостоверенным? Разве потому, что мы все-таки оставляем открытой возможность для нее быть чем-то вроде науки? никоим образом, но потому, что мы как раз не знаем и никогда не сможем знать с абсолютной достоверностью, философствуем ли мы вообще во всех наших разбирательствах. Если мы не можем в этом смысле быть уверены в собственном действии, то как мы собираемся взваливать на него какую-то абсолютную достоверность?

Мы в своем философствовании не удостоверены. В таком случае, может быть, она, философия, непосредственно в самой себе обладает абсолютной достоверностью? Нет, потому что это вот, – то, что мы в своем философствовании не удостоверены, – вовсе не случайное свойство философии применительно к нам, но принадлежит ей самой, коль скоро она человеческое дело. Философия имеет смысл только как человеческий поступок. Ее истина есть по существу истина человеческого присутствия. Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе. Возможность, перемена и ситуация темны. Присутствие расположено прежде возможностей, которые оно не предвидит. Оно подвержено перемене, которую не знает. Оно движется постоянно в ситуации, которую не владеет. Все принадлежащее к экзистенции присутствия принадлежит с равной существенностью к истине философии. Говоря так, мы знаем это отнюдь не с абсолютной достоверностью, знаем также и не с долей вероятности, представляющей собою лишь антоним к постулируемой абсолютной достоверности. Мы знаем все это знанием особого рода, отмеченного взвешенностью между достоверностью и недостоверностью, – знанием, в котором мы вырастаем только посредством философствования. Ибо когда мы это так просто проговариваем, возникает лишь опять все та же видимость аподиктических суждений, в которых человек не участвует. Видимость исчезнет, когда мы изменим содержание.

Но если мы сами не знаем, философствуем мы тут или нет, то не начинается ли все колебаться? Начинает. Все неизбежно должно прийти в колебание. Ничего другого, насколько дело в нас, мы не вправе ожидать. На иное мы могли бы рассчитывать только в случае, если бы нам было обеспечено, что мы, что каждый из нас – некое божество или сам Бог. Тогда и философия тоже стала бы совершенно излишней, тем более – наше разбирательство относительно нее. Потому что Бог не философствует, – коль скоро философии, как говорит уже и ее название, этой любви к... этой ностальгии по... суждено пребывать в нашей ничтожности, нашей конечности. Философия – противоположность всякой успокоенности и обеспеченности. Она воронка, в середину которой затягивает человека, чтобы только так он без фантазирования смог понять собственное присутствие. Именно поскольку правда такого понимания есть нечто последнее и предельное, она имеет постоянным и опасным соседом высшую недостоверность. Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий. Кто этого еще не понял, тому никогда и не мерещилось, что по-настоящему называется философствованием. Последнее и предельное есть самое опасное и необеспеченное, и все обостряется еще тем, что это последнее и предельное, собственно, должно быть само собой разумеющимся, достовернейшим для каждого, под таким видом философия ведь и выступает. В угаре идеи философии как абсолютного знания люди обычно забывают об этом опасном соседе философствования. Разве что запоздало вспомнят как-нибудь с похмелья без того, чтобы это воспоминание стало решающим для их поступков. Оттого и редко пробуждается подлинная фундаментальная настроенность, которая была бы на уровне этой глубочайшей двусмысленности философской истины. Нам пока еще совершенно неведомо это – эта элементарная готовность к опасности философии. Поскольку она нам неведома и уж заведомо на нас не действует, постольку среди тех, кто занимается философией, но не философствует, редко, если вообще когда, дело доходит до философского диалога. Пока этой элементарной готовности к внутренней опасности философии нет, до тех пор не произойдет никакой философствующей дискуссии, какая бы масса статей с взаимными нападками ни появлялась в журналах. Они все хотят друг перед другом надоказывать всяких истин и забывают при этом единственную настоящую и труднейшую задачу – поднять собственное присутствие и присутствие других до плодотворной вопросительности.

г) Двусмысленность критической установки у Декарта и в новоевропейской философии

Вовсе не случайно то, что с возникновением ясно выраженной тенденции возвести философию в ранг абсолютной науки, у Декарта, сразу же особенным образом дает о себе знать своеобразная двусмысленность

философии. Основной тенденцией Декарта было превращение философии в абсолютное познание. Именно у него мы обнаруживаем нечто примечательное. Философствование начинается тут с сомнения, и похоже на то, как если бы все ставилось под вопрос. Но только похоже. Присутствие, Я (эго) вовсе не ставится под вопрос. Эта видимость и эта двусмысленность критической установки тянется через всю новоевропейскую философию вплоть до последней современности. Мы имеем тут дело в самом лучшем случае с научно–критической, но никак не с философски–критической установкой. Ставится под вопрос – или еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается – всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; но само присутствие никогда под вопрос не ставится. Картезианская установка в философии принципиально не может поставить присутствие человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле. Она и с нею все философствование Нового времени, начиная с Декарта, вообще ничем не собираются рисковать. Наоборот, принципиальная картезианская установка заранее уже знает или думает, что знает, что все поддается абсолютно строгому и чистому доказательству и обоснованию. Чтобы доказать это, она необязывающим и неопасным образом критична – критична так, что заранее обеспечивает себе, что с ней, предположительно, ничего не произойдет. Почему так получается, мы начнем понимать в дальнейшем. Пока мы состоим в таких отношениях к себе и к вещам, мы стоим вне философии.

§ 7. Борьба философствования против непреодолимой двусмысленности своего существования. Самостояние философствования как основное событие внутри нашего присутствия

Вглядывание в многостороннюю двусмысленность философствования действует отпугивающе и заставляет в конце концов задумываться о всей бесплодности подобного дела. Было бы недоразумением, если бы мы захотели пусть в самой малой мере ослабить это впечатление безнадежности философствования или задним числом сгладить его указанием на то, что в конце концов все не так уж скверно, что философия много сделала в истории человечества и тому подобное. Все это опять только болтовня, уводящая от философии. Наоборот, надо сохранить и выдержать этот испуг. В нем дает о себе знать важная сторона всякого философского понимания, – что философское охватывающее понятие есть захват человека, и именно человека в целом – изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но само присутствие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека. Так, в основе своего существования человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием

«стать тем, что он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность – не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия.

Таким же извращением было бы видеть в философствовании отчаянное нагнетание, доводящее себя до изнурения, нечто мрачное, унылое, «пессимистическое», тяготеющее ко всему темному и негативному. Было бы извращением воспринимать философию таким образом – не потому, что, скажем, наряду с этой своей якобы теневой стороной она имеет и светлые стороны, но потому, что эта оценка философствования вообще почерпнута не из него самого. На такой критике философствования – притом именно наших собственных попыток – сходятся сегодня публицисты разнообразнейших мировоззрений и направлений и их приерженцы.

Такая оценка философствования, никоим образом не новая, возникает, в свою очередь, из легко обозримой угарной атмосферы нормального человека и из убеждений, которыми он руководствуется и согласно которым нормальное – это и есть существенное, а посредственное и потому общепринятое – это и есть истинное (вечная середина). Этот нормальный человек принимает свои маленькие прятки за мерло того, что должно считаться радостью. Этот нормальный человек принимает свои худосочные испуги за мерло того, что следует расценивать как страх и ужас. Этот нормальный человек принимает свой скрытый комфорт за мерло того, что может считаться обеспеченностью и соответственно необеспеченностью. Мы смеем сейчас по крайней мере спросить себя, вправе ли философия как последнее и предельное выговаривание и размежевание отдавать себя на расправу такому судье, хотим ли мы, собираемся ли мы позволить этому судье диктовать нам наше отношение к философии – или решаемся на иное, т. е. хотим, чтобы все упиралось в нас самих, в наше человеческое существо. Так ли уж достоверно, что интерпретация человеческого присутствия, в которой мы сегодня движемся, – согласно которой, к примеру, философия есть так называемая культурная ценность наряду с другими и, пожалуй, наука, нечто нуждающееся в стимулировании, – что такая интерпретация присутствия самая высокая? Где гарантия, что человек в этом своем нынешнем самопонимании не возвел в бога свою собственную посредственную срединность?

Мы пытались до сих пор, в противоположность нашим первоначальным кружениям, постичь – пускай лишь предварительно – само философствование. Мы шли двумя путями. Во-первых, мы осмысливали философское вопрошание путем истолкования изречения Новалиса: философствование – это ностальгия, тяга повсюду быть дома. Во-вторых, мы отметили характерную двусмысленность философов

ния. Из всего этого извлечем то одно, что философия есть нечто самостоятельное. Мы не можем ее брать ни как одну из наук, ни, с другой стороны, как нечто такое, что мы просто обнаруживаем, когда, скажем, обследуем науки, проясняя их основания. Не потому, что есть науки, есть в их числе и философия, а наоборот, науки могут иметь место только потому и только когда есть философия. Но обоснование наук, т.е. задача обеспечения им основания, – и не единственная, и не самая благородная задача философии. Философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глядит на жизнь (присутствие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий. Скорее, философствование есть один из основных родов присутствия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и дает присутствие стать тем, чем оно может быть. Но чем может быть человеческое присутствию в отдельные эпохи, данное присутствие никогда не знает; напротив, возможности его как раз впервые только и образуются внутри присутствия. И эти возможности суть возможности фактического присутствия, т.е. предстоящего ему размежевания с сущим в целом.

Философствование равным образом не есть и запоздалая рефлексия над наличной природой и культурой, не есть она также и измышление возможностей и законов, прилагаемых впоследствии к наличной данности.

Все это концепции, делающие из философии производство и механизм, пусть в сколь угодно сублимированной форме. Философствование есть, наоборот, нечто такое, что имеет место прежде всяких гешефтов и составляет основное событие присутствия; что самостоятельно и вполне инородно тем образам поведения, в которых мы обычно движемся.

Это знали уже – и должны были знать – древние философы в первом решающем начале. Так от Гераклита до нас дошло изречение «Речи скольких людей я ни слышал, ни один не достиг того, чтобы знать, что мудрость, [философия] есть нечто от всего отделенное». По-латински отделенное – *absolutum*, нечто находящееся на своем собственном месте, точнее, самим собой впервые и образующее свое собственное место. – Платон говорит как-то в одном из своих больших диалогов, что разница между философствующим и нефилософствующим – как разница между бодрствованием (*Úrag*) и сном (*Ónar*). Нефилософствующий человек, в том числе человек науки, конечно, существует, но он спит, и только философствование есть бодрствующее присутствие, нечто совершенно другое по отношению ко всему другому, несравнимо самостоятельное. Гегель – назовем философа Нового времени – характеризует философию как мир навыворот. Он хочет сказать, что по отношению к тому, что нормально для нормального человека, она воспринимается как извращение, но по существу есть выпрямление человеческого бы-

тия. Пусть этого вам будет достаточно – не как авторитетного доказательства, а просто как указания на то, что я не изобретаю здесь понятие философии и не преподношу вам прихотливое частное мнение.

Философия есть что-то исконно самостоятельное, но именно потому – не изолированное; наоборот, в качестве этого предельного и первого она изначально уже охватила все, так что всякое ее прикладное применение всегда опаздывает и оказывается недоразумением.

Дело идет не менее как о восстановлении этого изначального измерения события в философствующем бытии, чтобы снова «видеть» все вещи проще, зорче и неотступнее.

ХОСЕ ОРТЕГА–И–ГАССЕТ

1883–1955 – испанский философ

*Что такое философия?*¹

Лекция I

[Философия сегодня. – Необычайное и правдивое приключение: пришествие истины. – Соотношение истории и философии.]

В сфере искусства, любви или идеи от заявлений и программ, я полагаю, нет большого толка. Что касается идей, подобное недоверие объясняется следующим: размышление на любую тему – если это по-настоящему глубокое и положительное размышление – неизбежно удаляет мыслителя от общепринятого, или расхожего, мнения, от того, что в силу более веских причин, чем вы теперь могли бы предположить, заслуживает название – «общественного мнения», или «тривиальности». Любое серьезно умственное усилие открывает перед нами неизведанные пути и уносит от общего берега к безлюдным островам, где нас посещают необычные мысли. Они плод нашего воображения. Так вот, объявление или программа заранее уведомляют нас о результатах, ни словом не обмолвившись о пути, который привел к их открытию. Но, как мы вскоре убедимся, мысль, оторванная от ведущего к ней пути, напоминает остров с крутыми берегами; это абстракция в наихудшем смысле слова, поэтому она недоступна пониманию. Что пользы в самом начале исследования воздвигать перед публикой неприступный утес нашей программы, т.е. начинать с конца?

Поэтому я не стану большими буквами печатать в программе содержание этого цикла лекций, а предлагаю начать с начала, с того, что может стать для вас сегодня, как было для меня вчера, исходной точкой.

¹ Приводится по изданию: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 7–18.

Факт, с которым мы прежде всего сталкиваемся, очевиден и общеизвестен: сегодня философия заняла в коллективном сознании иное место, чем это было тридцать лет назад, и соответственно сегодня изменилось отношение философа к своей профессии и своему труду. Первое, как и любой очевидный и общеизвестный факт, можно подтвердить с помощью не менее очевидных примеров: в частности, сравнив статистические данные о том, сколько книг по философии раскупается сейчас, с тем, сколько их раскупалось тридцать лет назад. Известно, что сегодня почти во всех странах продажа философских книг растет быстрее, чем продажа художественных, и всюду наблюдается живейший интерес к идеологии. Этот интерес, это стремление, осознаваемое с различной степенью ясности, слагается из потребности в идеях и в наслаждении, которое люди опять начинают от них испытывать. Сочетание этих двух слов не случайно: мы еще убедимся, что любая существенная, внутренняя потребность живого организма в отличие от второстепенных, внешних потребностей сопровождается наслаждением. Наслаждение – это облик счастья. И всякое существо счастливо, когда следует своему предназначению, иными словами, своим склонностям, удовлетворяет насущные потребности; когда оно осуществляет себя, является тем, что оно есть на самом деле. Поэтому Шлегель, переворачивая отношение между наслаждением и судьбой, говорил: «Мы гениальны в том, что нам нравится». Гений, т.е. величайший дар, полученный существом для выполнения какого-либо дела, всегда сопровождается проявлением высшего удовольствия. Вскоре под напором лавины доказательств нам с изумлением придется убедиться в том, что сегодня может показаться пустой фразой: наша судьба и есть наше высшее наслаждение.

Вероятно, у нашего времени, по сравнению с предшествующим, философская судьба, поэтому нам нравится философствовать – для начала прислушиваться, когда в общественной атмосфере, подобно птице, промелькнет философское слово, внимать философу, как страннику, быть может, принесшему свежие вести из запредельных стран. Подобная ситуация прямо противоположна той, что была тридцать лет назад! Любопытное совпадение. Срок, как принято, считать, отделяющий одно поколение от другого. И в удивительном согласии с этим изменением общественного настроения мы обнаруживаем, что сегодня философ подходит к философии в совсем ином расположении духа, чем его коллеги предшествующего поколения. Об этом мы сегодня и будем говорить: о том, что настроение, с которым мы приступаем к философствованию, глубоко отличается от настроения, господствовавшего среди философов вчера. Сделав это исходной точкой вашего курса лекций, мы будем постепенно приближаться к его истинной теме, которую пока не стоит называть, так как название нам ничего не скажет. Мы станем приближаться к ней кругами с каждым разом смыкая их все теснее и требо-

вательней, скользя по спирали – от чистой экстериорности, на вид отвлеченной, равнодушной и холодной, к сокровеннейшему центру, полному собственным, не привнесенным нами, внутренним драматизмом. Большие философские проблемы требуют той же тактики, что была применена иудеями при взятии Иерихона с его розами: избегая прямого боя, они медленно обходили вокруг города, смыкая кольцо все теснее под неумолчные драматические звуки труб. При идеологической осаде драматизм мелодии достигается постоянной сосредоточенностью нашего сознания на проблемах, представляющих собой драму идей. Надеюсь, его напряжение не ослабнет, ибо избранный нами путь таков, что привлекает тем сильнее, чем дальше по нему идешь. От невнятных поверхностных слов, которые мы должны сегодня произнести, мы спустимся к более близким вопросам, ближе которых не может быть ничего, к вопросам о нашей жизни, жизни каждого из нас. Мало того, мы будем бесстрашно погружаться в то, что каждый считает своей жизнью и что на деле оказывается только ее оболочкой; пробив ее, мы попадем в подземные глубины нашего бытия, остающиеся для нас тайной просто потому, что они находятся внутри нас, потому, что они – ваша суть.

Однако, повторяю, рассуждая об этом, обращаясь к вам с этим неясным начальным замыслом, я не объявляю свою программу, совсем напротив, я вынужден принять меры предосторожности, столкнувшись неожиданно с огромным числом слушателей, которых пожелал мне послать наш щедрый беспокойный город, гораздо более беспокойный и беспокойный в гораздо более глубоком смысле, чем принято считать. Я объявил академический и, стало быть, строго научный курс под названием «Что такое философия?». Возможно, многие были сбиты с толку неизбежной двусмысленностью названия, решив, что я предлагаю введение в основы философии, т.е. поверхностное рассмотрение набора традиционных философских вопросов, поданное в новой форме. Необходимо отчасти рассеять это заблуждение, способное только запутать ваши мысли и отвлечь ваше внимание. Я задумал нечто совершенно противоположное введению в философию: *взять саму философскую деятельность, само философствование и подвергнуть их глубокому анализу*. Насколько мне известно, никто никогда этого не делал, хотя в это трудно поверить; по меньшей мере, не делал с той решимостью, с которой мы с вами сегодня попытаемся это сделать. Как видите, этот вопрос совсем не из тех, что обычно вызывают всеобщий интерес; на первый взгляд, он представляется сугубо специальным и профессиональным вопросом для одних только философов. И если в ходе его рассмотрения окажется, что мы столкнулись с самыми широкими общечеловеческими темами, если при строгом расследовании вопроса, *что такое философия как особое, частное занятие философов*, мы вдруг провалимся в люк и окажемся в самом что ни на есть человеческом, в горя-

чих, пульсирующих недрах жизни, и там вас неотступно будут преследовать заманчивые проблемы улицы и даже спальни, то это будет потому, что так и должно быть, что этого требует специальное изложение моей специальной проблемы, а вовсе не потому, что я об этом объявил, или к этому стремился, или это придумал. Напротив, я обещаю лишь одно: монографическое исследование сверхспециального вопроса. Поэтому я оставляю за собой полное право на все интеллектуальные шероховатости, неизбежные при осуществлении подобного намерения. Конечно, я должен честно стараться, чтобы мои слова были понятны всем вам, даже не получившим предварительной подготовки. Я всегда полагал, что ясность – вежливость философа, к тому же сегодня, как никогда, *наша дисциплина считает за честь быть открытой и проницаемой для всех умов в отличие от частных наук, которые с каждым днем все строже охраняют сокровища своих открытий от любопытства профанов, поставив между ними чудовищного дракона недоступной терминологии*. По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины, (философ должен соблюдать предельную строгость в методике, однако когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы не уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на ярмарке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии.

Итак, я говорю, что сегодня наше представление о философии в корне отличается от представления предыдущего поколения. Но это заявление равносильно признанию, что истина меняется, что вчерашняя истина сегодня становится заблуждением, и стало быть, сегодняшняя истина, вероятно, уже не будет пригодна завтра. Не значит ли это заранее умалять значение нашей собственной истины? Довольно грубым, зато и наиболее популярным аргументом скептицизма был троп Агриппы о расхождении во мнениях. Многообразие и изменчивость мнений об истине, приверженность различным и даже на вид противоречивым учениям рождает недоверие. Поэтому нам следует не медля дать отпор этому расхождению скептицизму.

Вы, вероятно, не раз обращали внимание на необычайное, но правдивое происшествие. Возьмем, к примеру, закон всемирного тяготения. В той мере, в какой этот закон является истиной, он, несомненно, был ею всегда, т.е. с тех пор, как существует материя, обладающая весом, существуют тела; последние всегда вели себя в соответствии с его формулой. Тем не менее пришлось дожидаться, пока в один прекрасный день XVII в. его не откроет один человек с Британских островов. И наоборот, нет ничего невозможного в том, что в другой прекрасный день люди забудут этот закон – не опровергнут или уточнят, поскольку мы предполагаем его полную истинность, а просто забудут и станут относиться к нему так же, как до Ньютона, – не будут даже подозревать о

нем. Это придает истинам двойное, весьма курьезное свойство. Сами по себе они предсуществуют всегда, не претерпевая ни малейшего искажения или изменения. Однако то, что ими овладевает реальный субъект, подверженный воздействию времени, сообщает им видимость историчности: они возникают в один прекрасный день и, быть может, улетучатся в другой. Ясно что эта временность относится собственно не к ним, а к их присутствию в человеческом разуме. Во времени на самом деле происходит психический акт, в котором мы их мыслим, он-то и является, реальным происшествием, действительным изменением.

В череде мгновений. Строго говоря, истории принадлежит лишь ваше знание или незнание. Именно этот факт представляется таинственным и тревожным, так как оказывается, что с помощью нашей мысли – изменчивой и эфемерной реальности в высшей степени эфемерного мира – мы получаем во владение нечто постоянное и вневременное. Таким образом, мышление – это точка соприкосновения двух миров с антагонистической консистенцией. Наши мысли рождаются и умирают, уходят и возвращаются, погибают. А в это время их содержание, то, что мыслится, остается неизменным. Дважды два всегда четыре, несмотря на то что интеллектуальный акт, в котором мы это постигли, уже осуществился. Однако говорить так, утверждать, что истины вечны, значит употреблять неадекватное выражение.

Поэтому Платон, почувствовав, что истины, которые он называл идеями, следует поместить вне временного мира, изобретает другое квазиместо, лежащее за пределами мира, надлунный мир; хотя этот шаг имел серьезные последствия, нельзя не признать, что как образ это понятие плодотворно. Оно позволяет представить наш временный мир как мир, окруженный иным пространством, с иной онтологической атмосферой, где бесстрастно пребывают вневременные истины. Но вот в один прекрасный миг одна из этих истин – закон всемирного тяготения – просачивается из этого надлунного мира в наш, проскользнув сквозь внезапно открывшееся отверстие. Упав, идеальный метеорит остается в реальном, человеческом и историческом мире – таков образ пришествия, сошествия с небес, трепещущий в глубине всех божественных откровений.

Но это падение и просачивание истины из надлунного мира в наш мир ставит очевидную и многозначную проблему, которая, к нашему стыду, еще ждет своего исследования. Отверстие, которое, открывшись, пропускает истину, – это просто человеческий разум. *Тогда почему некую истину схватывает, улавливает некий человек в некое время? Почему о ней не задумывались раньше или позже? Почему ее открыл именно этот человек?* Очевидно, речь идет о существенном сходстве между конфигурацией этой истины и формой отверстия – субъекта, – сквозь которое она проходит. Все имеет причину. Если случилось так,

что до Ньютона закон всемирного тяготения не был открыт, значит между человеческим индивидом Ньютоном и этим законом существовало определенное родство. Какого вида это родство? Подобие? Проблему не следует облекать, напротив, необходимо подчеркнуть ее загадочность. Каким образом человек может походить, к примеру, на геометрическую истину? – впрочем, как на любую другую. Чем теорема Пифагора похожа на человека Пифагора? Школьник остроумно ответит, что штанами, испытывая неосознанное желание соединить теорему с личностью ее автора. К сожалению, у Пифагора не было штанов, в то время их носили только скифы, которые зато не открывали теорем.

Здесь мы впервые сталкиваемся с коренным различием между нашей философией и той, которая господствовала в течение многих веков. Это различие состоит в том, что нашу философию занимают самые элементарные вещи, например тот факт, что между видящим, воображающим или думающим субъектом и тем, что он видит или воображает, нет прямого подобия; напротив, есть родовое различие. Когда я думаю о Гималаях, ни я – тот, кто думает, – ни мой мыслительный акт не похожи на Гималаи: Гималаи – это горы, занимающие огромное пространство, моя мысль ничем не напоминает горы и не занимает ни малейшего места. Подобное происходит и тогда, когда вместо того, чтобы думать о Гималаях, я думаю о числе восемнадцать. В моем Я, в моем сознании, в моей душе, в моей субъективности – как это ни назови – я не обнаруживаю ничего имеющего отношение к восемнадцати. К тому же можно сказать, что я мыслю восемнадцать единиц в одном–единственном акте. Кто скажет, что они похожи? Таким образом, речь идет о разнородных сущностях. И тем не менее основной задачей истории, если однажды она действительно захочет стать наукой, должно быть одно: показать, что такая-то философия или такая-то политическая система могли быть открыты, развиты, короче, пережиты только людьми такого-то типа, жившими в такое-то время. Почему из множества возможных философий один «критицизм» нашел прибежище, осуществился в душе Канта? Разве не очевидно, что объяснить, понять это можно только построив двойную таблицу соответствий, где каждому виду объективной идеи соответствовало бы сходное субъективное состояние, тип человека, способного ее мыслить?

Однако не будем впадать в тривиальность, которая последние семьдесят лет препятствовала развитию мышления, не будем истолковывать сказанное в духе крайнего релятивизма, согласно которому каждая истина является истиной только для определенного субъекта. То, что настоящая истина годится для всех, и то, что ее удастся узнать и усвоить только одному или нескольким из всех, либо только в ту или иную эпоху, – вещи совершенно разные, и именно поэтому необходимо их связать, согласовать, преодолеть скандальную ситуацию, в которую

попало мышление, когда абсолютная ценность истины казалась несоместимой с изменением мнений, так часто происходившим в человеческой истории.

Нужно понимать, что мысли меняются не в результате изменения вчерашней истины, сегодня ставшей заблуждением, а в результате изменения ориентации человека, благодаря которому он начинает видеть перед собой другие истины, отличающиеся от вчерашних. Стало быть, меняются не истины, а человек, и он, меняясь, просматривает ряд истин и отбирает из потустороннего мира, о котором мы ранее упоминали, наиболее ему близкие, не замечая всех остальных, обратите внимание на то, что это главное аргюіі истории. Разве не это составляет содержание человеческой истории? И что такое существо, называемое человеком, чьи изменения во времени стремится изучать история? Определить человека нелегко; диапазон его различий огромен; чем полнее и шире будет концепция человека, с которой историк начинает свою работу, тем глубже и точнее окажется его труд. Человек – это и Кант, и пигмей с Новой Гвинеи или австралийский неандерталец. Тем не менее между крайними точками человеческого разнообразия должен существовать минимум общности, перед последним пределом должно находиться пространство, отводимое роду человеческому. Античность и средневековье располагали лаконичным и, к нашему стыду, фактически непревзойденным определением человека: разумное животное. Оно не вызывает возражений, но, к сожалению, для нас стало весьма проблематичным ясное представление о том, что такое животное и что такое разумное существо. Поэтому из соображений исторического характера мы предпочитаем говорить, что человек – это любое живое существо, думающее осмысленно и поэтому нами понимаемое. Минимальное допущение истории состоит в том, что субъект, о котором она говорит, может быть понят. Однако пониманию доступно только то, что в некоторой мере обладает истиной. Мы не смогли бы распознать абсолютное заблуждение, потому что просто его не поняли бы. Таким образом, основное допущение истории прямо противоположно крайнему релятивизму. При изучении культуры первобытного человека мы предполагаем, что его культура обладала смыслом и истиной, а если она ею обладала, то обладает и сейчас. В чем эта истина, если на первый взгляд действия и мысли этих созданий кажутся такими нелепыми? История – это и есть второй взгляд, умеющий находить смысл в том, что кажется бессмысленным.

Можно сказать, что с 1840 по 1900 г. человечество переживало один из самых неблагоприятных для философии периодов. Это было антифилософское время. Если бы без философии в сущности можно было обойтись, за эти годы она, несомненно, исчезла бы совершенно. Но поскольку человеческий разум нельзя совсем лишить философского

измерения, оно было сведено к минимуму. И сегодня наша общая с вами битва, которая все еще обещает быть упорной, заключается как раз в том, чтобы вновь выйти к полной и совершенной философии, – словом, к максимуму философии.

Как же произошел этот упадок, это истощение корпуса философии? Подобный факт объясняется целым рядом причин, которыми мы займемся в следующий раз

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

1930–1990

Как я понимаю философию¹

– Мераб Константинович, сегодня можно услышать много всяческих, порой противоречивых мнений относительно будущего общественных наук в высшей школе. Всем ясно, что изучать их так, как они изучались в последние десятилетия, нельзя. У меня такое ощущение, что необходимые выпускникам высшей школы философские знания мы даем не так (я не имею в виду философские факультеты). Когда мы, например, преподаем философию будущим инженерам, она «проходит» мимо них. По-видимому, система передачи знаний должна предполагать большее разнообразие применительно к различным формам подготовки. И прежде всего это касается философии, которая является чем-то более высоким по сравнению с традиционным естественнонаучным и техническим знанием... В связи с этим вопрос: как вы оцениваете тот путь приобщения к системе философского знания, который принят в высшей школе?

– Мне кажется, в области приобщения к философскому знанию мы имеем дело с фундаментальным просчетом, касающимся природы самого дела, которому в мыслях своих хотят научить. Речь идет о природе философии, о природе того гуманитарного знания или гуманитарной искры, ее какой-то производящей духовной клеточки, которая описывается в понятиях философии и связана с духовным развитием личности. Преподавание философии, к сожалению, не имеет к этому отношения. Но у философии есть своя природа. Природа философии такова, что невозможно (и, более того, должно быть запрещено) обязательное преподавание философии будущим химикам, физикам, инженерам в высших учебных заведениях. Ведь философия не представляет собой систему знаний, которую можно было бы передать другим и тем самым

¹ Приводится по изданию: Мамардашвили М. Как я понимаю философию / сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – 2-е издание, изм. и доп. – М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура», 1992. – С. 14–25.

обучить их. Становление философского знания – это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия. Действия, в результате которых появляется картина, хорошо сработанный стол или создается удачная конструкция машины, требующая, кстати, отточенного интеллектуального мужества. В этот момент может возникнуть некоторая философская пауза, пауза причастности к какому-то первичному акту. Передать и эту паузу, и новую возможную пульсацию мысли обязательным научением просто нельзя. Ставить такую задачу абсурдно. Это возможно только в том случае, если то, что называется философией, воспринимают как институционализированную часть государственного идеологического аппарата, некоторое средство распространения единомыслия по тем или иным мировоззренческим проблемам.

Но это уже совсем другая задача, правомерность которой можно оспаривать или нет, но к философии она отношения не имеет.

Более того, философия, как я ее понимаю, и не была никогда системой знаний. Люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, послушав которого можно и самому прийти в движение. Что-то духовно пережить... Этому нельзя научиться у лектора, просто выполняющего функцию преподавателя, скажем, диамата. Общение возможно лишь тогда, когда слушаешь конкретного человека. Например, у Иванова есть какой-то свой способ выражения себя и в этом смысле – своя философия, т.е. есть уже некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой. И, исходя из своего личного опыта, он вносит что-то новое в эту технику. Короче говоря, философия – это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта.

– Сказанное вами в корне расходится с нашими «опытными» представлениями о той философии, с которой каждому из нас, окончивших нефилософские факультеты вузов, пришлось столкнуться в студенческие годы. Преподносимая нам философия была чем-то вроде упорядоченно организованного винегрета категорий. Собственно философии мы не видели и о философях ничего путного, кроме ярлыков, которыми их награждают и которые следовало запомнить, не слышали.

– Такая книжная философия ничего общего с настоящей философией не имеет. Плохо, что многие начинают и заканчивают изучение того, что в наших вузах называют философией, так ни разу и не коснувшись ее, не поняв специфики ее предмета. Логика такого антифилософского приобщения к философии очень проста – ее сводят к овладе-

нию знаниями, зафиксированными даже не в философских текстах, а в учебниках.

Ведь с чем прежде всего сталкивается студент и насколько он готов к философии?

Когда студент встречается с философией – а это и есть исходная точка понимания ее, – он встречается прежде всего с книгами, с текстами. Эти тексты содержат в себе какую-то совокупность понятий и идей, связанных по законам логики. Уже сам факт соприкосновения с их словесной и книжной формой как бы возвышает тебя, и ты задаешься вопросами, которые возникают в силу индукции из самих же понятий. Они сами как бы индуцируют из себя вопросы. Но, очевидно, первым среди них должен бы быть вопрос, а что же, собственно, является вопросом? Действительно ли, схватив себя в задумчивости за голову, я мысль? Действительно ли в этот момент я задаю вопрос, имеющий какой-либо подлинный интеллектуальный смысл? Каждый из нас прекрасно знаком с феноменом ненужной и выморочной рассудочности, возвышенного умонастроения, когда, столкнувшись с чем-то возвышенным, смутно ощущаешь, что здесь что-то не так. А что здесь не так? И что есть, если действительно что-то произошло и это что-то заставило использовать тебя какие-то понятия, имеющие привлекательную и магическую силу собственной эляции, возвышенности?

Например, часто мы спрашиваем себя: что такое жизнь? что такое бытие? что такое субстанция? что такое сущность? что такое время? что такое причина? и т.д. И перед нами выстраиваются какие-то понятийные, интеллектуальные сущности, одетые в языковую оболочку. И мы начинаем их комбинировать. Один мой земляк, Зураб Какабадзе, называл этот процесс разновидностью охоты на экзотичных зверей под названием «субстанция», «причина», «время». Конечно, он говорил об этом иронически. Но ирония тут вполне оправданна, потому что в действительности на вопрос, что такое субстанция, ответа просто нет. Ибо все ответы уже существуют в самом языке. Я хочу сказать, что в языке существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли. И незаметно для себя мы оказываемся в плену этой вербальной реальности.

Между прочим, именно в этой связи, о которой я сейчас говорю, у Канта появилось странное выражение «экспериментальный метод», причем он имел в виду его приложение к философии, пользуясь аналогией с экспериментальным методом в физике. Что Кант имел в виду? Вместо того чтобы спрашивать, что такое мышление, что такое причина, что такое время, нужно, считал он, обратиться к экспериментальному бытию этих представлений. Нужно задаться вопросами: как должен быть устроен мир, чтобы событие под названием «мысль» могло произойти? Как возможен и как должен быть устроен мир, чтобы были воз-

можны этот акт и это событие, например время? Как возможно событие под названием «причинная связь» и произойдет ли наше восприятие этой связи, если нам удастся ее узреть или воспринять? Мы философствуем в той мере, в какой пытаемся выяснить условия, при которых мысль может состояться как состояние живого сознания. Только в этом случае можно узнать, что такое мысль, и начать постигать законы, по каким она есть; они выступают в этой разновидности эксперимента. Это и называл Кант экспериментальным или трансцендентальным методом, что одно и то же.

Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т.д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии.

– Поясните, если можно, это подробнее, поскольку вы вновь заговорили об испытании.

– Чаще всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия. Полпути...

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к самому

опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я назвал экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас самих, о том, что есть на самом деле; что происходит и в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий.

А теперь вернусь к характеристике переживания, к тому, почему я коснулся вопроса о страдании. Понимаете, та точка, в которой ты остановился, – это, грубо говоря, не геометрически идеальная точка. Эта точка как бы является началом какого-то колодца, колодца страданий. И в жизни мы часто проходим мимо такого колодца, видя на его месте просто точку. Хотя на самом деле эта точка и была знаком остановки, знаком того, что в другом измерении, в другой перспективе, там – колодец. Для того, чтобы пояснить свою мысль, сошлюсь на «Божественную комедию». Как известно, поэма Данте – это не что иное, как символическая запись странствий души, или один из первых европейских романов, посвященных воспитанию чувств. Уже в самом начале этой поэмы мы сталкиваемся с потрясающим образом. Как вы помните, она начинается с фразы, что ее герой в середине жизненного пути оказывается в темном сумрачном лесу. Середина пути – важная пометка. Веха. 33 года – это возраст Христа. Когда его распяли. Этот возраст часто фиксируется в поэзии.

И вот герой поэмы, оказавшись в лесу, видит перед собой светлую точку на вершине горы. Гора – символ возвышенного, духовного рая. Но достичь его можно, только пройдя лес. Казалось бы, один шаг, протянутая рука отделяют героя от вершины. Вершина – как бы преднамеренная его цель. Но все то, что происходит с героем дальше, говорит о том, что то, к чему идешь, не может быть получено преднамеренно.

Нельзя прийти к тому, что вроде бы лежит перед самым носом, продолжением самого себя. Если вы помните, вначале дорогу герою преграждает волчица. Символы – орудия нашей сознательной жизни. Они – вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры. Волчица – символ скупости, жадности. Какая же скупость имеется в виду? Естественно, наша предельная, действительная скупость в отношении нас самих. Мы бережем себя как самое драгоценное сокровище. Но какого себя? В данном случае – устремленного к возвы-

шенному, сознающего себя возвышенным, ищущего высшего смысла жизни, высшей морали. А на поверку – все это просто скупость и жадность. И что же происходит с героем дальше? Он пошел. Но куда? Внутрь. Спустился в колодез страдания и, перевернувшись, возвратился обратно. И при этом оказался там же, но только уже под другим небом. Он – на горе.

О чем говорит этот символ? Если ты не готов расстаться с самим собой, самым большим для себя возлюбленным, то ничего не произойдет. Кстати, не случаен в этой связи и евангельский символ: тот, кто отдает свою душу, ее обретет, а кто боится потерять, тот теряет.

Значение такого рода символов для единственно возможного режима, в котором могут совершаться и совершаются события нашей сознательной жизни, – очевидно.

Ведь очевидно, например, что то состояние, которое мне кажется столь возвышенным, мне нужно изменить. Что к моменту, когда должно что-то произойти, я должен стать иным, чем был до этого. И тогда в трансформированном состоянии моего сознания может что-то возникнуть, появиться. Сыграет какая-то самосогласованная жизнь бытия, реальности, как она есть на самом деле. Но для этого я должен быть открыт, не беречь, отдать себя, быть готовым к чему-то, к чему я не смог бы прийти собственными силами; чего не смог бы добиться простым сложением механических усилий. По определению. Ведь анализу поддается только то, что может быть нами создано самими. То, что мы можем создать, то можем и проанализировать. А здесь попробуй получить это. Невозможно. И, более того, происшедшее, вспыхнувшее (помните, я сказал, что философский акт – это некая вспышка сознания), невозможно повторить: раз нельзя выразить словами, значит, нельзя и повторить. Поэтому отсюда появляется еще один символ – символ мига, мгновения. Но не в смысле краткости времени. Это мгновение как пик, вершина, господствующая над всем миром. И только оказавшись в этом миге сознания и осознав вопросы, мы можем считать, что они осмысленны, т.е. не относятся к той категории вопросов, о которых сказано, что один дурак может задать их столько, что и миллион мудрецов не ответит. Такова опасность дурацких состояний возвышенного, в которых мы самоудовлетворяемся, самоисчерпываемся. Или полны гордости, раз вообще способны судить, что такое жизнь, каков смысл жизни или что такое субстанция.

– И что же советуют философы? Как они выходят из этого положения?

– Декарт говорил, что если нет оснований, то можно доказать все. В его жизни, кстати говоря, был такой случай. Как-то его, еще совсем молодого, пригласили в дом одного кардинала. И там было устроено что-то вроде диспута, в ходе которого Декарт взялся доказать, что мож-

но доказать все что угодно. При этом он указал на существование вербального мира – того, о котором я уже упоминал, и дал понять, что в принципе всегда на любой данный момент есть все нужные слова. И если заниматься словами, то в общем-то можно создать безупречную конструкцию чего угодно. Все, что случается в действительности, будет на эту конструкцию похоже, поскольку в ней есть все слова. Но нужны основания. А что он понимал под основаниями? Конечно, не нечто натуральное, не какую-то общую причину мира, субстанцию субстанций и т.д. Основанием для него являлось наше невербальное состояние очевидности, но кем-то обязательно уникально испытанное.

Он говорил, я есть, из убеждения, из очевидности мысли. Я есть, и, следовательно, есть бытие. И наоборот: бытие, мир устроены так, что акт такого рода моей непосредственной очевидности, казалось бы, невозможен как логическое предположение или вывод из наличных знаний. Возможность, что это все-таки может случиться, есть всегда допущение, условность, случайность, присущая самому устройству мира. Мир устроен так, что такая непосредственная очевидность возможна без знания всего мира. Или, чтобы было понятнее, скажу иначе: мир устроен так, что в нем всегда возможна, например, непосредственная очевидность нравственного сознания, не нуждающегося в обосновании и объяснениях. И, скажем, Кант не случайно видел заслугу Руссо в том, что тот поставил этику выше всего на свете. В том смысле, что есть некоторые этические достоверности, которые не зависят от прогресса науки и знания. Но они возможны в силу устройства мира. Главное – не считать себя лишним в этом мире.

Представим себе, что мир был бы завершен и к тому же существовала бы некая великая теория, объясняющая нам, что такое любовь, что такое мысль, что такое причина и т.д. Ведь ясно, что если бы это было так, то было бы совершенно лишним переживать, например, чувство любви. Но мы же все-таки любим. Несмотря на то, что, казалось бы, все давно известно, все пережито, все испытано! Зачем же еще мои чувства, если все это уже было и было миллионы раз? Зачем?! Но перевернем вопрос: значит, мир не устроен как законченная целостность? И я в своем чувстве уникален, неповторим. Мое чувство не выводится из других чувств. В противном случае не нужно было бы ни моей любви, ни всех этих переживаний – они были бы заместимы предшествующими знаниями о любви. Мои переживания могли бы быть только идиотическими. Действительность была бы тогда, как говорил Шекспир, сказкой, полной ярости и шума, рассказываемой идиотом. Значит, мир устроен как нечто, находящееся в постоянном становлении, в нем всегда найдется мне место, если я действительно готов начать все сначала.

Интересное совпадение: в своих действительно философских работах Декарт никогда не приводил цитат, не ссылался на других, но гово-

рил, например, что всегда есть время в жизни, когда нужно решиться стереть все записи прошлого опыта, не улучшать, не дополнять что-то, не чинить, например дом, по основанию которого прошла трещина, а строить его заново. Эта мысль текстуально совпадает с первым монологом Гамлета. Слова клятвы Гамлета перед тенью отца звучат по смыслу так: под твоим знаком я сотру все записи опыта на доске моего сознания и построю все сначала и в итоге, под знаком Бога, узнаю истину.

– Наша сегодняшняя практика преподавания философии, пожалуй, полностью пренебрегает первой половиной дуги, связанной, как вы говорите, с человеческим индивидуальным переживанием в жизни. Овладевая категориями философии, человек не наполняет их соответствующим содержанием и поэтому волей–неволей вынужден впадать в состояние возвышенного умонастроения. Но, с другой стороны, как эти категории можно помыслить? Или мы имеем здесь дело просто с немислимыми мыслями? Но тогда что это?..

– Да, верно, и я думаю, что существует все же некий пробный камень, с помощью которого можно определить, мыслимо ли что-то, реально ли возможность моего собственного мышления. Например, есть какая–то мысль Платона или Канта. Но мыслима ли она как возможность моего собственного мышления? Могу ли я ее помыслить как реально выполненную, не как вербально существующую, а как реально выполненное состояние моего мышления? Некоторые вербальные записи мыслеподобных состояний такого испытания не выдерживают, показывая тем самым, что хотя и есть мыслеподобие, но, строго говоря, это не мысли, потому что я не могу их исполнять. Ведь мысль существует только в исполнении, как и всякое явление сознания, как и всякое духовное явление. Она существует, повторяю, только в момент и внутри своего собственного вновь-исполнения. Ну так же, как, скажем, симфония, нотная запись которой, конечно же, еще не является музыкой. Чтобы была музыка, ее надо исполнить. Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл. А какие мысли оказываются не–мыслями? Те, которые помыслены так, что исключен тот, кому эта мысль сообщается. Как выражался по этому поводу Мандельштам, необходим «дальний собеседник». Не ближний, а дальний, для понимания, например, поэтического акта. Поэтический акт, который не имитирует дальнего собеседника, не может и совершиться в качестве поэтического. Это будет квазипоэтический акт.

– Что вы имеете в виду под таким собеседником?

– Другую точку человеческого пространства и времени, человеческого бытия, в которой твой акт может заново возродиться как возможность мышления, выполненного другим человеком. Возрождение – вот опять символ, указывающий на некое устойчивое образование. Я уже говорил, что нужно отказаться от себя, чтобы что-то понять. Отказаться,

чтобы возродиться, или, как писал Декарт, – «родиться второй раз». А это связано, конечно, с некоторым фундаментально дискретным устройством нашей сознательной жизни. Акты сознания в том разрезе, о котором я говорю, явно дискретны. Дискретен, например, опыт религиозного переживания. Если помните, Христос в Евангелии от Иоанна говорит: вот сейчас я есть перед вами и исчезну, потом снова появлюсь и снова исчезну. То есть перед нами как бы серия дискретных вспышек, дискретных мигнов.

Что же касается псевдомыслей, то к ним относятся мысли, помысленные как бы с неуважением к мыслительной способности людей, мысли, опекающие их, мысли, являющиеся мыслями других, неспособных на мысль. Примеров таких немислимых мыслей немало в нашем лексиконе. Скажем, когда современная пресса пытается понять, что с нами происходит, обсуждая проблемы нэпа, коллективизации, индивидуального и общественного труда, какое между ними соотношение и т.д., то в этих терминах и с их помощью едва ли что-то можно понять. Здесь заведомо не может состояться акт мысли, удовлетворяющей своим собственным критериям или совершенной по своим собственным законам. Пытаясь ее выполнить, я просто распадаюсь как мыслящее существо и могу показать, опираясь на уже сказанное, что тот, кто пытается эти проблемы помыслить, распадается сам.

– А как вы понимаете различие события философской мысли и события художественного образа?

– Различие, конечно, есть. Но я не могу его провести. По какой причине? То, что я говорил о философии, фактически означало следующее. Я полагаю, что наша сознательная жизнь устроена таким образом, что все, что осуществляется посредством актов сознания или является проявлением жизни сознания, будь то мастерское создание ремесленного шедевра (скажем, стула) или поэмы или поступок нравственный и т.д., – все это некоторая последовательность шагов. И вместе с тем во всем этом есть нечто, еще один ход, который, не являясь ни одним из них, как бы заполняет интервалы между ними. Этот элемент нашей сознательной жизни, жизни нашего сознания, и имеет отношение к философской мысли, его и можно эксплицировать с помощью того, что оказывается затем философским понятием. То есть это не само художественное произведение или художественное творчество; философия не сводится к ним, хотя и является их опосредующим элементом. Но это и не философия понятий или учений, а философия, которую я назвал бы реальной. Следовательно, есть некая реальная философия как элемент устройства нашего сознания, и есть философия понятий и учений, предметом которой является экспликация реальной философии. Предметом философии является философия же, как это ни покажется, возможно, парадоксальным. Но этот элемент, эквивалентный философскому дока-

зательству, – я мыслю, я существую, – выполняется и при создании художественного образа. Помните, как Пруст определял поэзию? Поэзия есть чувство собственного существования. Это философский акт. Но он философский, когда осуществлен с применением философских понятий. Тогда это философия, а не поэзия, конечно. Поэтому я и говорю, что отличить их очень трудно, если анализ осуществляется на уровне события, как вы сказали.

– Можно ли говорить о соотносительности философии и стиля жизни? Реально ли такое сопоставление?

– Я склонен сказать, да; есть такая соотносительность философии и стиля жизни. Эта соотносительность сама есть реальность. Но в то же время хотел бы предупредить об искушении жить только философией. Эмпирическая жизнь в смысле своего внутреннего дыхания может совпадать с философской жизнью, но внешне может и отличаться. Иногда человек носит, например, маску почтенного гражданина, считая (и считал справедливо), что формальное выполнение ритуала гражданской жизни делает возможным его мирное сосуществование с другими людьми. Только такая «скованность» формой и является условием раскованности в творчестве и в мысли, поскольку при этом не уходит энергия на то, чтобы заниматься сведением счетов, борьбой, участием в склоках. Здесь ведь тоже имеются свои призраки, свои иллюзии, которые мы воспринимаем как серьезные проблемы на уровне вкусовой интуиции, на уровне музыкального слуха: что-то скрипит, а что-то делается со скрипом. Американцы говорят: «Легко это сделать можно, а если напрячься – нельзя». Так вот, эмпирически, поверхностно жизнь может совпадать с тем, что является философией; лучше философствовать, не нося колпак философа в жизни, а нося просто шляпу или кепку. Такую же, какую носят другие. Колпак может быть весьма тяжелым одеянием.

– Так все-таки какой путь ведет к овладению философией?

– В философии в качестве предмета изучения существуют только оригинальные тексты. Немыслим учебник философии, немислим и учебник по истории философии; они немислимы как предметы, посредством которых мы изучили бы философию. Трактат по истории философии возможен лишь как некоторая реконструкция какой-то совокупности реальных философских событий. Орудием научения может явиться оригинал в руках читателя, который читает. Соприкосновение с оригиналом есть единственная философская учеба. Ведь если философ идет нам навстречу, то и мы должны идти к философу; мы можем встретиться только в точке обоюдного движения. А если я не пошел, сижу, схватившись за голову, над текстом, ничего не получится. Только придя в движение и пройдя свою половину пути, мы получаем шанс встретиться с философией – в смысле возможности научиться тому, что умели дру-

гие, а я нет, но что я тоже пережил, хотя и не знал, что это так называется, и, более того, не знал, что об этом так можно говорить.

– А как дальше это может быть продолжено?

– Так же, как переживание радости, скажем, от цветка продолжает-ся посредством его художественного изображения. В этом смысле натюрморт ведь есть тоже продолжение средствами натюрморта нашей возможности переживать цветок. Но здесь важно отдавать себе отчет в существовании культурных эквивалентов или копий философских актов. Есть Кант действительный, а есть культурный эквивалент того, что было сделано Кантом и стало циркулировать под его именем. Есть Декарт, выполнивший акт философствования, и есть образ Декарта, существующий в культуре. Или, иначе говоря, есть символы, и они хороши тем, что многозначны. То, что происходит в культуре и в наших головах, есть способ существования этих символов. Не наша их интерпретация, а то, как эти вечные события или вечные акты существуют. И один из таких символов – символ распятия Христа. О чем он говорит? Христос распят на образе самого себя, на образе ожиданий, адресованных ему его собственным народом. Среди многих значений креста есть и это значение – распятия на собственном образе.

Так вот, научиться читать философские тексты и что-то извлекать из них мы можем только в том случае, если будем относиться к ним на уровне совершаемых актов философствования, а не эквивалентов, на уровне актов, соотносимых с жизненным смыслом философских понятий, даже самых отвлеченных. Если мы будем относиться к ним поверх и помимо их культурно–исторических смыслов, то нам и откроется заключенное в них содержание. Но если это так, то оправданна ли принятая практика преподавания философии? Не порочна ли она? Я уверен, что те, кто вводил преподавание философии на нефилософских факультетах, преследовали решение совершенно иной задачи, чем та, что диктуется самой философией. Они просто стремились создать охваченную единой дисциплиной (но не в научном смысле дисциплиной) некоторую совокупность мыслей и убеждений у части членов общества. И люди знали, что они преподают вовсе не философию; их задача была другой – создать некоторое единомыслие.

Отсюда, по этой схеме, выросла внешняя структура преподавания философии в высшей школе. Была выстроена концепция философии, которая с природой философии не считалась. И на основе этой концепции, повторяю, появилась структура образования. Когда же начали считаться с реальностью, то оказалось, что концепция не выдерживает критики, что заложенные в нее принципы уже не срабатывают. Жизнь ушла вперед, но структура осталась. И что же? Например, мне нужно рассказать о Платоне. Но о Платоне нельзя рассказывать в рамках сохранившейся системы обра-

зования. О Платоне нельзя рассказать, следя за посещаемостью занятий, проставляя оценки и т.п. Все это выглядит крайне нелогично.

– Но все-таки курс философии преследовал и цель создания предпосылок для формирования мышления.

– Нет, не мышления, а единообразной системы представления, которую можно было бы представить как мышление...

<...>

– Есть цели, которые просто нельзя ставить. Эта логика запретов часто не учитывается. Например, в некоторых религиях не называется имя Бога. О нем говорят опосредованно. В связи с этим возникает вопрос, можно ли в операциональных категориях поставить цель – сформировать мышление – и достичь этой цели? Или мышление является косвенным результатом некоторого процесса взаимодействия и познавательных действий?

– Нельзя. Вы привели хороший пример неназывания Бога. Всякая философия должна строиться таким образом, чтобы она оставляла место для неизвестной философии. Этому требованию и должна отвечать любая подлинно философская работа.

Беседу вел О. Долженко

Раздел 2. ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ

Происхождение и структура мира, свойства природы – вот главный объект, интересующий ранних древнегреческих философов. Еще Аристотель обратил внимание на этот факт и потому называл своих предшественников «физиками», т.е. исследователями природы. Сегодня для характеристики ранней древнегреческой философии чаще других используются термины философия «фюзиса» или натурфилософия. *Натурфилософия* – это сфера знания, изучающая философию природы. Первые философские школы в Древней Греции возникли в VI в. до н.э. в Ионии – области, территориально расположенной в Малой Азии. К натурфилософам относят: Фалеса, Парменида, Гераклита, Демокрита и др. Следом за натурфилософией следует *классический период* античной философии (вторая половина V – конец IV в. до н.э.), представленный фигурами Сократа, Платона, Аристотеля.

В IV–V вв. в Европе происходят глобальные геополитические изменения. Римская империя сначала распадается на два отдельных государства – Западную и Восточную империи. Затем под давлением варварских племен Западная Римская империя прекращает свое существование, и вместо нее в Западной Европе образуются государства, основанные различными племенами варваров, а на Востоке возникает новое государство – Византийская империя. С момента распада Римской империи начинается новый период в истории Европы, получивший позднее название *Средние века* и продолжавшийся до XV в. Начало Средних веков совпало с коренными переменами в области религиозных и мировоззренческих представлений народов Европы. На смену античным, а также языческим религиям различных народов, заселивших Европу, приходит *христианство*. В дальнейшем христианство становится основой мировоззренческой системы всей европейской цивилизации. Поэтому и философия в эпоху Средних веков существует прежде всего как *христианская философия*. Выдающуюся роль в разработке основ христианской теологии сыграл ряд мыслителей, чьи произведения и были позднее признаны религиозно-философской базой всего христианского учения. Их стали называть *отцами церкви*. А литература, созданная отцами церкви, получила общее название *патристика* (от лат. pater)

ФАЛЕС

к. VII – н. VI вв. до н.э.

Фрагменты произведений¹

(В изложении позднейших авторов)

<...> Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой (поэтому он и утверждал, что земля – на воде). Вероятно, он завел это воззрение из наблюдения, что пища всех [существ] влажная и что тепло как таковое рождается из воды и живет за счет нее, а «то, из чего [все] возникает», – это, [по определению], и есть начало всех [вещей]. Вот почему он принял это воззрение, а также потому, что сперма всех [живых существ] имеет влажную природу, а начало и причина роста содержащих влагу [существ] вода.

Некоторые полагают, что уже первые богословы, жившие в глубочайшей древности и задолго до нынешнего поколения, держались того же воззрения на природу, [что и Фалес]: дескать, в своей поэзии они изобразили праотцами всего возникшего Океана и Тефию и [говорили], что боги клянутся водой или, как они сами [поэты] ее называли, Стиксом: старейшее, [рассуждают «некоторые»], чтимо всего более, а чтимое всего более – это то, чем клянутся, [следовательно: «вода» = «старейшее»]. Действительно ли это мнение о природе столь древнее и старое – пожалуй, неясно, однако Фалес, говорят, высказался о первой причине указанным образом. <...>

Фалес Милетский утверждал, что начало сущих [вещей] – вода. (Сей муж считается зачинателем философии, и по нему была названа ионийская школа: ведь философских преемств было множество. Изучив философию в Египте, он вернулся в Милет постарше.) Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало всех животных – сперма, а она влажная; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишённые [ее] засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель». <...>

¹ Фрагменты ранних греческих философов / пер. А.В. Лебедева. Ч. 1. – М., 1989. – С. 109–114, 118–119, 134.

ГЕРАКЛИТ

сер. VI – нач. V вв. до нашей эры

«О природе». Фрагменты¹

Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий.

Под залог огня все вещи, и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота – имущество и [под залог] имущества – золото.

Обращения огня: сначала – море; а [обращения] моря – наполовину земля, наполовину – престер.

Море расточается и восполняется до той же самой меры, какая была прежде, нежели оно стало землей.

Всех и вся, нагрывнув внезапно, будет Огонь судить и схватит.

Одноединственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса.

Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной.

Эту вот-Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой вот-Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие.

Большая часть божественных вещей ускользает от познания по причине невероятности.

Взрослый муж слывет глупым у бога, как ребенок – у взрослого мужа.

Большинство [людей] не мыслят [воспринимают] вещи такими, какими встречают их [в опыте] и узнав, не понимают, но воображают [грезят].

Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю. Многого знатоками должны быть любомудрые мужи. Природа любит прятаться. Тайная гармония лучше явной.

Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские.

Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем.

Своеволие надо гасить пуще пожара.

¹ Фрагменты ранних греческих философов / пер. А.В. Лебедева. Ч. 1. – М., 1989. – С. 189–254.

Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бранным вещам, а большинство обжирается как скоты.

Стало быть, самый несомненный [мудрец] распознает мнимое, чтобы остерегаться от него.

Кто намерен говорить [«изрекать свой логос»] с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: оно простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит.

Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рас-судок.

Выслушав не мою, но вот эту – вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно.

Здравый рассудок – у всех общий.

Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными.

Целомудрие [самоограничение] – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осозная.

Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными.

Бог: день – ночь, зима – лето, война – мир, избыток – нужда; изменяется же словно, когда смешается с благовониями, именуется по запаху каждого [из них].

Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего – одно, из одного – все.

Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры.

Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно.

Гомер, молясь о том, чтобы «вражда сгинула меж богами и меж людьми», сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ].

Путь вверх – вниз один и тот же.

Море – вода чистейшая и грязнейшая: рыбам питьевая и спасительная, людям негодная для питья и губительная.

Свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой. Ослы со-лому предпочли бы золоту.

На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в дру-гой раз другие воды.

Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссох-шее орошается.

Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод – сытость, усталость – отдых.

Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув.

Все, что мы видим наяву, – смерть; все, что во сне, – сон; все, что по смерти – жизнь.

Души испаряясь влажными вечно рождаются. Души же из влаги испаряются.

Душам смерть – воды рождение, воде смерть – земли рождение, из земли вода рождается, из воды – душа.

Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты не пошел: столь глубока ее мера.

Сухая душа – мудрейшая и наилучшая.

Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет [домой] безусый малый; а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, ибо душа его влажна.

Душе присуща самовозрастающая мера. Души, павшие в бою, чище тех, что в болезнях.

[Мудрым суждено] будучи в Аиде восставать [от сна смерти] и становиться наяву стражами живых и мертвых.

Людей ожидает после смерти то, чего они не чают и не воображают.

Рожденные жить, они обречены на смерть, да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть.

Солнце <правит> <кос>мосом согласно естественному порядку, будучи шириной [всего лишь] в ступню человеческую. Оно не переступает положенных границ, ибо если оно <преступит> должные сроки, его разыщут Эринии <союзницы Правды>.

Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь.

Сообразно с числом времен года <год> исчисляется седмицами по луне, а делится по Медведицам, знакам бессмертной Памяти.

ПАРМЕНИД

вторая половина VI – сер. V вв. до н.э.

Фрагменты произведений¹

[ПРОЭМИЙ]

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,
Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,

¹ Фрагменты ранних греческих философов / пер. А.В. Лебедева. Ч. 1. – М., 1989. – С. 295–298.

Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.
Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку,
(Ибо с обеих стодон ее подгоняли два круга
Взверченных вихрем), как только Девы Дочери Солнца,
Ночи покинув чертог, ускоряли бег колесницы
К Свету, откинувши прочь руками голов покрывала.
Там – Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно
Притолокой наверху и порогом каменным снизу,
Сами же – в горнем эфире – закрыты громадами створов,
Грозновозмездная Правда ключи стережет к ним двойные.
Стали Девы ее уговаривать ласковой речью
И убедили толково засов, щеколдой замкнутый,
Вмиг отпереть от ворот. И они тотчас распахнулись
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,
В гнездах один за другим повернув многомедные стержни,
Все на гвоздях и заклепках. И се – туда, чрез ворота,
Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.
И богиня меня приняла благосклонно; десницей
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
«Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком –
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.
Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом
Правдоподобно вещать, обсуждая все без изъятья.
Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же
Я вернусь.

[ПУТЬ ИСТИНЫ]

Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:
Это – путь Убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить...
Ибо мыслить – то же, что быть...
Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать. Прежде тебя

от сего отвращаю пути изысканья, А затем от того, где люди,
лишенные знания, Бродят о двух головах. Беспомощность
жалкая правит В их груди заплутавшим умом, а они в изумлены
Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,
Коиими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же
И не тем же, но все идет на попятную тотчас.
Нет, никогда не вынудить это: «не–сущее сущее».
Но отврати свою мысль от сего пути изысканья,
Да не побудит тебя на него многоопытный навыв
Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим,
И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод
Разумом, мной приведенный. Один только путь остается,
«Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.
И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.
Как, откуда взросло? Из не–сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила
Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?
Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно.
Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,
Кроме него самого, возникать ничему. Потому–то
Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы,
Иль погибать, но держит крепко. Решение – вот в чем:
Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,
Путь второй отмести как немислимый и безымянный
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.
Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть
в прошлом»?
«Было» – значит не есть, не есть, если «некогда будет».
Так угасло рожденье и без вести гибель пропала.
И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,
Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.
Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрерывно: рожденье и гибель
Прочь отброшены – их отразил безошибочный довод.
То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает
И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ

Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:
Нет нужны у него, а будь, во всем бы нуждалось.
То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого
Сверх бытия ничего: Судьба его приковала
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
«Быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно»,
«Перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий».
Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено
Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара,
От середины везде равносильное, ибо не больше,
Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот.
Ибо нет ни не–сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было
Больше, меньше – там, раз все оно неуязвимо.
Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах.
Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мненья смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.

ПЛАТОН

428–347 гг. до н.э.

Фрагмент из диалога Платона «Государство» (книга шестая).

Идея блага¹

– Конечно, твое замечание ценно. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

– На это я не слишком рассчитываю; пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже не раз об этом слышал, а сейчас ты либо просто не сообразил, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и, вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не

¹ Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. Т.3. – М., 1994. – С. 286–294.

послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании?

– Конечно.

– И знаешь, мой друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

– Это просто смешно.

– Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, они затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что хорошо, как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово «благо».

– Сущая правда.

– Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

– И даже очень дурные.

– Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло – одно и то же. Разве нет?

– Именно так.

– Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

– Конечно.

– Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таковым, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

– Безусловно.

– К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. В этом она не может быть совершенно уверена, как во всем остальном, вот почему она терпит неудачу и в том, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все верить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

– Ни в коем случае.

– Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Предвижу, что без этого никто и не может их познать.

– Ты верно предвидишь.

– Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

– Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

– Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде хорошо показал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

– Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные – нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

– Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

– Совсем не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

– Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

– Ничем.

– Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других то, что и ясно и красиво?

– Ради Зевса, Сократ, – воскликнул Главкон, – не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

– Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплеховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

– Пожалуйста, говори, а о его родители ты нам расскажешь в дальнейшем.

– Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

– Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

– Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили раньше да и вообще нередко упоминали.

– А именно?

– Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

– Да, мы так считаем.

– А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

– Да, это так.

– И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

– Конечно.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения.

– И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

– Ну и что же?

– Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

– Нет, не особенно.

– А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, так, что, когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

– Ничего третьего тут не нужно.

– Я думаю, что и для многих остальных ощущений – но не для всех – не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

– Нет, не могу.

– А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

– Что ты говоришь?

– Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

– Что же это, по-твоему, такое?

– То, что ты называешь светом.

– Ты прав.

– Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

- Еще бы ему не быть!
- Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам – восприниматься зрением?
- Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.
- А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...
- В каком?
- Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает – мы называем это глазом, – не есть Солнце.
- Конечно, нет.
- Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.
- Да, самое.
- И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение.
- Конечно.
- Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.
- Да, это так.
- Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам.
- Как это? Разбери мне подробнее.
- Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.
- Действительно, это так.
- Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.
- И что же?
- Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.
- Похоже на это.
- Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание

и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

– Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

– Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

– Как?

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение..., рост, а также питание, хотя само оно не есть становление...

– Как же иначе?

– Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

– Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

– Ты сам виноват, – сказал я, – ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе.

– И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем – не пропустил ли ты чего.

– Ну, там у меня многое пропущено.

– Не оставляй в стороне даже мелочей!

– Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

– Непременно постарайся.

– Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один – надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым – не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудро со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

– Усвоил.

– Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах – одним словом, все подобное этому.

- Понимаю.
- В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается.
- Так я это и размещу.
- И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.
- Я с этим вполне согласен.
- Рассмотрим в свою очередь и разделение области умопостигаемого – по какому признаку надо будет ее делить.
- По какому же?
- Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.
- То, что ты говоришь, я недостаточно понял.
- Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.
- Это–то я очень хорошо знаю.
- Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они нарисовали. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.
- Ты прав.
- Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает отчетливое их выражение.

– Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

– Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

– Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку, они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначальному, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначально. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

Фрагмент из диалога Платона «Федр». Миф о происхождении письменности¹

Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога – Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой – судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать

¹ Платон. Федр // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 186–187.

станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых».

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь египетские и какие тебе угодно сказания.

Сократ. Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен, – ведь они не были так умны, как вы, нынешние, – было довольно, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом деле или иначе.

Федр. Ты правильно меня упрекнул, а с письменами, видно, так оно и есть, как говорит тот фиванец.

Сократ. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, – оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Федр. Это очень верно.

Сократ. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их – они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе.

Фрагмент из диалога Платона «Федр». Речь Лисия¹

Влюбленные сами соглашались с тем, что они скорее больны, чем находятся в здравом рассудке, и знают, что плохо соображают, но не в силах с собой совладать. Как же могут они, когда к ним снова вернется рассудок, считать хорошим то, на что они решились в таком состоянии? <...>

¹ Платон. Федр // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 152–160.

¹ Многие их огорчает, они считают, будто все совершается им во вред. Поэтому они отвращают тех, кого любят, от общения с остальными людьми, боясь, что богатые превзойдут их средствами, а образованные – обхождением; они остерегаются влияния всякого обладающего каким-либо преимуществом. Убедив тебя относиться неприязненно к таким людям, они лишают тебя друзей...

Далее, многих влюбленных привлекает тело еще до того, как они узнали характер и проверили остальные свойства, поэтому им неясно, захотят ли они оставаться друзьями и тогда, когда прекратится их влечение».

Фрагмент из диалога Платона «Федр». Вторая речь Сократа¹

«...Неверно было слово это, – будто при наличии влюбленного следует уступать скорее невлюбленному только из-за того, что влюбленный впадает в неистовство, а невлюбленный всегда рассудителен. Если бы неистовство было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар...неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого. <...>

Пусть себе торжествуют победу те, кто докажет к тому же, что не на пользу влюбленному и возлюбленному ниспосылается богами любовь, – нам надлежит доказать, наоборот, что подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья. Такому доказательству наши искусники не поверят, зато поверят люди мудрые. Прежде всего надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души, рассмотрев ее состояния и действия. Начало же доказательства следующее.

Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не имеет возникновения. <...>

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. В первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони – то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжкое и докучное. <...>

¹ Платон. Федр // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 152–160.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. <...>

Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую. <...>

Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов иступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо. <...>

Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда, – вот почему мы сейчас подробно говорили об этом. Как мы и сказали, красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения, ведь оно самое острое из них. Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной».

Фрагмент из диалога Платона «Пир»¹

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

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

– А блаженным ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

– Да, именно так.

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

– Да, я это признал.

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

– Кажется, он и впрямь не может им быть.

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

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

– Нет, никоим образом.

– А кто же?

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

– Кто же он, Диотима?

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

– Каково же их назначение?

– Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы... Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ре-

¹ Платон. Пир // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 112–117.

месленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них.

– Кто же его отец и мать? – спросил я.

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

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

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

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

– Ясно и ребенку, – отвечала она, – что занимаются ею те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а

мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви и в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой, примерно, как я сейчас описала. <...>

– Некоторые утверждают, – продолжала она, – что любить – значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. <...>

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

– Ты говоришь сущую правду, – сказал я. <...>

– ... Но любовь, – заключила она, – вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

– А что же она такое?

– Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

– Может быть, – сказал я.

– Несомненно, – сказала она. – А почему именно родить? Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление и к бессмертию».

Миф о пещере¹

«Постарайся представить себе вот что: люди содержатся под землей в своеобразном жилище наподобие пещеры. Вверх, к дневному свету, тянется длинный вход, к которому собирается все это углубление. Прикованные за ноги и за шею, люди в этом жилище пребывают с детства. Потому-то и застыли они на одном месте, так что остается им лишь одно: смотреть на то, что оказывается у них перед глазами. И голову даже повернуть, прикованные, они не в состоянии. Один проблеск света, правда, доходит до них – это отблески огня, который пылает высоко и далеко (тоже, конечно, у них за спиной). Между огнем и узниками (также у них за спиной) сверху проходит дорога, вдоль которой –

¹ Учение Платона об истине / пер. М. Хайдеггер. Текст был впервые прочитан в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 (университет Фрейбурга). Впервые опубликован в издании: Geistige Überlieferung. Berlin, 1942 (2). S. 96–124. Включен в сборник «Путевые знаки» (1967). Перевод Биbihина. <http://www.twirpx.com/file/653211/> 11. 07.16.

представь и это себе – построена низкая стена, подобно тем загородкам, которыми скоморохи отгораживаются от людей, чтобы через них издали показывать свои штучки.

– Я вижу это, – сказал он.

Теперь сообразно этому представь, что ты видишь, как вдоль этой стенки люди проносят всяческую утварь, которая выступает над стенкой: статуи, а также другие каменные и деревянные изображения чаще человеческие. И поскольку ничего другого не приходится ждать, некоторые из проносящих вверху эту утварь беседуют, другие проходят молча.

– Странную картину изобразил ты здесь, и странных узников, – сказал он.

Но они совсем похожи на нас, людей, – возразил я, – А что ты думаешь? Такого рода люди с самого начала, будь то от самих себя, будь то друг от друга, ничего другого в глаза не видели, кроме теней, которые (постоянно) сияние очага отбрасывает на возвышающуюся над ними стену пещеры.

– А как же иначе должно быть, – сказал он, – если они принуждены держать голову неподвижно, и так всю свою жизнь? Что же видят они от проносимых (за их спиной) вещей? Разве не всего лишь это (т.е. тени)?

– Действительно.

Далее, если бы они были в состоянии заговорить друг с другом и обсудить увиденное, – не уверен ли ты, что они стали бы то, что сами они видят, почитать за сущее?

– Они были бы к этому принуждены.

А как же дальше, – если бы в этой темнице было еще и эхо от возвышающейся перед ними стены, на которую только и смотрели они постоянно? Всякий раз, когда один из тех, что проходили за узниками (и проносили вещи), позволял бы себе что-то произнести, – не уверен ли ты, пожалуй, что они не что иное приняли бы за говорящее, как вереницей тянущиеся перед ними тени?

– Ничто иное, клянусь Зевсом, – сказал он.

И уже, разумеется, – продолжал я, – не что иное, как тени от всяческой утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое.

– Это было бы совершенно неизбежно, – сказал он.

Итак, вслед за этим, – продолжал я, – представь себе такое происшествие: будто бы узники освободились от оков и тем самым враз исцелились от этого неразумения, – подумай, какого же рода должно быть это неразумение, если случилось бы с узниками следующее. Коль скоро один кто-то, раскованный, был бы принужден внезапно подняться, поверачивать шею, тронуться с места и взглянуть против света, (то) это (каждый раз) причиняло бы ему боль и он был бы не в состоянии посмотреть на какую-либо вещь из-за этого сверкания, ибо до сих пор он

видел тени. (Если бы все это с ним произошло), что, по-твоему, сказал бы он, когда кто-то открыл бы ему, что до сих пор он видел (лишь) настоящие вещи, теперь же он ближе подходит к сущему и, следовательно, он обращается уже к более сущему, а поэтому более правильно смотрит? И если бы кто-то также показал ему (тогда) каждую из проносимых мимо вещей и принудил бы его ответить на вопрос, что это такое, – то не уверен ли ты, что он ничего не знал и не ведал бы и, более того, он счел бы, что прежде (собственными глазами) виденное было несокрытое, чем теперь (кем-то другим ему) показанное?

– Непременно, разумеется, – сказал он.

И когда кто-то принудил бы его смотреть на сияние огня, разве не было бы больно его глазам и не предпочел бы он отвернуться и прибегнуть (обратно) к тому, смотреть на что было в его силах, – и не решил бы он поэтому, что то (ему уже во всяком случае видимое) на самом деле яснее, чем то, что ему показывают теперь.

– Это так, – сказал он.

Но если бы теперь, – продолжал я, – его (освобожденного от оков) кто-то силой уволок бы прочь оттуда через тернистый в крутой выход пещеры, не отпуская от себя, пока не выволок бы его на свет солнца, – то не испытал бы этот, таким образом выволоченный человек, боль и возмущение при этом? Блеск переполнил бы его глаза и, попав на свет солнца, неужели он был бы в состоянии увидеть хоть что-то из того, что теперь открывается ему как несокрытое?

– Никоим образом он не был бы в состоянии сделать это, – сказал он, – по крайней мере не вдруг.

Очевидно, я полагаю, понадобилась бы какая-то привычка, чтобы, раз уже пришлось ему туда выбраться, научиться охватывать глазами то, что стоит наверху (вне пещеры в свете солнца). И (вживаясь таким образом) он прежде всего смог бы смотреть на тончайшие тени, а затем на отраженный в воде облик человека и прочих вещей; впоследствии же он стал бы тогда сами эти вещи (сущее вместо ослабленного отражения) воспринимать взором. А от круга этих вещей он, пожалуй, осмелился бы поднять взор на то, что расположено на своде небес и на самый этот свод, причем поначалу ему легче было бы смотреть ночью на свет звезд и луны, нежели днем на солнце и его сияние.

– Разумеется.

А в конце концов, я уверен, он почувствовал бы способность взглянуть на самое солнце, а не только на его отражение в воде или в чем-то еще, где оно могло бы вспыхнуть, – нет, на самое солнце, как оно есть, само по себе, на свойственном ему месте, чтобы разглядеть, каковы его свойства.

– Это непременно произошло бы, – сказал он.

И затем, оставив все это позади, он смог бы уже заключить о нем (о солнце), что это именно оно и обеспечивает времена года и распоряжается

целым годом, да и всем, что есть в этой (теперь) видимой области (солнечного света), и даже что оно (солнце) есть также причина всего того, что те (кто пребывает в пещере) известным образом имеют перед собой.

– Очевидно, – сказал он, – что тот добрался бы и до этого (до солнца и того, что стоит в его свете), после того как он превзошел бы то (что есть лишь отражение или тень). Так что же? Вспоминая о первом жилище, о там задававшем меру «знания» и о заключенных тогда вместе с ним людях, разве не стал бы он, по-твоему, почитать себя счастливым благодаря (происшедшей) перемене, а о тех же, напротив, сожалеть?

– Очень даже.

Хорошо; а если бы (у людей) на прежнем местопребывании (т.е. в пещере) были учреждены известные почести и похвальные речи для того, кто острее всех воспринимает проходящее (что случается ежедневно) зрительно, а затем лучше всех запоминает, что обычно проносятся раньше другого, а что одновременно, и поэтому способен предсказывать, что может появиться в ближайшем будущем, – не думаешь ли ты, что он (вышедший из пещеры) ощутил бы потребность (именно теперь) вступить в соревнование с теми (в пещере), кто у них состоит в почете и в силе, – или же он предпочтет принять скорее на свой счет то, что сказано у Гомера: «Живя у земли (на поверхности), чужому, несостоятельному мужу служить за поденную плату», – и, вообще, не захочет ли он скорее вытерпеть что угодно, нежели толкаться в том (для пещеры значительном) почете и быть человеком по тому способу?

– Я уверен, – сказал он, – все что угодно он стал бы терпеливо переносить скорее, чем быть человеком по тому (для пещеры соответствующему) способу.

А теперь поразмысли также и над этим, – продолжал я. – Если такого рода вышедший из пещеры человек спустится обратно и усядется на то же самое место, – то, как только он придет от солнца, не заполнятся ли глаза его мраком?

– Безусловно, и даже очень, – сказал он.

Если же теперь он снова будет должен вместе с постоянно прикованными там людьми заниматься составлением и утверждением воззрений на тени, то, пока глаза его еще слабы и прежде чем он приспособит их снова, на что потребуются немалое время определенного вживания, не заслужит ли он тогда там, внизу, насмешек и не дадут ли ему понять, что он совершал восхождение лишь для того, чтобы вернуться (в пещеру) с испорченными глазами, и что поэтому вовсе не стоит предпринимать пути наверх? И не станут ли они каждого, кто приложит руку к их освобождению от оков и выведению наверх – если только им представится возможность захватить и убить его, – действительно убивать?

– Наверное, – сказал он».

АРИСТОТЕЛЬ

384–322 гг. до н.э.

Из трактата «О душе»¹

<...> А теперь... попытаемся выяснить, что такое душа и каково ее самое общее определение.

Итак, под сущностью мы разумеем один из родов, сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же – энтелехия, и именно в двояком смысле – в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания.

По-видимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие – нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом. Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т.е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же – с обладанием, но без действия. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа – покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что общее всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того,

¹ Приводится по изданию: Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. Т. I. – М., 1976. – С. 394–396.

материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма, а это – суть бытия такого–то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форме такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части, так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему.

Но живое в возможности – это не то, что лишено: души, а то, что ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности. Поэтому, как раскалывание [для топора] и видение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая–либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого–либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна.

Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа. <...>

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

354–430

ИСПОВЕДЬ¹. Фрагмент

II

2. Меня увлекали театральные Зрелища, они были полны изображениями моих несчастий и служили разжигой моему огню. Почему человек хочет печалиться при виде горестных и трагических событий, испытать которые он сам отнюдь не желает? И тем не менее он, как зри-

¹ Приводится по изданию: Августин (Блаженный) Аврелий. Исповедь. – М.: Дарь, 2007. – С. 120–135.

тель, хочет испытывать печаль, и сама эта печаль для него наслаждение. Удивительное безумие! Человек тем больше волнуется в театре, чем меньше он сам застрахован от подобных переживаний, но когда он мучится сам за себя, это называется обычно страданием; когда мучится вместе с другими – состраданием. Но как можно сострадать вымыслам на сцене? Слушателя ведь не зовут на помощь; его приглашают только печалиться, и он тем благосклоннее к автору этих вымыслов, чем больше печалится. И если старинные или вымышленные бедствия представлены так, что зритель не испытывает печали, то он уходит, зевая и бранясь; если же его заставили печалиться, то он сидит, поглощенный зрелищем, и радуется.

3. Слезы, следовательно, и печали любезны? Каждый человек, конечно, хочет радоваться. Страдать никому не хочется, но хочется быть сострадательным, а так как нельзя сострадать, не печалясь, то не это ли и есть единственная причина, почему печаль любезна? Сострадание вытекает из источника дружбы. Но куда он идет? Куда течет? Зачем впадает он в поток кипящей смолы, в свирепый водоворот черных страстей, где сам, по собственному выбору, меняется, утрачивает свою небесную ясность, забывает о ней. Итак, прочь сострадание? Ни в коем случае! да будут печали иногда любезны. Берегись, однако, скверны, душа моя, ты, находящаяся под покровом Бога отцов наших, достохвального и превозносимого во все века; берегись скверны. И теперь я доступен состраданию, но тогда, в театре, я радовался вместе с влюбленными, когда они наслаждались в позоре, хотя все это было только вымыслом и театральной игрой. Когда же они теряли друг друга, я огорчался вместе с ними, как бы сострадав им, и в обоих случаях наслаждался, однако. Теперь я больше жалею человека, радующегося на позор себе, чем того, кто вообразил, что жестоко страдает, лишившись губительного наслаждения и утратив жалкое счастье. Это, конечно, настоящее сострадание, но при нем печаль не доставляет удовольствия. Хотя человека, опечаленного чужим несчастьем, одобряют за эту службу любви, но, по-настоящему милосердный, он предпочел бы не иметь причины для своей печали. Если существует зложелательная благожелательность – что невозможно, – тогда и человек, исполненный искреннего и настоящего сострадания, мог бы пожелать, чтобы были страдальцы, которым бы он сострадал. Бывает, следовательно, скорбь, заслуживающая одобрения; нет ни одной заслуживающей любви. Господи Боже, любящий души, Твое сострадание неизмеримо чище нашего и неизменнее именно потому, что никакая печаль не может уязвить Тебя. «А кто способен к этому»?

4. Но я тогда, несчастный, любил печалиться и искал поводов для печали: игра актера, изображавшего на подмостках чужое, вымышленное горе, больше мне нравилась и сильнее меня захватывала, если вызывала слезы. Что же удивительного, если я, несчастная овца, отбившаяся от Твоего стада, не терпящая охраны Твоей, опаршивел мерзкой паршой? Потому-то и была мила мне печаль, – не та, которая проникает до глубины

души: мне ведь не нравилось терпеть то, на что я любил смотреть – рассказ о вымышленных страданиях как бы скреб мою кожу, и как от расчесывания ногтями, начиналось воспаление и отвратительная гнойная опухоль. Такова была жизнь моя, Господи: жизнью ли была она?

III

5. И надо мною, окружая меня, витало далекое и верное милосердие Твое. Гноем какой неправды не был я покрыт! Кошунственным было любопытство мое: покинул я Тебя и дошел до бездны неверности, до обманчивого угождения демонам, в жертву которым приносил злые дела свои. И за каждое из них бичевал Ты меня! Я осмелился даже во время совершения службы Твоей в церковных стенах гореть желанием и улаживать дело, верным доходом, с которого была смерть: за это поразил Ты меня тяжел наказанием, но оно было ничем сравнительно с виною моей. О ты, великий в милосердии своем, Господь мой, прибежище мое от грозных опасностей, среди которых бродил я, в гордой самоуверенности далеко уходя от Тебя; я любил пути свои, а не Твои, любил свободу, свободу беглого раба.

6. Тянули меня к себе и те занятия, которые считались почтенными: я мечтал о форуме с его тяжбами, где бы я блистал, а меня осыпали бы похвалами тем больше, чем искуснее я лгал. Такова слепота человеческая: слепотою своею люди хвалятся. Я был первым в риторской школе: был полон горделивой радости и дут спесью. Вел я себя, правда, гораздо спокойнее. Господи, Ты знаешь это, и вообще не принимал никакого участия в «опрокидываниях», которыми занимались «совратители» (это зловещее дьявольское имя служило как бы признаком утонченности). Я жил среди них, постыдно стыдясь, что сам не был таким, я бывал с ними, иногда мне было приятно с ними дружить, но поступки их всегда были мне отвратительны. Это было дерзкое преследование честных новичков, которых они сбивали с прямого пути, так себе, забавы ради, в насыщение своей злобной радости. Нет деяния, больше уподобляющегося деяниям дьявольским. Нельзя было назвать их вернее, чем «совратителями». Сначала они были сами, конечно, совращены и развращены, соблазняемые втайне и осмеянные лживыми духами в самой любви своей к осмеянию и лжи.

IV

7. Живя в такой среде, я в тогдашнем моем неустойчивом возрасте изучал книги по красноречию, желая в целях предосудительных и легкомысленных, на радость человеческому тщеславию стать выдающимся оратором. Следуя установление порядку обучения, я дошел до книжки какого-то Цицерона, языку которого удивляюсь все, а сердцу не так. Книга эта увещевает обратиться к философии и называется «Гортензий». Эта вот книга изменила состояние мое, изменила молитвы мои и обратила их к Тебе, Господи, сделала другими прошения и желания

мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении и начал вставать, чтобы вернуться к Тебе. Не для того, чтобы отточить свой язык (за это, по-видимому, платил я материнскими деньгами в своем девятнадцатилетнем возрасте; отец мой умер за два года до этого), не для того, чтобы отточить язык взялся я за эту книгу: она учила меня не тому, как говорить, а тому, что говорить.

8. Как горел я. Господи, как горел я улететь к Тебе от всего земного. Я не понимал, что Ты делаешь со мною. «У Тебя ведь мудрость». Любовь к мудрости по-гречески называется философией; эту любовь зажгло во мне это сочинение. Есть люди, которые вводят в заблуждение философией, которые «прикрашивают и прихорашивают свои ошибки этим великим, ласковыми честным именем; почти все такие философы, современные автору и жившие до него, отмечены в этой книге и изболочены. Тут явно спасительное предупреждение, сделанное Духом Твоим через Твоего верного и благочестивого раба: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустыми обольщениями по преданию человеческому, по стихиям «мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно». В то время, Ты знаешь это, Свет моего сердца, мне не были еще известны эти слова апостола, и тем не менее я наслаждался этой книгой потому, что она увещевала меня любить не ту или другую философскую школу, а самую мудрость, какова бы она ни была; поощряла любить ее, искать, добиваться, овладеть ею и крепко прильнуть к ней. Эта речь зажгла меня, я весь горел, и мой пыл ослабляло только одно: там не было имени Христа, а это имя по милосердию Твоему, Господи, это имя Спасителя моего. Твоего Сына, впитал я с молоком матери: оно глубоко запало в мое детское сердце, и все произведения, где этого имени не было, пусть художественные, отделанные и полные истины, не захватывали меня целиком.

V

9. Итак, я решил внимательно заняться Священным Писанием и посмотреть, что это такое. И вот я вижу нечто для гордецов непонятное, для детей темное; здание, окутанное тайной, с низким входом; оно становится тем выше, чем дальше ты продвигаешься. Я не был в состоянии ни войти в него, ни наклонить голову, чтобы продвигаться дальше. Эти слова мои не соответствуют тому чувству, которое я испытал, взявшись за Писание: оно показалось мне недостойным даже сравнения с достоинством цицеронова стиля. Моя кичливость не мирилась с его простотой; мое остроумие не проникало в его сердцевину. Оно обладает как раз свойством раскрываться по мере того, как растет ребенок-читатель, но я презирал ребяческое состояние, и надутый спесью, казался себе взрослым.

VI

10. Так и попал я в среду людей, горделиво бредящих, слишком преданных плоти и болтливых. Речи их были сетями дьявольскими,

птичьим клеем, состряпанным из смеси слогов, составляющих имена: Твое, Господа Иисуса Христа и Параклета, Утешителя нашего, Духа Святого. Эти имена не сходили у них с языка, оставаясь только словесным звоном и шумом: истина не жила у них в сердце. Они твердили: «истина, истина» и много твердили мне о ней, но ее нигде у них не было. Они ложно учили не только о Тебе, который есть воистину Истина, но и об элементах мира, созданного Тобой; а мне следовало бы бросить даже тех философов, которые говорят об этом правильно, из любви к Тебе, Отец мой, высшее благо, краса всего прекрасного. О Истина, Истина! из самой глубины души своей, уже тогда я вздыхал по Тебе, и они постоянно звонили мне о Тебе, на разные лады, и словах, оставшихся только словами, и в грудах толстых книг! Это были блюда, в которых мне, алчущему Тебя, подносили вместо Тебя солнце и луну, прекрасные создания Твои, но только создания Твои, не Тебя Самого, и даже не первые создания Твои, первенство принадлежит духовным созданиям Твоим., а не этим телесным, хотя они и светлы и находятся на небе. Я алкал и жаждал, однако, и не их, первенствующих, а Тебя Самого, Истина, в которой «нет изменения, и ни тени перемены». Передо мною продолжали ставить эти блюда со сверкающими призраками; лучше было, конечно, любить это солнце, существующее в действительности для нашего глаза, чем эти выдумки для души, обманутой глазами. И, однако, я ел эту пищу, думал, что Ты здесь: без удовольствия, правда, потому что я не чувствовал у себя на языке подлинного вкуса Твоего: Тебя не было в этих пустых измышлениях, и я от них не насыщался, а больше истощался. Еда во сне совершенно напоминает еду, которую ешь, бодрствуя, но она не питает спящих, потому что они спят. Эти вымыслы ничем не напоминали Тебя, такого, какой сейчас говорил мне: это были призраки, те мнимые тела, подлиннее которых эти настоящие тела, которые мы видим нашим плотским зрением как на небе, так и на земле; их видят животные и птицы, и с ними вместе и мы их видим. Они подлиннее, чем образы их, составленные нами. И опять-таки эти образы подлиннее предположений, которые мы, исходя из них, начинаем строить о других телах, больших и бесконечных, но вообще не существующих. Я питался тогда этими бреднями и не мог напиться. А Ты, любовь моя, в Котором немощь моя становится силой, Ты – не эти тела, которые мы видим, хотя они и на небе, и не те, которых мы там не видим, ибо Ты создал те и другие и не считаешь их среди высших Твоих созданий. Насколько же Ты далек от тех моих призраков, от тех призрачных тел, которых вообще не существует. Подлиннее их созданные нами образы существующих тел, а подлиннее этих образов сами тела, и однако они – не Ты, и Ты даже не душа, оживляющая тела, которая лучше и подлиннее тел. Ты жизнь душ, жизнь жизни, сама себя животворяющая и неизменная, жизнь души моей.

Раздел 3. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В XVI–XVIII веках начался период развития философии, который принято называть философией Нового времени. Новое Время характеризуется тем, что в этот период в европейской истории наступает эпоха великих географических открытий, развития торговли, транспортной системы, мореплавания. Новые социальные связи формируют новые привычки и потребности, социальный уклад Европы, новую жизненную позицию, связанную с интересом к изменениям, усовершенствованиям, путешествиям, науке, изобретательству и вообще к активной жизни. Познание становится центральной проблемой философии, а сам этот период в развитии философии приобрел гносеоцентристский характер (от греческого «gnosis» – знание, познание). Основными направлениями философии Нового времени были: 1. *Рационализм* (от латинского «ratio» – разум), где главным источником знания считается разум, то есть умозаключения, идеи, мысли и понятия (Декарт, Спиноза, Лейбниц). 2. *Эмпиризм* (от греческого «emprigía» – опыт), который утверждает, что все знания возникают из опыта и наблюдений. (Бэкон, Гоббс, Локк).

Немецкая классическая философия – период развития европейской философии, охватывающий период с 80-х гг. XVIII в. по 1831 г. (смерть Гегеля). Несмотря на сравнительно небольшую длительность, этот этап можно считать определенной вершиной развития классических форм мышления, представленной четырьмя крупнейшими философами – И. Кантом (1724–1804), И.Г. Фихте (1762–1814), Ф.В.Й. Шеллингом (1775–1854) и Г.В.Ф. Гегелем (1770–1831).

Иммануил Кант разработал последовательную философскую систему, в которой попытался дать ответы на кардинальные вопросы человеческого бытия: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». По его мнению, всякое знание начинается с опыта, но им не ограничивается. Некоторые же знания порождаются самой познавательной способностью человека и являются допытными, априорными. Такое понимание философии И. Кант связывал с преодолением ряда трудностей, обусловленных ограниченностью теоретического познания. Эта ограниченность есть следствие того, что мир поделен на доступные знанию «явления» (феномены) и непознаваемые «вещи в себе» (ноумены). Противоречивость познания в самой сущности мышления, в его невозможности охватить мир в целом без опоры на чувственное созерцание. Тем не менее, наличие трудностей не есть свидетельство невозможности познания в философии вообще – оно возмож-

но, но с точки зрения И. Канта, как критика достоверности познания, установления его границ.

Для Г. Гегеля духовная культура человечества предстает в ее закономерном развитии как постепенное выявление творческих сил «мирового разума». Духовное развитие индивида воспроизводит стадии самопознания «мирового духа», начиная с момента наименования чувственно-данных «вещей» и заканчивая «абсолютным знанием» – знанием форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития. У Гегеля процесс познания превращен в самопознание абсолютного разума (идеи), который постигает свое собственное содержание. Именно поэтому развитие действительности у него предстает как диалектически-противоречивый процесс, в котором диалектика понятий определяет диалектику вещей.

Иммануил Кант (1724–1804) немецкий философ, основатель «критицизма» и «немецкой классической философии»; профессор университета в Кенигсберге, иностранный почетный член Петербургской АН (1794).

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

1533–1592

«Опыты»¹. Фрагмент

<...> Душа, ставшая вместилищем философии, непременно наполнит здоровьем и телом. Царящие в ней покой и довольство она не может не излучать вовне; точно так же она изменит по своему образу и подобию нашу внешность, придав ей исполненную достоинства гордость, веселость и живость, выражение удовлетворенности и добродушия. Отличительный признак мудрости – это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность. Это *baroco* и *baralipton*² марают и прокапчивают своих почитателей, а вовсе не она; впрочем, она известна им лишь понаслышке. В самом деле, это она успокаивает душевные бури, научает сносить с улыбкой болезни и голод не при помощи каких-то воображаемых эпициклов, но опираясь на вполне осязательные, естественные доводы разума. Ее конечная цель – добродетель, которая пребывает вовсе не где-то, как утверждают схоластики, на вершине крутой, отвесной и неприступной горы. Те, кому доводилось приблизиться к добродетели, утверждают, напротив, что она

¹ Приводится по изданию: Монтень М. Опыты: в 3 кн. / пер. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Бернштейна. – 2-е изд. – М., 1979–1980. Кн. 1. С. 150–151; Кн. 2. С. 387–388; Кн. 3. С. 158–161, 194–198;

² *baroco*, *baralipton* – термины схоластической логики.

обитает на прелестном, плодородном и цветущем плоскогорье, откуда отчетливо видит все находящееся под нею; достигнуть ее может, однако, лишь тот, кому известно место ее обитания; к ней ведут тенистые тропы, пролегающие среди поросших травой и цветами лужаек, по пологому, удобному для подъема и гладкому, как своды небесные, склону. Но так как тем мнимым философам, о которых я говорю, не удалось познакомиться с этой высшею добродетелью, прекрасной, торжествующей, любвеобильной, кроткой, но, вместе с тем, и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету, имеющей своим путеводителем природу, а спутниками – счастье и наслаждение, то, по своей слабости, они придумали этот глупый и ни на что не похожий образ: унылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель, и водрузили ее на уединенной скале, среди терниев, превратив ее в пугало, устрашающее род человеческий. <...>

<...> Мы забываем себе голову отвлеченностями и рассуждениями о всеобщих причинах и следствиях, отлично обходящихся и без нас, и оставляем в стороне наши дела и самого Мишеля, который нам как–никак ближе, чем всякий другой. Теперь я чаще всего сижу безвыездно у себя дома, и я был бы доволен, если бы тут мне нравилось больше, чем где бы то ни было.

*Sit meae sedes utinam senectae, Sit modus lasso maris, et viarum Militiaeque*¹.

Не знаю, выпадет ли это на мою долю. Я был бы доволен, если бы покойный отец взамен какой-нибудь части наследства оставил мне после себя такую же страстную любовь к своему хозяйству, какую на старости лет питал к нему сам. Он был по-настоящему счастлив, ибо соразмерял свои желания с дарованными ему судьбою возможностями и умел радоваться тому, что имел. Сколько бы философия, занимающаяся общественными вопросами, ни обвиняла мое занятие в низости и бесплодности, может статься, и мне оно когда-нибудь так же полюбится, как ему. Я держусь того мнения, что наиболее достойная деятельность – это служить обществу и приносить пользу многим. *Fructus enim ingenii et virtutis omnisque praestantiae turn maximus accipitur, cum in proximum quemque confertur*². Что до меня, то я отступаю от этого, частью сознательно (ибо, хорошо понимая, сколь великое бремя возлагает деятельность подобного рода, я так же хорошо понимаю, сколь ничтожные силы я мог бы к ней приложить; ведь даже Платон, величайший мастер во всем, касающемся политического устройства, – и он не преминул от нее уклониться), частью по трусости. Я довольствуюсь тем, что наслаждаюсь окружающим миром, не утруждая себя за-

¹ О если бы нашлось место, где бы я мог провести мою старость, о если бы мне, уставшему от моря, странствий и войн, обрести, наконец, покой! (*лат.*).

² Плоды таланта, доблести и всякого нашего дарования кажутся нам наиболее сладкими, когда они приносят пользу кому-либо из близких (*лат.*).

ботой о нем; я живу жизнью, которая всего-навсего лишь извинительна и лишь не в тягость ни мне, ни другим.

Никто с большей охотой не подчинился бы воле какого-нибудь постороннего человека и не вручил бы себя его попечению, чем это сделал бы я, когда бы располагал таким человеком. И одно из моих теперешних чаяний состоит в том, чтобы отыскать себе зятя, который смог бы покоить мои старые годы и убаюкивать их и которому я передал бы полную власть над моим имуществом, чтобы он им управлял, и им пользовался, и делал то, что я делаю, и извлекал из него, без моего участия, доходы, какие я извлекаю, при условии, что он приложит ко всему этому душу поистине признательную и дружественную. Но о чем толковать? Мы живем в мире, где честность даже в собственных детях – вещь неслыханная. <...>

На протяжении восемнадцати лет я управляю моим имуществом и за все это время не смог заставить себя ознакомиться ни с документами на владение им, ни с важнейшими из моих дел, знать которые и позаботиться о которых мне крайне необходимо. И причина этого не в философском презрении к благам земным и преходящим; я вовсе не отличаюсь настолько возвышенным вкусом и ценю их, самое малое, по их действительной стоимости; нет, причина тут в лени и нерадивости, непростительных и ребяческих. Чего бы я только ни сделал, лишь бы уклониться от чтения какого-нибудь контракта, лишь бы не рыться в пыльных бумагах, я, раб своего ремесла, или, еще того хуже, в чужих бумагах, чем занимается столько людей, получая за это вознаграждение. Единственное, что я нахожу поистине дорого стоящим, – это заботы и труд, и я жажду лишь одного: окончательно облениться и проникнуться ко всему равнодушием. <...>

Я говорю лишь о моих вкусах; вместе с тем я очень хорошо знаю, сколько развлечений и удовольствий доставляет иным натурам мирное, преуспевающее, отлично налаженное хозяйство; я вовсе не хочу объяснять мои промахи и неприятности в деятельности этого рода существом самого дела, как не хочу и спорить с Платоном, полагающим, что самое счастливое занятие человека – это праведно делать свои дела. <...>

К чему эти высоко взнесенные вершины философии, если ни одному человеческому существу все равно до них не добраться, и к чему эти правила, которым не подчиняются наши обычаи и которые людям не по плечу? Я часто вижу, как нам предлагают такие образцы жизни, следовать которым не имеют ни малейшей надежды – и, что еще хуже, охоты – ни тот, кто их предлагает, ни его слушатели. От того же листа бумаги, на котором он только что начертал обвинительный приговор по делу о прелюбодеянии, судья отрывает клочок, чтобы написать любовное письмо жене своего сотоварища, и та, к кому вы придете, чтобы насладиться с нею запретной любовью, вскоре затем, в вашем же присутствии, обрушится на точно такие же преступления какой-нибудь из своих товаров, да еще с

таким возмущением, что куда до нее самой Порции¹. И такой–то осуждает на смерть за преступления, которые считает в душе не более чем проступками. В моей юности мне довелось видеть, как некий дворянин в одно и то же мгновение протянул народу одной рукой стихи, выдающиеся как своей прелестью, так и распушенностью, а другою – самое горячее обличение в безбожии и разврате, какого уже давно не доводилось выслушивать миру.

Таковы люди. Законам и заповедям предоставляется жить своей жизнью, мы же живем своею; и не только вследствие развращенности нравов, но зачастую и потому, что придерживаемся других взглядов и смотрим на вещи иными глазами. Послушайте какое-нибудь философское рассуждение – богатство мысли, красноречие, точность высказываний потрясают ваш ум и захватывают вас, но в нем вы не обнаружите ничего такого, что бы всколыхнуло или хотя бы затронуло вашу совесть, – ведь обращаются не к ней. Разве не так? Аристон говорил, что и баня и урок – бесполезны, если они не смывают грязи и после них человек не становится чище. Отчего же! Можно грызть и самую кость, но сначала из нее следует высосать мозг: ведь и мы, лишь влив в себя доброе вино из превосходного кубка, принимаемся рассматривать вычеканенный на нем рисунок и судить о работе мастера. <...>

Было бы желательно установить более разумное соотношение между требуемым и выполнимым; ведь цель, достигнуть которой невозможно, и поставлена, очевидно, неправильно. Нет ни одного честного человека, который, сопоставив свои поступки и мысли с велениями законов, не пришел бы к выводу, что на протяжении своей жизни он добрый десяток раз заслуживал виселицы, и это относится даже к тем, карать и казнить которых было бы и очень жалко, принимая во внимание приносимую ими пользу, и крайне несправедливо.

*Olle, quid ad te De cute quid facial Ше, vel ilia sua?*²

А иной, может статься, и не нарушает законов, и все же недостоин похвалы за свои добродетели, и философия поступила бы вполне справедливо, если бы его как следует высекла. Взаимоотношения тут крайне сложные и запутанные. Мы не можем и помышлять о том, чтобы считать себя порядочными людьми, если станем исходить из законов, установленных для нас Господом Богом; мы не можем притязать на это и исходя из наших законов. Человеческое благоразумие еще никогда не поднималось до такой высоты, которую оно себе предписало; а если бы оно ее и достигло, то предписало бы себе нечто высшее, к чему бы всегда тянулось и чего жаждало; вот до чего наша сущность враждебна всякой устойчивости.

¹ Порция – добродетельная жена Юния Брута (I в. до н.э.).

² Что тебе, Олл, до того, как поступили со своей кожей такой-то или такая-то? (лат.).

Человек сам себя заставляет впадать в прегрешения. Отнюдь не умно выкраивать для себя обязанности не по своей мерке, а по мерке кого-то другого. Кому же предписывает он то, что по его же собственному разумению никому не под силу? И неужели он творит нечто неправо, если не совершает того, чего не в состоянии совершить?

Законы обрекают нас на невозможность выполнять их веления, и они же судят нас за невыполнение этих велений.

Если безобразная наша свобода выказывать себя с разных сторон – действовать по-одному, рассуждать по-другому – и прощительна, на худой конец, тем, кто говорит о чем угодно, но только не о себе, то для тех, кто говорит исключительно о себе, как я, она решительно недопустима; моему перу подобает быть столь же твердым, как тверда моя поступь. Общественная жизнь должна отражать жизнь отдельных людей. Добродетели Катона были для его века чрезмерно суровыми, и, берясь наставлять других, как человек, предназначенный для служения обществу, он мог бы сказать себе, что его справедливость если и не окончательно несправедлива, то по меньшей мере слишком суетна и несвоевременна. И мои нравы, которые отличаются от общепринятых всего на какой-нибудь волосок, нередко восстанавливают меня против моего века и препятствуют моему сближению с ним. Не знаю, обоснована ли моя неприязнь к обществу, в котором я должен вращаться, но зато я очень хорошо знаю, насколько с моей стороны было бы необоснованно жаловаться на то, что оно относится ко мне неприязненнее, чем я к нему.

Добродетель, потребная для руководства мирскими делами, есть добродетель с выпуклостями, выемками и изгибами, чтобы ее можно было прикладывать и пригонять к человеческим слабостям, добродетель не бесприемная и не безыскусственная, не прямая, не беспорочная, не устойчивая, не незапятнанная. Одного из наших королей упрекают за то, что он слишком бесхитростно следовал добрым и праведным увещаниям своего исповедника. Государственные дела требуют более смелой морали:

exeat aula Qui vult esse pius.

Как-то раз я попытался руководствоваться при исполнении моих служебных обязанностей воззрениями и набором жизненных правил – строгих, необычных, жестких и беспорочных, придуманных мною в моем углу или привитых мне моим воспитанием, которые я применяю в моей частной жизни если не без некоторых затруднений, то все же уверенно; короче говоря, я попытался руководствоваться добродетелью отвлеченной и весьма ревностной. И что же! Я обнаружил, что мои правила совершенно неприемлемы и, больше того, даже опасны. Кто затесывается в толпу, тому бывает необходимо пригнуться, прижать к своему телу локти, податься назад или, напротив, вперед, даже уклониться от прямого пути в зависимости от того, с чем он столкнется; »ему приходится жить не столько

по своему вкусу, сколько по вкусу других, не столько в соответствии со своими намерениями, сколько в соответствии с намерениями других, в зависимости от времени, от воли людей, в зависимости от положения дел.

Платон говорит, что кому удастся отойти от общественных дел, не замавав себя самым отвратительным образом, тот, можно сказать, чудом спасается. И он же говорит, что, веля своему философу стать во главе государства, он имеет в виду не какое-нибудь развращенное государство вроде Афин – и тем более вроде нашего, в котором сама мудрость, и та потеряла бы голову. Ведь и растение, пересаженное в совершенно непривычную и непригодную для него почву, скорее само приспособляется к ней, чем приспособляет ее к себе.

Я чувствую, что если бы мне пришлось полностью отдаться подобным занятиям, я был бы вынужден во многом изменить себя и ко многому примениться. Даже если бы я смог это сделать (а почему бы и нет, будь только у меня достаточно времени и старания), я бы ни за что этого не захотел; небольшого опыта, который я имею в этих делах, оказалось достаточно, чтобы я проникся к ним отвращением. Правда, я ощущаю, как в душе у меня копошатся смутные искушения, порождаемые во мне честолюбием, но я одергиваю себя и не даю им над собой воли.

Меня не призывают к подобной деятельности, и я нисколько этим не огорчаюсь. Свободолюбие и приверженность к праздности – мои основные свойства, а эти свойства совершенно несовместимы с упомянутым занятием.

Мы не умеем распознавать человеческие способности; их оттенки и их границы с трудом поддаются определению и едва уловимы. На основании пригодности кого-либо к частной жизни заключать о его пригодности к исполнению служебных обязанностей – значит делать ошибочное заключение; такой-то прекрасно себя ведет, но он не умеет вести за собой других, такой-то творит «Опыты», но не очень-то горазд на дела; такой-то отлично руководит осадой, но не мог бы руководить сражением в поле; такой-то превосходно рассуждает в частной беседе, но он плохо говорил бы перед народом или перед лицом государя. И если кто-нибудь отлично справляется с тем-то и тем-то, то это говорит скорее всего о том, что с чем-либо другим ему, пожалуй, не справиться. Я нахожу, что души возвышенные не меньше способны на низменные дела, чем низкие – на возвышенные. <...>

<...> Узы, которые должны связывать наш разум и нашу волю и которые должны укреплять нашу душу и соединять ее с нашим Творцом, такие узы должны покоиться не на человеческих суждениях, доводах и страстях, а на божественном и сверхъестественном основании; они должны покоиться на авторитете Бога и Его благодати: это их единственная форма, единственный облик, единственный свет. Так как вера управляет и руководит нашим сердцем и нашей душой, то естественно, что она застав-

ляет служить себе и все другие наши способности, в зависимости от их важности. Поэтому нет ничего невероятного в том, что на всей вселенной лежит некий отпечаток руки этого великого Ваятеля и что в земных вещах есть некий образ, до известной степени схожий с создавшим и сформировавшим их Творцом. Он наложил на эти возвышенные творения печать своей божественности, и только по неразумению нашему мы не в состоянии ее обнаружить. Он сам заявляет нам об этом, говоря, что «эти невидимые дела Его раскрываются нам через дела видимые». Раймунд Сабундский потратил немало усилий на изучение этого важного вопроса, и он показывает нам, что нет такого существа на свете, которое отрицало бы своего Творца. Было бы оскорблением Божественной благодати, если бы вселенная не была заодно с нашей верой. Небо, земля, стихии, наши душа и тело – все принимают в этом участие, надо лишь уметь найти способ использовать их. Они сами наставляют нас, когда мы оказываемся в состоянии их понять. В самом деле, наш мир – не что иное, как священный храм, открытый для человека, чтобы он мог созерцать в нем предметы, не созданные смертной рукой, а такие, как солнце, звезды, вода и земля, которые Божественное провидение сотворило доступными чувствам для того, чтобы дать нам представление о вещах, доступных лишь высшему разуму. «Ибо невидимое Его, – как говорит апостол Павел, – вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны».

*Atque adeo faciem coeli non invidet orbi Ipse deus, vultusque suos corpusque
recludit Semper volvendo; seque ipsum inculcat et offeit Ut bene cognosci
possit, doceatque vivendo Qualis eat, doceatque suas attendere leges¹.*

Наши человеческие доводы и рассуждения подобны косной и бесплодной материи; только благодать Божия их образует: она придает им форму и ценность. Подобно тому как добродетельные поступки Сократа или Катона остаются незачтенными и бесполезными, поскольку они не были направлены к определенной цели, поскольку они не знали истинного Бога и не были проникнуты любовью к Творцу всех вещей и повиновением Ему, – точно так же обстоит дело и с нашими взглядами и суждениями: они имеют некое содержание, но остаются неопределенной и бесформенной массой, не просветленной до тех пор, пока очи не соединятся с верой и Божией благодатью. Так как доводы Раймунда Сабундского пронизаны и озарены верой, то она делает их несокрушимыми и убедительными; они могут служить первым вожатым уче-

¹ Сам Бог дозволил миру созерцать небо; вечно вращая его, Он открывает свои лики и тело; и Он запечатлевает и обнаруживает себя самого, чтобы можно было достоверно Его постигать, чтобы научить нас в проявлениях жизни распознавать Его поступь и соблюдать Его законы (*лат.*).

ника на этом пути. Его рассуждения до известной степени готовят ученика к восприятию Божией благодати, с помощью которой достигается и в дальнейшем совершенствуется наша вера. Я знаю одного почтенного и весьма образованного человека, который признался мне, что он выбрался из заблуждений неверия с помощью доводов Раймунда Сабундского. Если даже лишить эти доводы той веры, которая является их украшением и подтверждением, и принять их просто в качестве чисто человеческих суждений для опровержения тех, кто склонился к чудовищному мраку неверия, то и в этом случае они остаются непоколебленными и настолько убедительными, что им нельзя противопоставить никаких других равноценных доводов. Таким образом, мы можем сказать нашим противникам:

*Si melius quid habes, accerse, vel Imperium fer*¹

либо признайте силу наших доказательств, либо покажите нам какие-нибудь другие более обоснованные и более несокрушимые доводы.
<...>

ФРЕНСИС БЭКОН

1561–1626

*Новый органон*². Фрагмент

Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине, но, если даже вход ей будет дозволен и предоставлен, они снова преградят путь при самом обновлении наук и будут ему препятствовать, если только люди, предостереженные, не вооружатся против них, насколько возможно.

Есть четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид идолами рода, второй – идолами пещеры, третий – идолами площади и четвертый – идолами театра.

Построение понятий и аксиом через истинную индукцию есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы подавить и изгнать идолы. Но и указание идолов весьма полезно. Учение об идолах представляет собой то же для истолкования природы, что и учение об опровержении софизмов – для общепринятой диалектики.

¹ Если есть у тебя нечто лучшее, предложи, если же нет – покоряйся (*лат.*).

² Приводится по изданию: Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М., 1978. – С. 18–20, 22, 23, 24–30.

Идолы рода находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам. Так что дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом или общем мире.

Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, идолами площади. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждаёт разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем идолами театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. Мы говорим это не только о философских системах, которые существуют сейчас или существовали некогда, так как сказки такого рода могли бы быть сложены и составлены во множестве; ведь вообще у весьма различных ошибок бывают почти одни и те же причины. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. Однако о каждом из этих родов идолов следует более подробно и определенно сказать в отдельности, дабы предостеречь разум человека.

Человеческий разум в силу своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время

как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет.

<...>

Разум человека все привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, – потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Каковы бы ни были сила и число фактов, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими, или отводит и отвергает их посредством различений с большим и пагубным предубеждением, чтобы достоверность тех прежних заключений осталась ненарушенной. И потому правильно ответил тот, который, когда ему показали выставленные в храме изображения спасшихся от кораблекрушения принесением обета и при этом добывались ответа, признает ли теперь он могущество богов, спросил в свою очередь: «А где изображения тех, кто погиб, после того как принес обет?». Таково основание почти всех суеверий – в астрологии, в сновидениях, в поверьях, в предсказаниях и тому подобном. Люди, улаживающие себя подобного рода суеютой, отмечают то событие, которое исполнилось, и без внимания проходят мимо того, которое обмануло, хотя последнее бывает гораздо чаще. Еще глубже проникает это зло в философию и в науки. В них то, что раз признано, заражает и подчиняет себе остальное, хотя бы последнее было значительно лучше и тверже. Помимо того, если бы даже и не имели места эти указанные нами пристрастность и суетность, все же уму человеческому постоянно свойственно заблуждение, что он более поддается положительным доводам, чем отрицательным, тогда как по справедливости он должен был бы одинаково относиться к тем и другим; даже более того, в построении всех истинных аксиом большая сила у отрицательного довода.

На разум человеческий больше всего действует то, что сразу и внезапно может его поразить; именно это обыкновенно возбуждает и заполняет воображение. Остальное же он незаметным образом преобразует, представляя его себе таким же, как и то немногое, что владеет его умом. Обращаться же к далеким и разнородным доводам, посредством которых аксиомы испытываются, как бы на огне, ум вообще не склонен и не способен, пока этого не предпишут ему суровые законы и сильная власть.

Жаден разум человеческий. Он не может ни остановиться, ни пребывать в покое, а порывается все дальше. Но тщетно! Поэтому мысль не в состоянии охватить предел и конец мира, но всегда как бы по необходимости представляет что-либо существующим еще далее. Невозможно также мыслить, как вечность дошла до сегодняшнего дня. Ибо обычное мнение, различающее бесконечность в прошлом и бесконечность в будущем, никоим образом несостоятельно, так как отсюда следовало бы, что одна бесконечность больше другой и что бесконечность сокращает-

ся и склоняется к конечному. Из того же бессилия мысли проистекает ухищрение о постоянно делимых линиях. Это бессилие ума ведет к гораздо более вредным результатам в раскрытии причин, ибо, хотя наиболее общие начала в природе должны существовать так, как они были найдены, и в действительности не имеют причин, все же ум человеческий, не зная покоя, и здесь ищет более известного, И вот, стремясь к тому, что дальше, он возвращается к тому, что ближе к нему, а именно к конечным причинам, которые имеют своим источником скорее природу человека, нежели природу Вселенной, и, исходя из этого источника, удивительным образом исказили философию. Но легковесно и невежественно философствует тот, кто ищет причины для всеобщего, равно как и тот, кто не ищет причин низших и подчиненных.

ДЕКАРТ РЕНЕ

1596–1650

Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках¹. Фрагмент

Часть вторая

Основные правила метода

Я находился тогда в Германии, где оказался призванным в связи с войной, не кончившейся там и донныне. Когда я возвращался с коронации императора в армию, начавшаяся зима остановила меня на одной из стоянок, где, лишенный развлекающих меня собеседников и, кроме того, не тревожимый, по счастью, никакими заботами и страстями, я оставался целый день один в теплой комнате, имея полный досуг предаваться размышлениям. Среди них первым было соображение о том, что часто творение, составленное из многих частей и сделанное руками многих мастеров, не столь совершенно, как творение, над которым трудился один человек. Так, мы видим, что здания, задуманные и исполненные одним архитектором, обыкновенно красивее и лучше устроены, чем те, в переделке которых принимали участие многие, пользуясь старыми стенами, построенными для других целей. Точно так же старинные города, разрастаясь с течением времени из небольших посадок и становясь большими городами, обычно столь плохо распланированы по сравнению с городами-крепостями, построенными на равнине по замыслу одного инженера, что, хотя, рассматривая эти здания по отдельности, нередко находишь в них никак не меньше искусства, нежели в зданиях

¹ Приводится по изданию: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 256 – 261, 268 – 273.

крепостей, однако при виде того, как они расположены – здесь маленькое здание, там большое – и как улицы от них становятся искривленными и неравными по длине, можно подумать, что это скорее дело случая, чем разумной воли людей. А если иметь в виду, что тем не менее всегда были должностные лица, обязанные заботиться о том, чтобы частные постройки служили и украшению города, то станет ясным, как нелегко создать что-либо совершенное, имея дело только с чужим творением. Подобным образом я представил себе, что народы, бывшие прежде в полудиком состоянии лишь постепенно цивилизовавшиеся и учреждавшие свои законы только по мере того, как бедствия от совершаемых преступлений и возникавшие жалобы принуждали их к этому, не могут иметь такие же хорошие гражданские порядки, как те, которые соблюдают установления какого-нибудь мудрого законодателя с самого начала своего объединения. Так же очевидно, что истинная религия, заповеди которой установлены самим Богом, должна быть несравненно лучше устроена, чем какая-либо другая. Если же говорить о людских делах, то я полагаю, что Спарта была некогда в столь цветущем состоянии не оттого, что законы ее были хороши каждый в отдельности, ибо некоторые из них были очень странны и даже противоречили добрым нравам, но потому, что все они, будучи составлены одним человеком, направлялись к одной цели. Подобным образом мне пришло в голову, что и науки, заключенные в книгах, по крайней мере те, которые лишены доказательств и доводы которых лишь вероятны, сложившись и мало-помалу разросшись из мнений множества разных лиц, не так близки к истине, как простые рассуждения здравомыслящего человека относительно встречающихся ему вещей. К тому же, думал я, так как все мы были детьми, прежде чем стать взрослыми, и долгое время нами руководили наши желания и наши наставники, часто противоречившие одни другим и, возможно, не всегда советовавшие нам лучшее, то почти невозможно, чтобы суждения наши были так же чисты и основательны, какими бы они были, если бы мы пользовались нашим разумом во всей полноте с самого рождения и руководствовались всегда только им.

Правда, мы не наблюдаем того, чтобы разрушали все дома в городе с единственной целью переделать их и сделать улицы красивее; но мы видим, что многие ломают свои собственные дома, чтобы их перестроить, а иногда и вынуждены это сделать, если фундамент их непрочен и дома могут обрушиться. На этом примере я убедился, что вряд ли разумно отдельному человеку замышлять переустройство государства, изменяя и переворачивая все до основания, чтобы вновь его восстановить, либо затевать преобразование всей совокупности наук или порядка, установленного в школах для их преподавания. Однако, что касается взглядов, воспринятых мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить

их потом лучшими или теми же, но согласованными с требованиями разума. И я твердо уверовал, что этим способом мне удастся прожить свою жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на прежних основаниях и опирался только на те начала, которые воспринял в юности, никогда не подвергая сомнению их истинность. Ибо, хотя я и предвидел в этом разные трудности, они вовсе не были неустранимыми и их нельзя было сравнивать с теми, которые обнаруживаются при малейших преобразованиях, касающихся общественных дел. Эти громады слишком трудно восстанавливать, если они рухнули, трудно даже удержать их от падения, если они расшатаны, и падение их сокрушительно. Далее, что касается их несовершенств, если таковые имеются – в том, что они существуют, нетрудно убедиться по их разнообразию, – то привычка, без сомнения, сильно сгладила их и позволила безболезненно устранить и исправить многое, что нельзя было предусмотреть заранее ни при каком благоразумии. Наконец, почти всегда их несовершенства легче переносятся, чем их перемены. Так, большие дороги, извивающиеся между гор, из-за частой езды мало-помалу становятся настолько гладкими и удобными, что гораздо лучше следовать по ним, чем идти более прямым путем, карабкаясь по скалам и спускаясь в пропасти.

Поэтому я никоим образом не одобряю беспокойного и вздорного нрава тех, кто, не будучи призван ни по рождению, ни по состоянию к управлению общественными делами, неутомимо тщится измыслить какие-нибудь новые преобразования. И если бы я мог подумать, что в этом сочинении есть хоть что-нибудь, на основании чего меня можно подозревать в этом сумасбродстве, я очень огорчился бы, что опубликовал его. Мое намерение никогда не простиралось дальше того, чтобы преобразовывать мои собственные мысли и строить на участке, целиком мне принадлежащем. Из того, что мое произведение мне настолько понравилось, что я решился показать здесь его образец, не следует, что я хотел посоветовать кому-либо ему подражать. У тех, кого Бог наделил своими милостями больше, чем меня, возможно, будут более возвышенные намерения; но я боюсь, не было бы и мое уж слишком смелым для многих. Само решение освободиться от всех принятых на веру мнений не является примером, которому всякий должен следовать. Есть только два вида умов, ни одному из которых мое намерение ни в коей мере не подходит. Во-первых, те, которые, воображая себя умнее, чем они есть на самом деле, не могут удержаться от поспешных суждений и не имеют достаточного терпения, чтобы располагать свои мысли в определенном порядке, поэтому, раз решившись усомниться в воспринятых принципах и уклониться от общей дороги, они никогда не пойдут по стезе, которой следует держаться, чтобы идти прямо, и будут пребывать в заблуждении всю жизнь. Во-вторых, те, которые достаточно разумны и скромны, чтобы считать себя менее способными отличать ис-

тину от лжи, чем другие, у кого они могут поучиться; они должны довольствоваться тем, чтобы следовать мнениям других, не занимаясь собственными поисками лучших мнений.

Да я и сам, конечно, был бы в числе последних, если бы имел всего одного учителя или не знал существовавшего во все времена различия во мнениях ученых. Но я еще на школьной скамье узнал, что нельзя придумать ничего столь странного и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов. Затем во время путешествий я убедился, что люди, имеющие понятия, противоречащие нашим, не являются из-за этого варварами или дикарями и многие из них так же разумны, как и мы, или даже более разумны. Тот же человек, с тем же умом, воспитанный с детства среди французов или немцев, становится иным, чем он был бы, живя среди китайцев или каннибалов. И вплоть до мод в одежде: та же вещь, которая нравилась нам десять лет назад и, может быть, опять понравиться нам менее чем через десять лет, теперь кажется нам странной и смешной. Таким образом, привычка и пример убеждают нас больше, чем какое бы то ни было точное знание. Но при всем том большинство голосов не является доказательством, имеющим какое-нибудь значение для истин, открываемых с некоторым трудом, так как гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ. По этим соображениям я не мог выбрать никого, чьи мнения я должен был бы предпочесть мнениям других, и оказался как бы вынужденным сам стать своим руководителем.

Но как человек, идущий один в темноте, я решился идти так медленно и с такой осмотрительностью, что если и мало буду продвигаться вперед, то по крайней мере смогу обезопасить себя от падения. Я даже не хотел сразу полностью отбрасывать ни одно из мнений, которые прокралась в мои убеждения помимо моего разума, до тех пор пока не посвящу достаточно времени составлению плана предпринимаемой работы и разысканию истинного метода для незнания всего того, к чему способен мой ум.

Будучи моложе, я изучал немного из области философии – логику, а из математики – анализ геометров и алгебру – эти три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели. Но, изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. Что касается анализа древних и алгебры современников, то кроме того, что они

относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (*entendement*), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его. По этой причине я и решил, что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков. И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения; только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению.

Второе – делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они, были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть. Мне не составило большого труда отыскать то, с чего следовало начать, так как я уже знал, что начинать надо с простейшего и легко познаваемого. Приняв во внимание, что среди всех искавших истину в науках только математикам удалось найти некоторые доказательства, т.е. некоторые точные и очевидные соображения, я не сомневался, что и мне надлежало начать с того, что было ими исследовано, хотя и не ожидал от этого другой пользы, кроме той, что они приучат

мой ум питаться истиной и никак не довольствоваться ложными доводами. Однако я не намеревался изучать все те отдельные науки, которые составляют то, что называется математикой. Я видел, что, хотя их предметы различны, тем не менее все они согласуются между собой в том, что исследуют только различные встречающиеся в них отношения или пропорции, поэтому я решил, что лучше исследовать только эти отношения вообще и искать их только в предметах, которые облегчили бы мне их познание, несколько, однако, не связывая их этими предметами, чтобы иметь возможность применять их потом ко всем другим подходящим к ним предметам. Затем, приняв во внимание, что для лучшего познания этих отношений мне придется рассматривать каждую пропорцию в отдельности и лишь иногда удерживать их в памяти или рассматривать сразу несколько, я предположил, что для лучшего исследования их по отдельности надо представлять их в виде линий, так как не находил ничего более простого или более наглядно представляемого моим воображением и моими чувствами. Но для того чтобы удерживать их или рассматривать по несколько одновременно, требовалось выразить их возможно меньшим числом знаков. Таким путем я заимствовал бы все лучшее из геометрического анализа и из алгебры и исправлял бы недостатки первого с помощью второй.

И действительно, смею сказать, что точное соблюдение немногих избранных мною правил позволило мне так легко разрешить все вопросы, которыми занимаются эти две науки, что, начав с простейших и наиболее общих и пользуясь каждой найденной истиной для нахождения новых, я через два или три месяца изучения не только справился со многими вопросами, казавшимися мне прежде трудными, но и пришел к тому, что под конец мог, как мне казалось, определять, какими средствами и в каких пределах возможно решать даже неизвестные мне задачи. И при этом я, быть может, не покажусь вам слишком тщеславным, если вы примете во внимание, что существует лишь одна истина касательно каждой вещи и кто нашел ее, знает о ней все, что можно знать. Так, например, ребенок, учившийся арифметике, сделав правильно сложение, может быть уверен, что нашел касательно искомой суммы все, что может найти человеческий ум; ибо метод, который учит следовать истинному порядку и точно перечислять все обстоятельства того, что отыскивается, обладает всем, что дает достоверность правилам арифметики.

Но что больше всего удовлетворяло меня в этом методе – это уверенность в том, что с его помощью я во всем пользовался собственным разумом если не в совершенстве, то по крайней мере как мог лучше. Кроме того, пользуясь им, я чувствовал, что мой ум мало-помалу привыкает представлять предметы яснее и отчетливее, хотя свой метод я не связывал еще ни с каким определенным вопросом, я рассчитывал столь же успешно применять его к трудностям других наук, как это сделал в

алгебре. Это не значит, что я бы дерзнул немедленно приняться за пересмотр всех представившихся мне наук, так как это противоречило бы порядку, который предписывается методом. Но, приняв во внимание, что начала наук должны быть заимствованы из философии, в которой я пока еще не усмотрел достоверных начал, я решил, что прежде всего надлежит установить таковые. А поскольку это дело важнее всего на свете, причем поспешность или предубеждение в нем опаснее всего, я не должен был спешить с окончанием этого дела до того времени, пока не достигну возраста более зрелого – а мне тогда было двадцать три года, – пока не употреблю много времени на подготовительную работу, искореняя в моем уме все приобретенные прежде неверные мнения, накопляя запас опытов, который послужил бы мне материалом для размышлений, пока, упражняясь постоянно в принятом мною методе, смогу укрепляться в нем все более и более.

ДОВОДЫ, ДОКАЗЫВАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ, ИЛИ ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Не знаю даже, должен ли я говорить о первых размышлениях, которые у меня там возникли. Они носят столь метафизический характер и столь необычны, что, может быть, не всем понравятся. Однако, чтобы можно было судить, насколько прочны принятые мною основания, я некоторым образом принужден говорить о них. С давних пор я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. Об этом уже было сказано выше. Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т.е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного. Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое, мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов. Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь

тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии.

Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, всё же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, моё я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть.

Затем я рассмотрел, что вообще требуется для того, чтобы то или иное положение было истинно и достоверно; ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И, заметив, что в истине положения *Я мыслю, следовательно, я существую* меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо.

Вследствие чего, размышляя о том, что, раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различал, что полное постижение – это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, – о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились. Ибо, заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, т.е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает. Но это не может относиться к идее существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего – вещь явно невозможная. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог

сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, – одним словом, Богом. К этому я добавил, что, поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, обладающим бытием (если вы разрешите, я воспользуюсь здесь терминами схоластически), и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею. Ибо если бы я был один и не зависел ни от кого другого, так что имел бы от самого себя то небольшое, что я имею общего с высшим существом, то мог бы на том же основании получить от самого себя и все остальное, чего, я знаю, мне недостает. Таким образом, я мог бы сам стать бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим и, наконец, обладал бы всеми совершенствами, какие я могу усмотреть у Бога. Соответственно этим последним соображениям, для того чтобы познать природу Бога, насколько мне это доступно, мне оставалось только рассмотреть все, о чем я имею представление, с точки зрения того, является ли обладание ими совершенством или нет, и я обрел бы уверенность в том, что все то, что носит признаки несовершенства, в нем отсутствует, а все совершенное находится в нем. Таким образом, я видел, что у него не может быть сомнений, непостоянства, грусти и тому подобных чувств, отсутствие которых радовало бы меня. Кроме того, у меня были представления о многих телесных и чувственных предметах, ибо, хотя я и предполагал, что грежу и все видимое или воображаемое мною является ложным, я все же не мог отрицать того, что представления эти действительно присутствовали в моем мышлении. Но, познав отчетливо, что разумная природа во мне отлична от телесной, и сообразив, что всякое соединение свидетельствует о зависимости, а зависимость очевидно является недостатком, я заключил отсюда, что состоять из двух природ не было бы совершенством для Бога и, следовательно, он не состоит из них. А если в мире и имеются какие-либо тела, какие-либо интеллигенции или иные природы, не имеющие всех совершенств, то существование их должно зависеть от его могущества, так что без него они не могли бы просуществовать и одного мгновения.

После этого я решил искать другие истины. Я остановился на объекте геометров, который я представлял себе непрерывным телом, или пространством, неограниченно простирающимся в длину, ширину и высоту или глубину, делимым на разные части, которые могут иметь разную форму и величину и могут двигаться и перемещаться любым образом (так как геометры наделяют свой объект всеми этими свойствами), и просмотрел некоторые из простейших геометрических доказательств. Приняв во внимание то, что большая достоверность, которую

им все приписывают, основывается – в соответствии с правилом, в свое время мною указанным, – лишь на очевидности, я заметил, с другой стороны, что в них самих нет ничего, что убеждало бы меня в самом существовании этого объекта геометров. Например, я ясно видел, что, если дан треугольник, необходимо заключить, что сумма трех углов его равна двум прямым, но еще я не видел в этом ничего, что бы убеждало меня в существовании в мире какого-либо треугольника. А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как в представлении о треугольнике – равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере – одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее. А потому утверждение, что Бог – совершеннейшее существо – есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство.

Причина, почему многие убеждены, что трудно познать Бога и уразуметь, что такое душа, заключается в том, что они никогда не поднимаются умом выше того, что может быть познано чувствами, и так привыкли рассматривать все с помощью воображения, которое представляет собой лишь частный род мышления о материальных вещах, что все, чего нельзя вообразить, кажется им непонятным. Это явствует также из того, что даже философы держатся в своих учениях правила, что не может быть ничего в разуме, чего прежде не было в чувствах, а ведь идеи Бога и души там никогда не было. Мне кажется, что те, кто хочет пользоваться воображением, чтобы понять эти идеи, поступают так, как если бы они хотели пользоваться зрением, чтобы услышать звук или обонять запах, но с той, впрочем, разницей, что чувство зрения убеждает нас в достоверности предметов не менее, нежели чувства слуха и обоняния, тогда как ни воображение, ни чувства никогда не могут убедить нас в чем-либо, если не вмешается наш разум. Наконец, если существуют, еще люди, которых и приведенные доводы не убедят в существовании Бога и их души, то пусть они узнают, что все другое, во что они, быть может, верят больше, как, например, что они имеют тело, что есть звезды, Земля и тому подобное, – все это менее достоверно. Ибо хотя есть моральная уверенность в подлинности этих вещей, так что в них невозможно сомневаться, не впадая в чуждачество, однако, когда дело касается метафизической достоверности, то нельзя, не отступая от разумности, отрицать, что есть основание не быть в них вполне уверенным. Стоит только отметить, что точно так же можно вот вообразить во сне, что мы имеем другое тело, видим другие звезды, другую Землю, тогда как на самом деле ничего этого нет. Ибо откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они столь же живы и выразительны. Пусть лучшие умы разбираются в этом, сколько им

угодно; я не думаю, чтобы они могли привести какое-нибудь основание, достаточное, чтобы устранить это сомнение, если не предположить бытие Бога. Ибо, во-первых, само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует; и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию. Они в нас только потому неясны и сбивчивы, что мы не вполне совершенны. Очевидно, что одинаково недопустимо, чтобы ложь или несовершенство как таковые проистекали от Бога и чтобы истина или совершенство происходили от небытия. Но если бы мы вовсе не знали, что все, что есть в нас реального и истинного, происходит от существа совершенного и бесконечного, то, как бы ясны и отчетливы, ни были наши представления, мы не имели бы никакого основания быть уверенными в том, что они обладают совершенством истины.

После, того как познание Бога и души подтвердило упомянутое правило, легко понять, что сновидения нисколько не должны заставлять нас сомневаться в истине мыслей, которые мы имеем наяву. Если бы случилось, что во сне пришли вполне отчетливые мысли, например геометр нашел какое-нибудь новое доказательство, то его сон не мешал бы этому доказательству быть верным. Что же касается самого обыкновенного обмана, вызываемого нашими снами и состоящего в том, что они представляют нам различные предметы точно так, как их представляют наши внешние чувства, то неважно, что этот обман дает повод сомневаться в истине подобных представлений, так как они могут довольно часто обманывать нас и без сна. Так, больные желтухой видят все в желтом цвете, звезды и другие слишком отдаленные предметы кажутся много меньше, чем они есть на самом деле. И, наконец, спим ли мы или бодрствуем, мы должны доверяться в суждениях наших только очевидности нашего разума. Надлежит заметить, что я говорю о нашем разуме, а отнюдь не о нашем воображении или наших чувствах. Хотя Солнце мы видим ясно, однако мы не должны заключать, что оно такой величины, как мы его видим; можно так же отчетливо представить себе львиную голову на теле козы, но вовсе не следует заключать отсюда, что на свете существует химера.

Ибо разум вовсе не требует, чтобы все подобным образом видимое или воображаемое нами было истинным, но он ясно указывает, что все наши представления или понятия должны иметь какое-либо основание

истины, ибо невозможно, чтобы Бог, всесовершенный и всеправедный, вложил их в нас без такового. А так как наши рассуждения во время сна никогда не бывают столь ясными и целостными, как во время бодрствования, хотя некоторые представляющиеся нам образы бывают иногда так же живы и выразительны, то разум указывает нам, что в мыслях наших, не могущих быть всегда верными по причине нашего несовершенства, во время бодрствования должно быть больше правды, чем во время сна.

КАНТ ИММАНУИЛ

1724–1804

Ответ на вопрос: Что такое просвещение?¹

Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого–то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого–то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость – вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т.п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, – это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, – после всего этого

¹ Приводится по изданию: Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Изд-во Дмитрия Карлова, 2012. – С. 8–15.

они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако такое обстоятельство делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Положения и формулы – эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями – представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставит ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная ими под это иго, затем заставит их самих оставаться под ним, если ее будут подстрекать к этому некоторые ее опекуны, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был прешествником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно.

Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы.

Для этого просвещения требуется только свобода, а притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь. Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует

ему? – Я отвечаю: публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но частное пользование разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как ученым, перед всей читающей публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть [общественного] механизма рассматривает себя в то же время как член всего общества и даже общества граждан мира, стало быть в качестве ученого, обращающегося к публике в собственном смысле в своих произведениях, то этот ученый может, конечно, рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно также священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг – сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого.

Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь частное его применение, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при публичном применении своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что сами опекуны народа (в духовных вещах) несовершеннолетние, это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимая группа (класс, как они называются в Голландии) иметь право клятвенно обязать установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и через них – над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными договорами. Никакая эпоха не может обязать и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон. Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве ученого публично, т.е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, при-

чем введенный порядок все еще продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед тронем предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, которые желают придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений.

Человек может откладывать для себя лично просвещение – и даже в этом случае только на некоторое время – в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества. Но то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело – следить за тем, чтобы никто насильственно не препятствовал другим заниматься определением этого спасения и содействием ему по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор над сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрек: *Caesar non est supra Grammaticos*, и еще в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своем государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из со-

стояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим долгом ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета веротерпимого, – такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в еще большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в делах религиозных, потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своем образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идет еще дальше; он понимает, что даже в отношении своего законодательства нет никакой опасности позволить подданным публично пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать уже существующее законодательство; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время.

Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько

угодно и о чем угодно, только повинуйтесь! Так проявляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободе мысли, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к свободе действий) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству.

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ

*Кто мыслит абстрактно?*¹

Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut!* – «Спасайся, кто может!» – наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» – как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») – слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять, – в случае необходимости я и сам сумею все понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости – сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узанными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить, что новый гость, которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого, – это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на по-

¹ Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно? // Знание – сила. – 1973. – № 10. – С. 41–42.

рог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театральный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто, – ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов, – и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретоно было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошель с деньгами.

Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяснить, *кто* мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой – все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наоборот, за нечто особенное, что французы называют «esprèce»^[1], чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

Кто мыслит абстрактно? – Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного же-

лания задира́ть нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия.

Почтение к абстрактному мышлению, имеющее силу предрассудка, укоренилось столь глубоко, что те, у кого тонкий нюх, заранее почуют здесь сатиру или иронию, а поскольку они читают утренние газеты и знают, что за сатиру назначена премия, то они решат, что мне лучше постараться заслужить эту премию в соревновании с другими, чем выкладывать здесь все без обиняков.

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца – и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца – красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу – красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые – доведись им услышать такие рассуждения – скажут: да он хочет оправдать убийцу! Помню же я, как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них даже осмелился оправдывать самоубийство – подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера».

Это и называется «мыслить абстрактно» – видеть в убийце только одно абстрактное – что он убийца, и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

Иное дело – утонченно-сентиментальная светская публика Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест – это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожертвование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый

маками и фиалками, – это умиротворение в стиле Коцебу ¹²¹, разновидность распутного примиренчества – чувствительного и дурного.

Мне довелось однажды услышать, как совсем по-иному расправилась с абстракцией «убийцы» и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, – так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та увидела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало быть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом.

– Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! – говорит покупательница торговке. – Что? – кричит та. – Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким – самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! – Короче говоря, она и крупницы доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все – от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней – подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала, – если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, – наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу – нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз – так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину, а хозяин покуривает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя, – как о том можно прочитать в повести «Жак и его хозяин» Дидро. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его посещают недурные идеи, – обо всем этом он слугу расспрашивает, и слуга может свободно говорить, о том, что интересуется хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуж-

дать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

То же самое различие и среди военных; у пруссаков положено бить солдата, и солдат поэтому – каналья; действительно, тот, кто обязан пассивно сносить побои, и есть каналья. Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев, с коим вынужден возиться господин в мундире с португеей, хотя и для него это занятие чертовски неприятно.

Перевод Э. Ильенкова

Раздел 4. ЗАПАДНАЯ НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Неклассическая философия – вторая половина XIX – XX вв. – в качестве определяющего мотива философской работы рассматривает познание уже не как исключительно интеллектуальную деятельность, а разнообразный спектр человеческого существования в таких его модулях как аффект, труд, отношения. Именно эти модули – предмет размышления для мыслителей конца XIX – XX века. Погружение в способ человеческого существования в различных аспектах его детализации в сфере чувств, деятельности, intersubjectивности – обнаруживают не меньшую глубину и интенсивность предшествующих космологических и природных систем. В отличие от взвешанной и дистанцированной классической философии, неклассическая философия в ряде своих сюжетов приобретает измерение драматизма. И подобно открытиям квантовой механики, обнаружившей разрыв объяснительных моделей макро и микромира, масштаб общезначимости перестает выступать объяснительным принципом для индивидуализирующего действия.

Фридрих НИЦШЕ

1844–1900

О будущности наших образовательных учреждений¹

1871–1872

Предисловие

которое следует прочесть перед лекциями, хотя оно, собственно говоря, к ним не относится (1872)

Читатель, от которого я чего-либо ожидаю, должен обладать тремя качествами. Он должен оставаться спокойным и читать не торопясь; не припутывать постоянно самого себя и свое «образование»; не ожидать в конце, как бы в виде результата, новых таблиц. Таблиц и новых расписаний уроков для гимназии и других школ я не обещаю и, наоборот, дивлюсь необычайной природе тех, которые в состоянии отмерить весь путь от глубины эмпирии до высот истинно культурных проблем и затем снова спустится оттуда в низины самого засушенного регламента и кропотливого составления таблиц. Я доволен уже, когда, запыхавшись, заберусь на достаточно высокую гору и смогу сверху наслаждаться от-

¹ Приводится по изданию: Ницше Ф. О будущности наших образовательных учреждений. – М.: Попурри, 2000. – С. 7–29.

крывшемся свободным горизонтом: поэтому именно в этой книге я не буду в состоянии удовлетворить любителей таблиц. Я, правда, вижу приближение времени, когда серьезные люди, совместно трудящиеся на пользу совершенно обновленного и очищенного образования, сделаются снова законодателями повседневного воспитания – воспитания, направленного именно к такому образованию. Вероятно, им тогда снова придется составлять таблицы. Но как далеко это время! И чего только не случится в промежутке! Быть может, между ним и настоящим лежит уничтожение гимназии, пожалуй даже и самого университета, или, по крайней мере, такое полное преобразование этих учебных заведений, что их старые таблицы представятся позднейшим взором пережитками эпохи свайных построек.

Книга эта предназначена для спокойных читателей, для людей, которые еще не захвачены головокружительной спешкой нашего стремительно катящегося века и не испытывают идолопоклоннического наслаждения, когда бросаются под его колеса; для людей, следовательно, которые еще не привыкли измерять ценность каждой вещи экономией или потерей времени. А это значит – для очень немногих. Зато у этих людей «еще есть время», они смеют, не краснея перед самим собой, отдавать самые плодотворные и ценные минуты своего дня думам о будущности нашего образования, они дерзают верить, что проведут полезно и достойно время до вечера *meditatio generis futuri*. Такой человек не разучился еще думать во время чтения, он еще владеет секретом чтения между строк; да, он создан даже таким расточителем, что сверх того еще размышляет над прочитанным, быть может, долгое время спустя после того, как отложит в сторону книгу! И не для того чтобы написать рецензию или опять-таки книгу, но просто чтобы поразмышлять. Легкомысленный расточитель! Ты, мой читатель, ибо ты будешь достаточно спокоен, чтобы отправиться вместе с автором в длинный путь. Целей этого пути он не в состоянии видеть, но он должен в них искренно верить, чтобы позднейшее, быть может, еще отдаленное, поколение увидело глазами то, к чему мы, слепые, руководимые инстинктом, движемся только ощупью. Если же читатель полагает, что достаточно лишь быстрого скачка, радостно смелого деяния, если он считает, что все существенное достижимо при помощи новой «организации», введенной государственным порядком, то мы опасаемся, что он не поймет ни автора, ни выставляемой проблемы.

Наконец, следует третье, самое важное из требований, предъявляемых к читателю: чтобы он по привычке современного человека ни в коем случае не вмешивался на каждом шагу в виде масштаба себя и свое «образование», думая, что в лице его он владеет критериями всех вещей. Мы хотели бы видеть его образованным настолько, чтобы иметь самое высшее, пренебрежительное мнение о своем образовании. Тогда

он, вероятно, доверчиво всего отдастся под руководство автора, который осмеливается говорить с ним, именно исходя лишь от незнания и знания об этом незнании. Для себя же автор хочет претендовать перед другими лишь на сильно обостренное чувство специфичности нашего современного авторства, того, что отличает нас, варваров XIX столетия, от варваров других эпох. С этой книгой в руках он отыскивает читателей, волнуемых подобным же чувством. Откликнитесь вы, разбединенные, в существование которых я верю! Вы, отрехшиеся от своего «я», высрадавшие на самих себе все муки гибнущего, искаженного немецкого духа. Вы, созерцатели, чей взор не способен, торопливо высматривая, скользить от одной поверхности к другой. Вы, высокие духом, которых Аристотель восхвалял за то, что вы медлительно и бездеятельно проходите жизнь, пока вас не потребует высокая доблесть или великое дело, вас призываю я! Не уползайте только на этот раз в нору вашей отчужденности и вашего недоверия. Подумайте, что эта книга должна стать лишь вашим герольдом. Но ведь если вы сами, в своих собственных доспехах появляетесь на поле битвы, то кому же тогда придет охота оглянуться назад на герольда, который вас призывал?

Предполагавшееся вступление (1871)

Заглавие, которое я дал моим лекциям, должно было, как полагают-ся каждому заглавию, быть, возможно, более определенным, ясным и убедительным, но благодаря излишку определенности вышло, как я теперь вижу, чересчур кратким и вследствие этого опять—таки неясным. Поэтому я должен начать с объяснения моим почтенным слушателем этого заглавия, а тем самым и задачи самих лекций и, если потребуется, даже извиниться за него перед нами. Итак, если я обещал говорить о будущности наших образовательных учреждений, то я при этом вовсе не имел в виду специально будущего развития наших базельских учреждений этого рода. Пусть вам нередко покажется, что многое из моих общих утверждений и может быть пояснений на примере наших местных учебных заведений; все же не я делаю эти пояснения и поэтому отнюдь не желал бы нести ответственность за них. И это именно по той причине, что я себя считаю слишком чужим и неопытным и слишком мало еще освоившимся со здешними условиями для того, чтобы правильно оценивать данную специальную конфигурацию образовательных условий или с уверенностью рисовать ее будущее. С другой стороны, я слишком хорошо знаю, в каком месте мне предстоит читать эти лекции, а именно в городе, который непропорционально грандиозном масштабе, положительно пристыжающем другие более обширные государства, стремится содействовать образованию и воспитанию своих граждан. Поэтому, я конечно, не ошибусь, если предложу, что там, где настолько больше делают в этой области, там о ней настолько же больше и думают.

И моим желанием, мало того, предварительным условием успешности моего дела должно быть духовное общение со слушателями, которые так же много думали над вопросами образования и воспитания, как полны желания содействовать делом тому, что признали правильным. При грандиозности задачи и краткости времени я буду понятен лишь для таких слушателей; они должны тотчас же угадывать то, о чем пришлось умолчать, ибо предполагается, что они вообще нуждаются только в напоминании, а не в поучении.

Если я таким образом вынужден безусловно отклонить от себя репутацию непрошенного советчика в вопросах базельской школы и образования, то еще менее думаю я о том, чтобы с горизонта современных культурных народов предсказывать грядущие судьбы образования и его органов. Эта чудовищная даль кругозора слепит мой взор, подобно тому как и чрезмерная близость лишает его уверенности. Итак, под именем наших образовательных заведений я понимаю не специально базельские и не бесчисленные формы учебных заведений широкой, охватывающей все народы современности, но лишь немецкие учреждения этого рода, с которыми мы имеем удовольствие сталкиваться даже здесь. Нас должно занимать будущее этих немецких учреждений, т. е. будущее народной немецкой школы немецкой реальной школы, немецкой гимназии, немецкого университета. При этом мы на этот раз отказываемся от всяких сравнений и оценок и особенно будем остерегаться лестной иллюзии, будто наши условия являются общими, всюду пригодными и непревзойденными образцами для других культурных народов. Достаточно того, что это наши школы и что они не случайно стоят с нами. Они ведь не навешаны на нас извне, как какая-нибудь одежда, но, будучи живыми памятниками выдающихся культурных движений, соединяют нас с прошлым народа и являются в существенных чертах таким святым и досточтимым наследием, то я могу говорить о будущем наших учебных заведений лишь в смысле наивозможнейшего приближения к идеальному духу, из которого они родились. При этом для меня несомненно, что многочисленные изменения, которые наше время позволило себе произвести над ними, чтобы сделать их «современными», по большей части лишь искривления и уклонения первоначальной возвышенной тенденции их основания. И от будущего мы в этом отношении смеем ожидать общего обновления, освежения и прояснения немецкого духа, которое позволит ему до известной степени заново породить эти учреждения; и последние после этого рождения будут казаться одновременно и старыми, и новыми, тогда как теперь они большей частью претендуют лишь на то, чтобы быть «современными» и «сообразными с требованиями времени».

Лишь в смысле такой надежды говорю я о будущем наших учебных заведений; и это второй пункт, относительно которого я должен в виде

извинения объяснятся с самого начала. Величайшее из всех притязаний – это желание быть пророком, поэтому отказ от этого притязания звучит почти смешно. Никто не должен был бы высказываться в пророческом тоне о будущем нашего образования и связанной с ним будущности воспитательных средств и методов, если он не в состоянии доказать, что это будущее образование в какой-то мере уже является настоящим, которому следует лишь разрастись в объем и распространиться, чтобы доказать должное внимание на школу и воспитательные учреждения. Пусть же позволят мне, подобно римскому гаруспику, предугадать внутренности по внутренностям настоящего – что в данном случае значит не более не менее, как обещать в будущем победу одной из уже существующих образовательных тенденций, несмотря на то что в данный момент она не пользуется ни любовью, ни уважением, ни распространением. Но я с величайшей уверенностью допускаю, что она победит, ибо имеет великого и могучего союзника – природу. Ведь мы, разумеется, не можем замалчивать того, что многие предусловия наших современных методов образования носят характер неестественности, и наиболее роковые слабости нашей современности стоят в связи именно с этими неестественными методами образования. Тот, кто чувствует себя вполне солидарным с этой современностью и принимает ее как нечто «самопонятное», не возбуждает нашей зависти ни этой уверенностью, ни этим отвратительного производства модным словом «самопонятный». Тот же, кто, достигнув противоположной точки зрения, готов прийти в отчаяние – тому уже нечего бороться, ему достаточно лишь отдаться уединению, чтобы скорее остаться одному.

<...> Пусть все, до сих пор мною сказанное, послужит для моих почтенных слушателей предисловием, задача которого – иллюстрировать заглавие моих лекций и защитить его от возможности перетолкования и от ничем не оправдываемых требований. И чтобы теперь, у преддверия моих рассуждений, тотчас же перейти от заглавия к делу и описать общий ход мыслей, руководясь которым мы будем вести обсуждение наших образовательных учреждений, я должен убить у этого преддверия, в виде геральдического щита, ясно сформулированный тезис, который будет напоминать каждому входящему, в чей дом и усадьбу он должен вступить – если только после ознакомления с этим геральдическим щитом не предпочтет повернуться спиной к дому и усадьбе, ворота которых он украшает. Мой тезис гласит:

Два мнимо противоположных течения, одинако гибельно по воздействию и в конце концов совпадающих по результатам, господствует в настоящее время в наших, первоначально основанных на совершенно иных фундаментах, образовательных учреждениях: с одной стороны, стремление к возможно большему *расширению образования* с другой стороны, стремление к *уменьшению и расслаблению его* Сообразно пер-

вому стремлению следует переносить образование во все более широкие круги; сообразно второй тенденции предполагается, что образование должно отречься от своих чересчур автономных притязаний и встать в служебное и подчиненное отношение к другой жизненной форме, а именно к государству. Перед этими роковыми тенденциями к расширению и сокращению пришлось бы впасть в безнадежное отчаяние, если бы не представлялось возможным содействовать победе двух противоположных истинно немецких и одинаково богатых будущих тенденций, т. е. стремлению к суждению и сосредоточению образования (как противовес возможно большему расширению его) и стремлению к усилению и самодовлению образования (как противовес его сокращению). Если же мы верим в возможность победы, то право на это дает нам сознание, что обе эти тенденции, расширения и сокращения, настолько же противоречат вечно неизменным намерениям природы, насколько необходимым законам этой же природы, и вообще истиной является сосредоточение образования на немногих избранных, тогда как тем двум стремлениям может удасться обоснование лишь ложной культуры.

Лекция первая

(читанная 16 января 1872 г.) Уважаемые слушатели, тема, над которой вы намереваетесь размышлять вместе со мной, так серьезна и важна и в известном смысле так тревожна, что я и на вашем месте пошел бы к каждому, кто обещал бы научить меня чему-либо относительно ее, — хотя он был бы и очень молод и мне казалось бы невероятным, что он в состоянии от себя, собственными силами дать что-нибудь удовлетворяющее и соответствующее такой задаче. Ведь было бы невозможно, что он слышал что-либо правильное насчет тревожного вопроса о будущности наших образовательных учреждений и готов с вами поделиться; было бы возможно, что он имел выдающихся учителей, которым уже скорее приличествует предрекать будущее, особенно если они, подобно римским гаруспикам, гадают по внутренностям настоящего.

В действительности и случилось нечто подобное. Однажды, в силу странных, но, в сущности, вполне невинных обстоятельств, я был свидетелем разговора, который вели на эту тему два замечательных человека, и в моей памяти так крепко запечатлелись основные пункты их рассуждений и все понимание и постановка данного вопроса, что с тех пор, задумываясь над подобными вещами, я сам всегда попадаю в ту же колею, с той лишь разницей, что я часто не обладаю тем непоколебимым мужеством, которое, у моему удивлению, обнаружили тогда эти люди, как в смелом высказывании запретных истин, так и в еще более смелом построении собственных надежд. Тем полезнее казалось мне закрепить когда-нибудь письменно такой разговор, чтобы привлечь и

других к обсуждению этих из ряда вон выходящих взглядов и мнений. И для данной цели мне по особым причинам кажется удобным воспользоваться именно этими публичными лекциями.

Я очень хорошо сознаю, где именно я рекомендую общему рассмотрению и обсуждению вышеупомянутый разговор – в городе, который содействует образованию и воспитанию своих граждан в непропорционально широком масштабе – в масштабе, который должен был бы устыдить более обширные государства; так что я, конечно, не ошибусь, высказывая предположение, что там, где настолько больше *делают* для этих вещей, о них настолько же больше и *думают*. Поэтому замечу, что при передаче упомянутого разговора я буду вполне понят лишь теми слушателями, которые немедленно отгадывают то, на что можно было лишь намекнуть, дополняют то, о чем пришлось умолчать, которые вообще нуждаются только в напоминании, а не в поучении.

Позвольте же теперь, уважаемые слушатели, перейти к рассказу пережитого мною невинного события и менее невинного разговора до сих пор не названных мною личностей.

Представьте себе состояние молодого студента, т. е. то состояние, которое при безудержном и стремительном движении нашего времени является прямо чем–то невероятными которое надо пережить, чтобы поверить в возможность такого беззаботного самобаякания, такого отвоеванного у минуты вневременного чувства довольства. В таком состоянии провел я вместе с одним ровестником-товарищем год в университетском городе Бонне на Рейне. Год этот, не связанный, благодаря отсутствию всяких планов и целей, ни с какими намерениями будущего, рисуется моему теперешнему восприятию почти каким–то сном, выделенным рамками предыдущих и последующих промежутков бодрствования. Нам обоим никто не мешал, хотя мы жили в среде многолюдного товарищеского союза, волнуемого в сущности, иными стремлениями, и только время от времени нам приходилось удовлетворять или отклонять чересчур настойчивые требования наших сверстников. Но даже эта игра с противоположным элементом носит теперь, когда я ее вспоминаю, сходство с теми помехами, которые каждый переживает во сне, когда, например, кажется, будто сейчас полетишь, но какие–то необъяснимые препятствия тянут тебя вниз.

У меня и у моего друга была масса общих впечатлений из предыдущего периода нашего бодрствования, из нашей гимназической жизни, и об одном из них я должен упомянуть, так как он образует переход к пережитому мной невинному событию. Во время одного из предыдущих путешествий по Рейну, предпринятому в конце лета, у меня и у моего друга почти в одно время и в том же самом месте, но совершенно самостоятельно возник один и то же план, и это необычайное совпадение вынудило нас привести его в исполнение. Мы решили основать не-

большой союз из нескольких товарищей, который бы являлся прочной и налагающей обязанности организацией, служащей для удовлетворения наших творческих наклонностей в области искусства и литературы. Говоря скромнее, каждый из нас должен был обязаться ежемесячно посылать собственное произведение, будь то стихотворение, статья, архитектурный проект или музыкальное произведение, – и каждому из остальных предоставлялось право с неограниченной откровенностью дружественной критики судить об этом произведении. Таким образом мы надеялись взаимным надзором поощрять и одновременно держать в узде наши образовательные стремления. И действительно, успех этого плана был таков, что мы навсегда сохранили благодарное, даже проникновенное чувство к тому моменту и месту, которые нам внушили эту затею.

Это чувство вылилось вскоре в подходящую форму: мы взаимно обязались друг перед другом, если представится только какая-нибудь возможность, ежегодно посещать в этот день уединенное местечко у Роландсека, где мы некогда, в конце лета, сидя в задумчивости друг рядом с другом, внезапно почувствовали себя осененными одним и тем же намерением. Собственно говоря, это обязательство недостаточно строго соблюдалось нами; но именно потому, что на нашей совести тяготел неоднократный грех такого упущения, мы оба в год боннского студенчества, когда наконец снова очутились на Рейне, твердо решили удовлетворить не только наше постановление, но и наше чувство, наше благодарное одушевление и в данный день благоговейно посетить местечко у Роландсека.

Это оказалось для нас довольно затруднительным: так как именно в этот день наш веселый и многочисленный студенческий союз сильно помешал нам, задал нам массу дела и изо всех сил натягивал нити, которыми мог задержать нас. Наш союз назначил на этот день большую торжественную поездку в Роландсек, чтобы в конце летнего семестра еще раз собрать всех членов и отпустить их затем по домам с лучшими прощальными воспоминаниями.

Стоял один из тех прекрасных дней, какие, по крайней мере в нашем климате, только и бывают в эту пору лета: небо и земля гармонично и спокойно плыли рядом, чудесно слиты из солнечного тепла, осенней свежести и лазурной бесконечности. В пестрых фантастических костюмах, которыми, при траурности прочих одеяний, теперь вправе щеголять только студенты, разместились мы на пароходе, празднично разукрашенном в нашу честь вымпелами, и водрузили на его палубе знамена нашего союза. С обоих берегов Рейна время от времени раздавались сигнальные выстрелы, которыми, согласно нашему распоряжению, прибрежные жители, а прежде всего хозяин гостиницы в Роландсеке, оповещались о нашем приближении. Я не буду рассказывать ни о шумном шествии от пристани через все любопытно возбужденное мес-

течко, ни о тех ни всякому понятных развлечениях и шутках, которые мы себе позволяли в своем кругу. Я обхожу молчанием постепенно оживлявшийся и ставший под конец буйным праздничный обед и невероятный музыкальный дивертисмент, в котором приняли участие все сотрапезники, выступая то отдельно, то общим хором, и дирижировать которым пришлось мне как музыкальному руководителю нашего союза, разучившему предварительно эту музыку со всеми. Во время несколько дикого и переходящего во все более быстрый темп финала я успевал сделать знак своему другу, и сейчас после завывающего заключительного аккорда мы оба исчезли за дверью; сзади нас как бы закрылась ревущая пропасть.

Внезапная освежительная, затаившая дыхание тишина природы. Тени стали уже шире, солнце рдело неподвижно, но низко, и от зеленоватых волн Рейна веяло легкой прохладой на наши разгоряченные лица. Так как празднование памяти нашего переживания падало на более поздние часы дня, то мы решили отдать последние светлые минуты одной из тех любимых забав, которых у нас было так много в то время.

Мы увлеклись тогда страстью к стрельбе из пистолетов, и этот навык нам в последствии весьма пригодился для военной службы. Служитель нашего союза знал место нашей стрельбы, лежащее наверху в некотором отдалении, и принес нам заранее наши пистолеты. Это место находилось у верхней опушки леса, покрывавшие небольшие горы сзади Роландсека, на маленьком неровном плато, совсем близко от считаемого нами места основания нашего общества. На лесистом склоне, в стороне от места стрельбы, находилась маленькая безлесная полянка, как бы манившая к отдыху. Оттуда сквозь деревья и кустарники открывался вид на Рейн; как раз напротив красиво изогнутые линии Зибенгебиог и главным образом Драхенфельс обрамляли горизонт, смыкаясь с деревьями, а центр этого закругленного выреза образовал сам сверкающий Рейн, держащий в объятиях остров Нонненверт. Это и было наше место – место, освященное общими мечтами и планами; мы хотели и должны были здесь уединиться в более вечерний час, чтобы закончить день так, как того от нас требовал наш обет.

<...> Так прошло некоторое время, в течении которого закат понемногу бледнел и воспоминание о наших юношеских попытках к образованию все более отчетливо вставало перед нами. Нам казалось, что мы обязаны величайшей благодарностью нашему странному кружку. Он был для нас не просто добавлением к нашим гимназическим занятиям, но настоящим плодотворным обществом, в рамки которого мы заключили и нашу гимназию как частное средство, находящееся в распоряжении нашего общего стремления к образованию.

Мы сознавали, что в то время, благодаря нашему союзу, мы никогда не думали о так называемой профессии. Слишком часто встречаю-

щаяся эксплуатация этих годов государством, стремящимся создать себе как можно скорее пригодных чиновников и желающим убедиться в их безусловной приспособленности путем чрезмерно утомительных экзаменов, осталась совершенно чужда годам нашего образования. И как мало нами руководило какое-нибудь соображение выгоды, расчет на быстрое производство и скорую карьеру показывал утешительный для каждого из нас факт что мы оба теперь еще не знали, чем мы будем, и даже не заботились об этом вопросе. Эту счастливую беззаботность воспитал в нас наш союз; и именно за нее мы были ему от души благодарны на нашем празднике воспоминания. Я уже говорил, что такое бесцельное наслаждение моментом, такое самобаюканье в качалке мгновения должно казаться невероятным, во всяком случае предосудительным, нашей враждебной всему бесполезному действительности. Как бесполезны мы были! И как гордились мы такой бесполезностью! Мы готовы были спорить, кто из нас менее бесполезен. Мы не хотели ничего значить, ничего представлять, ничего не ставить себе целью; мы не хотели иметь будущего. Пусть мы только бесполезные бездельники, удобно растянувшиеся на пороге настоящего. Ими мы и были! Хвала нам!

Так по крайней мере представлялись нам вещи тогда, уважаемые слушатели!

Отдавшись такому благоговейному самоанализу, я готовился уже формировать в таком же самодовольном тоне ответ на вопрос о будущем нашего образовательного заведения, когда мне показалось, что музыка природы, доносящая до нас с отдаленной философской скамьи, потеряла свой прежний характер и звучала все настойчивее и членораздельное. Внезапно мне стало ясно, что я слушаю, что я подслушиваю, подслушиваю со страстью, напряженно подавшись вперед. Я подтолкнул моего, быть может, несколько утомленного друга и сказал ему потихоньку: «Не спи! Мы можем тут кое-чему поучиться. Это подходит к нам, хотя нас и не касается».

Дело в том, что я слышал, как младший спутник философа довольно взволнованно защищался, а философ напал на него, постепенно возвышая голос: «Ты не изменился, – восклицал он, – к сожалению, не изменился; просто не верится, до какой степени ты все тот же, каким был семь лет тому назад, когда я видел тебя в последний раз и простился с тобой с сомнением и надеждой. К сожалению, снова и без всякого удовольствия должен совлечь с тебя оболочку современной образованности, в которую ты тем временем успел облечься, – и что я нахожу под ней? Правда, все тот же неизменный интеллигентный характер, как его понимает Кант, но, к сожалению, и все тот же интеллектуальный – что, вероятно, такая же, но менее утешительная необходимость. Я спрашиваю себя, какой смысл имеет моя жизнь, как философа, если целые годы, проведенные тобой в общении со мной, не могли наложить проч-

ного отпечатка на твой далеко не тупой ум и несомненную жажду знания. Сейчас ты ведешь себя так, будто никогда не слышал кардинального суждения, относящегося ко всякому образованию, к которому я так часто возвращался в наших прежних беседах. Ну, как гласило это суждение?»

«Я его помню, – отвечал заслуживший выговор ученик. – Вы не раз говорили, что ни один человек не стремился бы к образованию, если бы знал, как невероятно мало в конце концов число действительно образованных людей и как мало вообще их может быть. И все же это небольшое число истинно образованных людей было бы немыслимо, если бы широкая масса, в сущности, против своей природы и побуждаемая лишь соблазнительным заблуждением, не стремилась так же к образованию. Поэтому не следует публично обнаруживать смешную непропорциональность между числом истинно образованных людей и грандиозным образовательным аппаратом, здесь кроется настоящий секрет образованности, состоящий в том, что бесчисленное множество людей по-видимому для себя, в сущности же, чтобы сделать возможным появление немногих, стремятся к образованию и работает для него».

«Да, таково это положение, – сказал философ, – и все же ты мог настолько забыть его истинный смысл, чтобы считать себя самого одним из этих немногих? Ты так думал – я это хорошо вижу. Но это относится к негодной сигнатуре нашей образованной современности Демократизируют права гения, чтобы облегчить свою собственную образовательную работу и нужду в образованности. Каждый хочет по возможности расположиться в тени дерева, посаженного гением. Хотят освободиться от тяжелой необходимости работать для гения и сделать возможным его появление. Как! Ты слишком горд, чтобы согласиться быть учителем? Ты презираешь теснящую толпу учащихся? Говоришь с презрением о задаче учителя? Ты хотел бы, враждебно оградившись от этой толпы, вести одинокую жизнь, подражая мне и моему образу жизни? Ты думаешь одним прыжком достигнуть того, чего мне пришлось в конце концов добиться после долгой упорной борьбы за возможность вообще жить жизнью философа? И ты не боишься, что одиночество отомстит тебе? Попробуй только стать отшельником образования – надо обладать неистощимым богатством, чтобы самим собою жить для всех! Станные ученики! Они считают нужным всегда подражать самому трудному и высокому из того, чего удалось достичь учителю. Тогда как должны были знать, как это тяжело и опасно и как много способных и одаренных может погибнуть таким образом!»

«Я не хочу от вас ничего скрывать, учитель – сказал вслед за тем спутник, – я слишком много слышал от вас и слишком долго пользовался вашей близостью, чтобы всецело отдаться нашей теперешней системе образования и воспитания. Я ощущаю совершенно ясно те ужасные изъ-

яны и недостатки, на которые вы указывали, и все же чувствую в себе мало силы для успехов в смелом бою. Мною овладело общее малодушие. Бегство в уединении не было высокомерием, надменностью. Я вам охотно расскажу, какую сигнатуру нашел я настоль оживленно и настоятельно обсуждаемых теперь вопросах образования и воспитания. Мне кажется, что следует различать два главнейших направления: два по-видимому противоположных, по влиянию одинаково пагубных и по результатам в конце концов совпадающих, течения господствуют в настоящее время в наших образовательных учреждениях; во-первых, стремление к возможно большему расширению и распространению и ослаблению его. Пусть образование будет по различным причинам перенесено в самые широкие круги – этого требует одна тенденция. Другая же предписывает образованию отказаться от своих наиболее благородных и возвышенных стремлений и ограничится служением какой-либо иной жизненной форме, например государству.

Мне кажется, я подметил, с какой стороны явственнее всего раздастся призыв к возможно большему расширению и распространению образования. Это распространение относится к числу излюбленных политико-экономических догматов настоящего. Как можно больше знания и образования, отсюда возможно большие размеры производства и потребления, а отсюда возможно большая сумма счастья – так приблизительно гласит формула. Здесь цель и результат образования – польза, вернее, нажива, возможно большая денежная прибыль. Образование определяется этим направлением приблизительно, как сумма знаний и умений, благодаря которой держатся на уровне своего времени, знают все дороги к легчайшей добыче денег, владеют всеми средствами, способствующими общению между людьми и народами. Настоящей задачей образования была бы, сообразно с этим, выработка возможно более годных к обращению людей, вроде того как называют годной к обращению монету. Чем больше таких годных к обращению людей, тем счастливее народ; и задача современных образовательных учреждений должна заключаться в том, чтобы помочь каждому возможно более развить задатки своей способности стать годным к обращению, дать каждому такое образование, чтобы он черпал из своей суммы знаний и умений возможно большую сумму счастья и выгоды. Каждый должен уметь правильно таксировать себя самого и знать, чего он вправе требовать от жизни. Союз интеллигенции и собственности, санкционируемый этими взглядами, считается прямо нравственным требованием. Здесь ненавистно всякое образование, которое делает одиноким, которое ставит цели, лежащие за пределами денег и выгоды, и растрчивает много времени. От таких образовательных тенденций здесь принято отделяться как от высшего эгоизма или безнравственного образовательного эпикуреизма. Признаваемой здесь нравственностью требуется нечто совер-

шенно противоположное, а именно быстрота образования, нужна для того, чтобы быстро превратиться в существо, зарабатывающее деньги, и достаточная основательность образования, нужна для того, чтобы зарабатывать их очень большое количество. Человеку дозволяется вкусить лишь такое количество культуры, которое необходимо в интересах наживы, но столько же требуется и от него. Одним словом, человечеству свойственно претендовать на земное счастье, и поэтому образование необходимо. Но только поэтому».

«Здесь я хочу вставить несколько слов, – сказал философ. – При этом недвусмысленно охарактеризованном воззрении возникает большая, даже огромная пропасть, состоящая в том, что широкая масса когда-нибудь перепрыгнет промежуточную ступень и напрямик пойдет к этому земному счастью. Это называется теперь социальным вопросом. Ведь массе может показаться, что образование большинства лишь средство для земного счастья меньшинства. Наивозможнейшая распространенность образования настолько принижает последнее, что оно не в состоянии более давать никаких привилегий, никакого престижа. Самое общераспространенное образование – это варварство. Но я не хочу прерывать твоих объяснений».

Спутник продолжал: «Существует еще другие мотивы столь энергичного стремления к расширению и распространению образования, помимо упомянутого излюбленного политико-экономического догмата. В некоторых странах страх перед религиозным гнетом так силен и боязнь последствий этого гнета так ярко выражена, что все классы общества с жгучей жаждой стремятся навстречу образованности и выпитывают именно те элементы, которые подрывают религиозные инстинкты. С другой стороны, государство, сплошь да рядом, в интересах собственного существования, стремится к более широкому распространению образованности, потому что оно все еще сознает в себе достаточно силы, чтобы впрячь в свое ярмо самое разнуздавшееся образование. Оно находит благонадежной образованность своих чиновников и своих войск, ибо оно всегда пригодно государству в его соперничестве с другими державами. В этом случае фундамент государства должен быть настолько широк и прочен, чтобы удерживать в равновесии сложное здание образования, подобно тому как в первом случае следы былого религиозного гнета должны еще быть достаточно чувствительны, чтобы побуждать к такому отчаянному противодействию. Следовательно, в тех случаях, где лишь боевой клич массы требует дальнейшей народной образованности, там я обыкновенно различаю, служит ли при этом стимулом чрезмерная тенденция к наживе и приобретению, или следы былого религиозного угнетения, или мудрое чувство самосохранения государства.

В противовес этому, мне казалось что хотя не так громко, но по крайней мере так же настойчиво раздается с разных сторон другая песнь – песнь о сокращении образования.

О том же обыкновенно шепчутся во всех ученых кругах; общий факт тот, что при теперешнем напряжении сил, которого требует от ученого его наука, образование ученого становится все более случайным и кажущимся, ибо теперь изучение наук так развилось в ширину, что если человек с хорошими, но не исключительными способностями захочет что-либо создать в них, то он должен заняться совершенно специальной отраслью и в следствие этого оставить нетронутыми все остальные. И если он в своей специальности стоит выше *vulgus'a*, то во всем остальном – т.е. в главном – он принадлежит к нему. Такой исключительный специалист-ученый становится похож на фабричного рабочего, который в продолжении всей жизни не делает ничего, кроме определенного винта или ручки к определенному инструменту либо машине, достигая, правда, в этом изумительной виртуозности. В Германии, где умеют прикрывать блестящей мантией мысли даже такие прискорбные факты, доходят до того, что восхищаются такой узкой специализацией наших ученых и считают положительным в нравственном смысле их растущее отдаление от истинного образования: верность в малом, верность ломовика получает значение декламационной темы, невежество относительно всего, что лежит за пределами специальности, выставляется на показ как признак благородной скромности.

В продолжении тысячелетий под словом образованный подразумевался ученый и только ученый. Исходя из опыта нашего времени мы едва ли почувствуем себя склонными к такому наивному отождествлению. Ибо теперь эксплуатирование человека в интересах науки является положением, признаваемым всюду безо всякого колебания. Но кто же спрашивает о ценности науки, которая, подобно вампиру, высасывает все соки своих созданий? Разделение труда в науке на практике направляется к той же цели, к которой время от времени сознательно стремятся религии: к уменьшению образования, даже к уничтожению его. Но то, что является вполне правоммерным требованием со стороны некоторых религий, ввиду их возникновения и истории, должно будет вызвать когда-нибудь самосожжение науки. Сейчас мы уже дошли до того положения, что во всех общих вопросах серьезного характера, и прежде всего в верховных философских проблемах, человек науки, как таковой, является совершенно лишенным слова; и напротив, тот клейкий, связующий слой, который теперь отложился между науками – журналистика, – воображает, что призван выполнять здесь свою задачу и осуществлять ее сообразно со своей сущностью, т.е., как гласит само его имя, как поденщину.

В журналистике и сливаются вместе оба направления: расширение и ограничение образования протягивают здесь друг другу руки. Газета становится на место образования, и тот, кто даже будучи ученым претендует на образованность, обыкновенно опирается на этот клейкий передаточный слой, который смыкает скважины перед всеми жизненными формами, всеми классами, всеми искусствами, всеми науками и так же крепок и надежен, как только может быть газетная бумага. В газете – кульминационный пункт своеобразных образовательных стремлений настоящего; и журналист, этот слуга минуты, занял место великого гения, вождя всех времен, освободителя от минуты. Теперь же скажите мне сами, мой великий учитель, на что я должен был надеяться в борьбе с господствующим всюду искажением всех образовательных стремлений, откуда было взять смелости мне, отдельному лектору, когда я знаю, что над каждым свежесосевшим зерном истинной образованности тотчас же тотчас же беспощадно пройдет дробящий вал этой мнимой образованности? Подумайте, как бесполезна должна быть теперь утомительная работа учителя, который бы, например, захотел ввести ученика в бесконечно отдаленный и трудно достижимый мир эллинизма, в это истинное отечество образованности? Ведь тот же самый ученик в следующий час возьмет газету или современный роман или одну из тех просвещенных книг, одна стилистика которых уже отмечена отвратительной печатью теперешней варварской образованности».

«Остановись же на минуту! – воскликнул философ громко, и в голосе его звучало сожаление. – Я теперь тебя лучше понимаю, и мне не следовало бы говорить тебе раньше таких жестоких слов. Ты во всем прав, кроме своего малодушия. Теперь я скажу тебе кое-что в утешение».

Лекция четвертая

(читанная 5 марта 1872 г.) Уважаемые слушатели! После того как вы до сих пор неизменно следили за моим рассказом и мы сообща преодолели уединенный, местами оскорбительный диалог – между философом и его спутником, я могу питать надежду, что вы теперь, как выносливые пловцы, готовы превозмочь и вторую половину плаванья, тем более что могу вам обещать появление новых марионеток на маленькой сцене кукольного театра моих переживаний; поэтому я полагаю, что если вы выдержали все предыдущее, то волны рассказа теперь быстрее и легче донесут вас до конца. Мы скоро доберемся до поворотного пункта, и будет целесообразно еще раз в коротком ретроспективном взгляде запечатлеть все то, что мы, по-видимому, извлекли из часто менявшегося разговора наших филологов.

«Оставайся на своем посту, – взывал философ к своему спутнику, – так как ты имеешь право надеяться. Ведь все яснее обнаруживается отсутствие у нас образовательных учреждений и необходимость их иметь. Наши гимназии, предназначенные по своему плану для этой цели, сделались либо питомниками сомнительной культуры, с глубокой ненавистью отталкивающей от себя истинное, т. е. аристократическое, опирающееся на мудрый подбор умов образования, либо выращивает микрологическую, сухую во всех отношениях, чуждую образованию ученость, достоинство которой, быть может, и состоит именно в том, что она по крайней мере притупляет восприимчивость зора и слуха к искушениям упомянутой сомнительной культуры». Философ прежде всего обратил внимание своего спутника на странное вырождение, которое должно было наступать в самом ядре культуры для того, чтобы государство могло считать себя господином, чтобы оно с ее помощью могло преследовать свои государственные цели и в союзе с ней бороться против чужих, враждебных сил, так же как и против духа, который философ отважился назвать «истинно немецким». Этот дух, прикованный в силу благороднейшей потребности к грекам, сохранившийся мужественным и выносливым в течении всего тяжелого прошлого, чистый и возвышенный по своим целям, способный, благодаря своему искусству, к верховной задаче, к освобождению современного человека от проклятия современности, – этот дух осужден жить вдали, оставаясь лишенным своего наследия. Но когда его протяжные жалобы раздаются в пустыне современности, тогда они пугают ее многолюдный и пестрый образовательный караван. Не изумление, а испуг должен был охватить, гласило мнение философа, не боязливо убежать, а нападать советовал он. Особенно убеждал он своего спутника не относить ее слишком бережно и расчетливо к той личности, которая, благодаря высшему инстинкту, явится носителем антипатии к современному варварству. «Пусть она погибнет; пифийский бог без затруднения найдет новый треножник и новую пифию, лишь бы мифические пары еще продолжали подыматься из глубины».

И снова философ возвысил свой голос: «Заметьте же хорошенько, друзья, – сказал он, – что вы не должны смешивать двух вещей. Очень многому должен научиться человек, чтобы жить, чтобы вести свою борьбу за существование; но все, что он, как индивид, изучает и предпринимает с этой целью, не имеет еще ничего общего с образованием. Последнее, напротив, начинается только в воздушной сфере, которая простирается высоко над миром нужды, борьбы за существование и разных жизненных потребностей. Спрашивается только, как высоко оценивается человек собственный субъект наряду с другими субъектами, как много сил он тратит на ту индивидуальную жизненную борьбу. Многие могут путем стоического ограничения своих потребностей ско-

ро и легко подняться до тех сфер, где они будут в состоянии забыть себя и сбросить свой субъект, чтобы в солнечной системе безвременных и безличных интересов наслаждаться вечной юностью. Другие же так растягивают в ширину влияние и потребности своего субъекта и строят в таком грандиозном размере мавзолей своего «я», как будто они таким путем приобретут возможность одолеть в единоборстве своего исполинского противника – «время». И в таком стремлении обнаруживается жажда бессмертия; богатство и власть, мудрость, присутствие духа, красноречие, цветущая слава, веское имя – все здесь становится лишь средством для ненасытной личной воли к жизни, требующей новой жизни, алчущей вечности, в конце концов лишь призрачной.

Но даже и в этой высочайшей форме субъекта, и в наиболее интенсивной потребности такого расширенного и как бы коллективного индивида еще нет соприкосновения с истинным образованием. И если, например, с этой стороны раздается требование искусства, то при этом принимаются в соображение лишь его развлекающие и возбуждающие элементы, т.е. те, которое чистое и возвышенное искусство всего менее способно вызвать, но которые лучше всего вызываются искусством обесщещенным и загрязненным. Ибо в совокупности своих поступков и стремлений, пусть даже высокой в глазах постороннего наблюдателя, такой человек никогда не сможет избавиться от своего алчного и беспокойного субъекта. От него ускользает лучезарная эфирная высь созерцания, свободного от всего субъективного, и поэтому он, сколько бы не учился, ни путешествовал, ни коллекционировал, обречен жить изгнанником, навеки удаленным от пределов истинного образования. Ибо последнее презирает могущую ее загрязнить связь с обуреваемым желаниями и потребностями индивидом. Оно благоразумно ускользает от того, который хотел бы упрочить его за собой как средство для эгоистических намерений. И когда кому-нибудь чудится, что он крепко держит его, так что может обратить в средство для заработка и утолить свои жизненные нужды путем его эксплуатации, оно внезапно с гримасой презрения незлышными шагами убегает прочь.

Итак, друзья мои, не смешивайте этого образования, этой легконогой, прихотливой эфирной богини с той полезной служанкой, которая по временам так же зовет себя образованием, но на деле только интеллектуальная прислужница и советчица в делах житейской нужды, добычания средств утоления потребностей. А всякое воспитание, которое ставит конечной целью своего поприща должность или хлебный заработок, но есть воспитание, направленное к образованию, как мы его понимаем, но лишь обучение, указывающее, каким путем можно спасти и охранить свой субъект в борьбе за существование. Конечно, такое обучение для большинства людей является вопросом первой и ближайшей

важности; и чем труднее борьба, тем усерднее надо учиться молодому человеку, тем напряженнее должен он использовать свои силы.

Пусть, однако, никто не думает, что заведения, прищипывающие и вооружающие человека для этой борьбы, могут в сколько-нибудь серьезном смысле рассматриваться как образовательные учреждения. Эти лишь учреждения, вооружающие человека для одоления житейских нужд, все равно, обещают ли они воспитать чиновников или купцов, офицеров, оптовщиков, сельских хозяев, врачей или техников. Для таких учреждений, однако, необходимы во всяком случае иные законы и масштабы, чем для создания образовательного заведения; и что здесь позволительно и даже всячески предписывается, может явиться там преступной несправедливостью.

Приведу вам, друзья мои, пример. Если вы хотите вести молодого человека по правильному образовательному пути, то остерегайтесь нарушать его наивное, доверчивое, личное и непосредственное отношение к природе, пусть и лес, и скалы, и буря, и коршун, каждый отдельный цветок и мотылек, и лужайка, и горный склон разговаривают с ним на своем языке: в них, как в перечисленных разбросанных отблесках и отражениях, в пестром потоке сменяющихся явлений, пусть узнает он себя. Таким образом он бессознательно ощутит метафизическое единство всех вещей на великом примере природы и в то же время обретет успокоение перед лицом его вечного постоянства и необходимости. Но многим ли молодым людям дозволено вырасти в столь близких, почти личных отношениях к природе. Большинству приходится рано познать истину – как подчинить себе природу. Тогда приходит конец прежней наивной метафизике: физиология растений и животных, геология, неорганическая химия вырабатывает в своих учениках иной измененный взгляд на природу. То, что утрачивается из-за этой новой навязанной точки зрения, не просто поэтическая фантасмогория, но инстинктивное, истинное, единственное понимание природы; на его место заступают теперь благоразумные расчеты и желание перехитрить природу. Таким образом, истинно образованному человеку предоставлено неоценимое благо – безо всякой ломкости остаться верным созерцательным инстинктам своего детства и тем самым достичь спокойствия, единства, общей связи и гармонии, т.е. всего того, чего даже не может подозревать тот, кто взращен для житейской борьбы.

Но не думайте все же, друзья, что я хочу умолить достоинство наших реальных училищ и высших городских школ; я чту места, где учат основательно считать, где усваивают разговорные языки, серьезно относятся к географии вооружаются изумительными сведениями естествознания. Я готов так же охотно допустить, что юноши, получившие образование в наших лучших реальных школах, имеют полное право на все притязания, заявляемые окончившими гимназистами, и, очевидно, не-

далеко уже время когда людям с такой подготовкой так же неограниченно откроют двери университетов и доступ к государственным должностям, как это до сих пор делали лишь по отношению к питомцам гимназии – заметьте, к питомцам современной гимназии. Но я не могу в заключение удержаться от следующего горестного добавления: если верно, что реальная школа и гимназии в общем так единодушны по своим настоящим целям и, уклоняясь друг от друга лишь в тонкостях, могут рассчитывать на полное равноправие перед форумом государства, то, значит, у окончательно отсутствует одна разновидность воспитательных учреждений – разновидность образовательного учреждения! Это менее всего упрек по адресу реальных училищ, которые до сих пор столь же успешно, как и честно, преследовали более низменные, но в высшей степени необходимые тенденции. Но гораздо менее честно и гораздо менее успешно ведется дело в гимназии; ибо здесь живо еще какое-то инстинктивное чувство стыда, неосознанного признания, что учреждение его в целом позорно деградировало и что звучным образовательным лозунгом мудрых учителей-апологетов противоречит варварски пустынная и бесплодная действительность. Итак, образовательных учреждений не существует! А там, где еще пытаются подделаться под них, царит еще большая безнадежность, захудалость и недовольство, чем у очагов так называемого реализма! Заметьте кстати, друзья мои, как грубы и неосведомлены должны быть учительские круги, которые могли в такой степени перетолковать строго философские термины реальный и реализм, чтобы почуять под ними противоположность между материей и духом и истолковать реализм как направление по назначению к действительности и господству над ней.

Я, со своей стороны, знаю лишь одну истинную противоположность – образовательные учреждения и учреждения, вызванные житейскими нуждами; ко второму роду относятся все существующие, о первом же говорю, я. Прошло, быть может, часа два, пока философа беседовали о столь необычных вещах. Ночь наступила, и если уже в сумерках голос философа звучал как музыка природы в этом лесном уголке, то теперь, в полном мраке ночи, каждый раз, когда он заговаривал возбужденно и страстно, звуки рассыпались раскатистым громом, с треском и шипением, отскакивая от бегущих вниз стволов и утесов. Внезапно он замолк; он только что почти жалобно повторил: «У нас нет образовательных заведений, у нас их нет», – как что-то, быть может еловая шишка, упало прямо перед ним, и его собака с громким лаем бросилась вперед. Прерванный таким образом философ поднял голову и почувствовал разом ночь, прохладу и уединенность. «Что мы, однако делаем! – сказал он своему спутнику. – Ведь уже совсем стемнело. Ты знаешь, кого мы здесь ожидаем, но он, верно, уже не придет. Напрасно здесь мы просидели так долго. Пойдем!»

Теперь, уважаемые слушатели, мне следует познакомить вас с ощущениями, с какими мой друг и я следили из нашего потайного уголка за отчетливо доносящимся разговором, к которому мы к тому же жадно прислушивались. Я ведь сказал вам, что мы намеривались праздновать дорогое нам воспоминание на этом месте и в этот час. Это воспоминание касалось не более и не менее как вопросов воспитания и образования, т. е. области, где мы, в своей юношеской уверенности, полагали, что за предыдущее время успели собрать обильную и удачную жатву. Таким образом, мы особенно желали с благодарностью помянуть тот союз, который мы некогда задумали, сидя здесь, и цель которого, как я уже раньше сообщал, была взаимно поощрять друг друга и наблюдать за пробуждением образовательных наклонностей и небольшого кружка товарищей. Внезапно же на все прошлое упал совершенно неожиданный свет, когда мы, молчаливо прислушиваясь, отдались во власть сильных речей философа. Мы очутились в положении людей, которые, неосторожно двигаясь вперед, внезапно замечают, что занесли ногу над пропастью; мы почувствовали, что вместо того, чтобы удаляться, приближались к величайшим опасностям. Здесь, в этом памятном для нас месте, услышали мы предостерегающий крик: «Назад! Ни шагу далее! Знаете ли вы, куда несут вас ноги, куда манит эта обманчивая дорога?».

Казалось, что мы теперь это знали, и чувство льющей через край благодарности неудержимо толкало нас к строгому стражу и «верному Экарту», так что мы оба вскочили разом, чтобы обнять философа. Последний уже поднялся, чтобы уходить. Когда мы неожиданно и шумно подскочили к нему, а собака с резким лаем кинулась нам навстречу, то он и его спутник должны были прежде всего подумать о разбойническом нападении, а не о восторженных объятиях. Очевидно, он забыл о нас; одним словом, он пустился бежать. Когда мы его догнали, наша попытка обнять его потерпела полную неудачу. В эту минуту мой друг закричал, так как собака укусила его, а спутник философа с такой яростью набросился на меня, что мы оба упали. Между собакой и человеком завязалась тем временем жуткая свалка, продолжавшаяся несколько минут, пока моему другу не удалось, пародируя слова философа, громко прокричать: «Именем всех культур и псевдокультур! Чего хочет от нас глупая собака! Проклятый пес, прочь отсюда, ты, непосвященный и никогда не добьющийся посвящения, прочь от нас и наших внутренностей, удались вспять молча и пристыженно». После этого воззвания сцена несколько прояснилась, насколько это допускала полная темнота, царившая в лесу. «Это они! – вскричал философ. – Наши стрелки! Как вы нас напугали! Что заставило вас так наброситься на меня в эту ночную пору?»

Радость, благодарность, уважение руководило нами, – сказали мы, пожимая руку старца, тогда как собака продолжала в лае изливать свои новые чаяния. – Мы не хотели дать вам уйти, не сказав вам этого. А для того, чтобы вам все объяснить, мы просим вас еще повременить; нам хочется расспросить вас о многом, что как раз у нас теперь на сердце. Повремените же немного: нам знаком каждый шаг по дороге, мы потом проводим вас вниз. Быть может придет и поджидаемый вами гость. Взгляните только вниз на Рейн. Что такое плывет там, точно окружение светом многих факелов? Там должен быть ваш друг, и нам даже чудится, что он подымеется сюда к вам со всеми этими факелами".

Так осаждали мы своего удивленного старца своими просьбами, обещаниями, фантастическими выдумками, пока, наконец, и спутник не стал уговаривать философа еще немного погулять взад и вперед здесь, на вершине горы, на теплом воздухе ночи, стряхнув с себя «познаний чад», как он добавил.

«Стыдитесь, – возразил на это философ. – Когда вы начинаете цитировать, то неужели вы можете брать цитаты только из Фауста! Но все же я вам уступлю, с цитатой и без нее, если только наши юноши выдержат и не бросятся бежать с такой же поспешностью, с какой они явились; ведь они похожи на блуждающие огни: не успеешь удивиться их появлению, как приходится удивляться их исчезновению».

Тогда мой друг тотчас же продекламировал:

Почтения узду приняв,
Мы изменим свой легкий нрав:
Зигзаги – наш обычный бег.

Философ в недоумении остановился. «Вы поражаете меня, господа блуждающие огоньки, – сказал он. – Ведь здесь же не болото. На что вам это место? Что значит для вас общество философа? Здесь воздух резок и ясен, почва тверда и суха. Вам следует поискать более фантастическую область для ваших зигзагообразных наклонностей».

«Если я не ошибаюсь, – вмешался спутник, – эти господа сказали нам, что известное обещание связывает их на этот час с данным местом. Но мне кажется, что они, в качестве хора, прослушали нашу комедию об образовании и вели себя при этом как истинные идеальные зрители, ибо совершенно не мешали нам и мы считали, что находимся наедине друг с другом».

«Да, – молвил философ, – это правда; в этой похвале я не могу отказать вам, но мне кажется, что вы заслуживаете и большей».

В эту минуту я схватил философа за руку и сказал: «Надо быть тупоголовым пресмыкающимся и ползать по земле брюхом, уткнувшись головой в грязь, чтобы выслушивать речи, подобные вашим, не задумываться серьезно над ними, не возбуждаться и не разгорячиться. Быть мо-

жет, кто-либо и почувствовал бы при этом гнев, под давлением досады и самообвинения; на нас же это произвело иное впечатление, и я только затрудняюсь его описать. Именно этот час был как нарочно выбран для нас, наше настроение оказалось вполне подготовленным, мы сидели как открытые сосуды! Теперь кажется, что мы до краев наполнены новой мудростью, и я совершенно растерялся. Так что если кто-нибудь сейчас спросит меня, что я хочу делать завтра и что я отныне собираюсь делать, то я не сумею ничего ответить. Ибо, очевидно, мы до сих пор совершенно иначе жили, получали совершенно иное воспитание, чем следовало, но что нам сделать, чтобы перешагнуть пропасть, отделяющую сегодня от завтра?»

«Да, – подтвердил мой друг, – то же самое чувствую и я, тот же вопрос задаю и я. Кроме того, мне кажется, что столь возвышенные и идеальные взгляды на задачи немецкого образования отпугивают меня и делают недостойным трудиться над его созиданием. Я вижу, как блестящее шествие самых богатых натур движется к этой цели, и предчувствую, через какие пропасти, мимо каких соблазнов оно идет. Кто будет настолько смел, чтобы присоединиться к нему.

Тут и спутник также обратился к философу со словами: «Не прогневайтесь, если и я сознаюсь, что ощущаю нечто подобное, в чем и каюсь сейчас перед вами. В разговоре с вами мне часто кажется, что я подымаюсь над самим собой и согреваюсь до самозабвения около вашего мужества и ваших надежд. Но вслед за тем приходит более хладнокровная минута, резкий ветер действительности приводит меня в сознание, и я вижу, как широка пропасть, которая разверзается между нами и через которую вы перенесли меня как бы во сне. То, что вы называете образованием, болтается тогда вокруг меня и тяжестью ложится на мою грудь: это панцирь, который пригнетает меня, меч, которым я не в силах размахнуться».

Внезапно мы трое оказались единомышленными перед философом и, медленно прохаживаясь взад и вперед по безлесной полянке, служившей нам днем местом стрельбы, среди полнейшего безмолвия ночи, под мирно распростертым звездным небом, ободряя и подзадоривая друг друга, высказали ему совместными усилиями приблизительно следующее:

«Вы так много говорили о гении, о его одиноком многотрудном странствии по свету, как будто бы природа всегда порождает только крайние контрасты – тупую, сонную, размножающуюся лишь в силу инстинктов массу и затем, безграничным отдалении от нее великие, созерцательные, способные к созиданию вечных творений, единичные личности. Их вы называете вершиной интеллектуальной пирамиды; но ведь, очевидно, необходимы бесчисленные промежуточные ступени от широкого, тяжело нагруженного фундамента до свободно вздымающейся вершины, и здесь-то именно приложимо изречение: «*natura non facit*

saltus». Где же начинается, то что вы называете образованием, на какой ступени область низов граничит с областью верхов? И если можно говорить об истинной образовании только применительно к этим далеким личностям, то как можно основывать учреждение в расчете на их непредвиденное существование, как можно обдумывать систему образования, пригодную для одних лишь этих избранных? Нам, напротив, кажется, что они-то сумеют найти дорогу и обнаружат свои силы в умении ходить без тех образовательных костылей, которые необходимы другим. Они беспрепятственно проложат себе путь через сутолоку и суматоху мировой истории, подобно призраку пробирающемуся сквозь тесное и многолюдное собрание.

Нечто подобное высказали мы, хотя и не особенно складно и связано, а спутник философов пошел даже дальше, заметив учителю: «Подумайте же сами о всех великих гениях, которыми мы привыкли гордиться как испытанными и верными вожжами и руководителями истинно немецкого духа; мы чтим их память празднествами и статуями, с удовлетворением выставляли их творения на показ иностранцам. Где нашли они то образование, которого вы требуете, в какой мере они были вскормлены, и до какой степени созрели на родном солнце образования? И все же их появление оказалось возможным, все же они сделались теми, кого мы теперь так чтим. Их творения оправдывать, быть может, именно форму развития принятую этими благородными натурами, оправдывают даже недостаток образования, который мы должны допустить у их времени, у их народа. Что мог Лессинг, что мог Винкельман подчеркнуть из наличного тогда немецкого образования? Ничего или. По крайней мере, также мало, как Бетховен, Шиллер, Гете, как все наши великие художники и поэты. Быть может, закон природы хочет, чтобы всегда лишь позднейшие поколения сознавали, какими небесными дарами были отмечены предыдущие».

Здесь старец-философ пришел в сильный гнев и закричал на своего спутника: «О, агнец простоты! О вы все, достойные на звание млекопитающих! Что за кривые, неуклюжие, узкие, шероховатые, уродливые аргументы! Да, сейчас именно я слышал голос образования наших дней, и у меня болит в ушах от сплошных исторических самопонятностей и сплошных старчески рассудительных беспощадных исторических умствований. Внимай же, о неоскверненная природа: ты состарилась и в течение тысячелетий покоиться над тобой это звездное небо, но таких образованных и, в сущности, злобных речей, какие по вкусу этой современности, ты еще никогда не слыхала. Итак, мои добрые германцы, вы гордитесь вашими художниками и поэтами? Вы показываете на них пальцем и кичитесь ими перед иностранцами? А так как вам не стоило никакого труда иметь их в своей среде, то вы выводите отсюда премиальную теорию, гласящую, что и впредь вам незачем стараться ради них.

Не правда ли, мои наивные детки, гении являются сами собой; их приносит вам аист. Стоит ли говорить о повивальных бабках. Ну, милейшие, вы заслуживаете серьезного урока. Как вы смеете гордиться тем, что все вышеназванные блестящие и благородные умы прежде временно задушены, истощены и угашены нами и вашим варварством! Как вы смеете без стыда вспоминать о Лессинге, который погиб из-за вашего тупоумия, в борьбе с вашими смешными Клотцами и Гетцами, под гнетом несовершенств вашего театра, ваших ученых, ваших теологов, не будучи в состоянии хотя бы раз отважиться на тот вечный полет, ради которого он пришел в мир? О что чувствуете вы при мысли о Винкельмане, который, чтобы не видеть ваших несуразных нелепостей, ушел выпрашивать, как нищий, помощи у иезуитов позорное отступничество которого падает на вас и будет лежать на вас несмываемым пятном? Вы смеете поминать имя Шиллера не краснея! Посмотрите же на его портрет! Эти воспаленно горящие глаза презрительно смотрящие поверх вас этот румянец смерти на лице они ничего вам не говорят? Здесь у вас была такая дивная, божественная игрушка, и она разбилась из-за вас. И если вы отнимите дружбу Гете у этой меланхолически торопливой, затравленной насмерть природы – тогда вы были бы виноваты в ее еще более быстром разрушении. Вы не помогли ни одному из наших великих гениев, а теперь вы хотите возвести в догмат, чтобы и впредь им не оказывалось никакой помощи! Для каждого из них вы до сих пор были сопротивление косного мира, которое Гете называет по имени в своем эпилоге к «Колоколу», для каждого вы были костными тупицами, бессердечными завистниками или злобными себялюбцами. Вопреки вам создали они сои творения, против вас направляли они свои нападки и благодаря вам умерли слишком рано, не закончив своей дневной работы, разбитые и оглушенные борьбой. Кто может себе представить чего суждено было достичь этим героическим людям, если бы истинно немецкий дух распростер над ними свой охранительный кров в виде мощного учреждения – тот дух, который при отсутствии такого учреждения влачит свои дни разрозненным, раздробленным и выродившимся? Все эти гении загублены; им нужна сумасшедшая вера в разумность всего совершающегося, чтобы оправдать ею вашу вину. И не одни эти гении! Изю всех областей интеллектуальной незаурядности выступают обвинители против вас. Бросаю ли я взгляд на все дарования в области поэзии и философа, или живописи, или пластики или только на первоклассные таланты, всюду нахожу я нечто незрелое, чрезмерно возбужденное или рано заснувшее, спаленное до расцвета или замерзшее, всюду чую я сопротивление косного мира, т. е. вашу вину. Вот что обозначает мое требование образовательных заведений и мое сожаление о положении тех, которые себя таковыми именуют. Тому, кому угодно называть это идеальным требованием и вообще идеальным, полагая этим как похва-

лой, как отделаться от меня тому да послужит ответом мое мнение, что существующее положение вещей попросту пошло и позорно и что тот, кто в трескучий мороз требует тепла, должен прийти в ярость, если это его требование назовут идеальным. Здесь дело идет о навязчивой, настоятельной действительности минуты; кто ее ощущает, тот знает, что это такая же настоятельная нужда, как и холод и голод. Кто же ее не ощущает – ну, у того по крайней мере имеется масштаб для определения того, где кончается то, что я называю образованием, и на какой высоте пирамиды область низов ограничивается от области верхов».

Философ, по-видимому, очень разгорячился. Мы предложили ему снова немного пройтись, так как последние слова он произнес, стоя вблизи того пня, который служил нам мишенью для стрельбы. Некоторое время мы все молчали и медленно и задумчиво шагали взад и вперед. Мы чувствовали не столько стыд за приведенные нами нелепые аргументы, сколько, напротив, некоторую реабилитацию нашей личности; именно после возбужденных и нелестных для нас обращений философа мы почувствовали себя более близкими ему и стоящими на более личной почве. Ибо человек такое жалкое существо, что он быстрее всего сближается с посторонним, когда тот обнаруживает перед ним какую-нибудь слабость или недостаток; тот факт, что наш философ разгорячился и позволил себе употребить бранные слова, перебрал мост через испытываемое до тех пор робкое благоговение. Для того, кто найдет подобное наблюдение возмутительным, следует прибавить, что этот мост часто приводит от отдаленного почитания к личной любви и состраданию. И это сострадание постепенно все сильнее овладело нами вслед за чувством реабилитации нашей личности. К чему водили мы этого старика ночью по лесу и горам? И раз он в этом нам уступил, почему мы не нашли более спокойной и приличной формы для выражения нашего желания поучиться, почему мы, все трое, так неделикатно высказали наше несогласие?

Ибо теперь мы успели заметить, как необдуманно, не подготовлены и наивны были наши возражения, как сильно именно в них звучало эхо той современности, голоса которой старик не хотел слышать в области образования. К тому же наши возражения не возникли чисто из интеллекта; причина, пробужденная словами философа и толкнувшая нас к сопротивлению, казалось, лежала в другом месте. Быть может, в нас говорило инстинктивное опасение насчет того, достаточно ли обеспечены именно наши личности при таких воззрениях, какие развивал философ, быть может, наши прежние представления о собственном образовании, почуяв опасность, соединились вместе, чтобы во чтобы то ни стало найти причины, говорящие против точки зрения, которая во всяком случае в корне отвергла наши мнимые притязания на образованность. Но не следует оспаривать противников, которые переносят на

личную почву вескость аргументами; или, как гласила мораль в нашем случае, такие противники не должны спорить, не должны противоречить.

Так шли мы рядом с философом пристыженные, мучимые сожалением, недовольные самими собой и более чем когда-либо убежденные что старец прав, мы же были несправедливы к нему. Как далеко позади остались юношеские мечтания о нашем образовательном заведении, как ясно сознавали мы опасность, от которой до сих пор ускользали благодаря случаю, – опасность целиком продаться той образовательной системе, которая с детских лет, еще с гимназической скамьи, соблазнительно манила нас! Почему же мы, однако, еще не состояли в общественном хоре ее почитателей? Быть может, только потому, что еще были настоящими студентами, что могли пока спастись от алчной погони и давки, от безудержно бушующего прибою общественности, на этот остров, который ведь так же скоро будет смыт.

Обуреваемые подобными мыслями, мы уже намеривались заговорить с философом, когда он внезапно обернулся к нам и сказал смягчившимся голосом: «Мне не следует удивляться вашему юношески неосторожному и опрометчивому поведению. Ибо едва вы когда-либо серьезно размышляли над тем, что услышали от меня. Дайте пройти известному времени, носите это с собой, думайте над этим день и ночь, ведь теперь вы стоите на распутье, теперь вы знаете, куда ведут обе дороги. Идя по одной, вы будете желанны своим времени, и оно не покуситься увенчать вас венками и победными трофеями; вас будут нести огромные партии, сзади вас будет идти столько же единомышленников, сколько и спереди. И когда предводитель выкликнет лозунг, то он откликнется эхом во всех рядах. Здесь первая обязанность – бороться сомкнутыми рядами; вторая – уничтожать всех тех, кто не желает выстраиваться в сомкнутые ряды. Вторая дорога сведет вас с более редкими попутчиками, она труднее, извилистее и круче. Над вами будут глумиться идущие по первому пути, так как вы шествуете с усилием, и они будут пытаться переманить вас к себе. Когда же случайно оба пути сойдутся, то с вами обойдутся жестоко, вас оттеснят в сторону или боязливо отшатнутся от вас и оставят одинокими.

Что же обозначало собой образовательное учреждение для столь различных путников двух дорог? Та необозримая толпа, которая стремится к своим целям по первому пути, подразумевает под ним институт, при помощи которого она выстраивается в сомкнутые шеренги и который отделяет и выключает всех, кто ставит себе более возвышенные и отдаленные цели. Правда, они умеют пускать в ход пышные слова для обозначения своих тенденций: они говорят, например, о «всестороннем развитии свободной личности в пределах прочных, стойких общенациональных и гуманно-этических воззрений» или вызывают своею целью

«основание национального государства, покоящего на разуме, образовании и справедливости».

Для другой, меньшей группы образовательное заведение представляется чем-то совершенно иным. Она хочет, под защитой прочной организации, оградить себя от опасности быть поглощенной и раздробленной первой группой, хочет уберечь отдельных своих членов, чтобы те не обессилили раньше времени, не сбились с пути, не измельчали, не рассеялись и не потеряли бы таким образом из виду свою благородную и возвышенную задачу. Доставить возможность этим отдельным единицам совершить свое дело до конца – таков смысл их совместной организации; причем это дело должно быть очищено от всяких следов субъективного и стоять выше переменчивой игры времени как чистое отражение вечной и неизменной сущности вещей. И все участники этой организации должны приложить совместные старания, чтобы путем такого очищения от всего субъективного подготовить рождение гения и создания его творения. Многие даже из числа второстепенных и третьестепенных дарований предназначены для такого содействия и лишь путем служения такой истинно образовательной организации доходят до сознания выполненной обязанности. Теперь же именно эти дарования совращаются со своего пути непрестанными ухищрениями и соблазнами модной культуры и становятся чуждыми своему инстинкту.

К их эгоистическим побуждениям, к их слабостям и тщеславию обращается искушение, именно им дух времени нашептывает: «Следуйте за мной! Там вы слуги, помощники, вспомогательные орудия, вас затмевают блеском природы высшего порядка, вы никогда не наслаждаетесь своей самобытностью, вас тянут за нитку, вы в цепях как рыбы, как автоматы. Здесь, у меня, вы как господа наслаждаетесь вашей свободной личностью, ваши способности могут блистать сами за себя, с ними и вы сами будете стоять на первом месте, вас будет сопровождать громадная скита, и одобрение общественного мнения вам будет приятно, чем похвала, высокомерно оброненная с высоты гения». Даже наилучшие поддаются теперь искушению таких соблазнов. И, в сущности, податливость или неподатливость таким голосам вряд ли обуславливается здесь степенью одаренности, а скорее уровнем и степенью известной нравственной высоты, инстинктом героизма, самопожертвования и, наконец, стойкой, обратившейся в привычку и руководимой правильным воспитанием потребностью в образовании, чем, как я уже сказал, является, прежде всего, повиновение гению. Но как раз о такой дисциплине, о таком приучении почти не имеют понятия учреждения, которые теперь называют образовательными. Хотя для меня не подлежит сомнению, что первоначально гимназия была задумана как истинно образовательное учреждение такого рода или по крайней мере как подготови-

тельная ступень к нему и что в удивительную, обуреваемую глубокими идеями эпоху реформации были действительно сделаны первые шаги по этому пути. Мне ясно и то, что во время нашего Шиллера, нашего Гете снова обнаружались следы той позорно отведенной в сторону или скрываемой потребности, как бы зачатки тех крыльев, о которых говорит Платон в «Федре» и которые вырастают у души при каждом соприкосновении с прекрасным и уносят ее ввысь, к царству неизменных чистых прообразов всех вещей».

«Ах, уважаемый и чудный учитель, – начал тогда спутник, – после того как вы упомянули о божественном Платоне и о мире идей, я больше не верю, что вы на меня сердитесь, хотя своей предыдущей речью я вполне заслужил ваше неодобрение и гнев. Как только вы начинаете говорить, я чувствую у себя эти платоновские крылья; и лишь в промежуточных паузах мне, как вознице моей души, приходится напрягать силы для обуздания моего сопротивляющегося, дикого, необъезженного коня, которого Платон также описал и о котором он говорит, что он кривобок и не отесан, с негнушейся выей, короткой шеей, плоском носе, что он вороной масти, с серыми налитыми кровью глазами, косматыми ушами, туговат на ухо, всегда готов на преступление и низость, так что удается едва-едва править им при помощи бича и остроконечного шеста. Подумайте о том, как долго я жил вдали от вас и что именно на мне могли быть испробованы все те ухищрения, обольщения, о которых вы говорили, быть может, и не без известного успеха, хотя и незаметно для меня самого. Теперь я понимаю яснее, чем когда-либо, как необходима организация, которая давала бы нам возможность жить вместе с истинно образованными людьми, чтобы иметь в них руководителей и путеводные светочи. Как живо ощущаю я опасность одинокого странствия! И если я мнил, как я вам сказал, спастись от сутолоки бегством и уклониться таким образом от прямого соприкосновения с духом времени, то и само это бегство было обманчиво. Бесперывно, из бесчисленных артерий, с каждым глотком воздуха, вливается в нас эта атмосфера, и никакое уединение недостаточно и далеко, чтобы она не могла настичь нас своими туманами и облаками. Под видом сомнения, наживы, надежды и добродетели в разнообразных маскарадных одеяниях прокрадываются к нам образы этой культуры; и даже здесь, вблизи вас, т. е. рука об руку с настоящим отшельником образования, этот призрак сумел нас обольстить. Как неизменно и верно должна эта маленькая группа стоять в своей среде на страже образования, которое можно назвать почти сектантским! Как должна она взаимно подкреплять друг друга! Как строго следует порицать здесь ложный шаг, с каким состраданьем прощать! Простите же и меня, учитель, после того как вы так строго наставили меня на истинный путь».

«Ты говоришь, дорогой мой, языком, которого я не переношу, – сказал философ, – и который напоминает стиль религиозных братств. С этим я не имею ничего общего. Но твой платоновский конь мне понравился, ради него тебе будет даровано прощение. На этого коня я обмениваю свое млекопитающее, А за тем у меня мало охоты дольше прогуливаться на свежем воздухе. Поджидаемый мною друг, правда, достаточно сумасброден, чтобы и в полночь прийти сюда, раз это он обещал, но я напрасно жду условленного знака. Не понимаю, что его задержало до сих пор, так как он аккуратен и точен, как все мы, старики, что слишком старомодно для современной молодежи. На этот раз он подвел меня; досадно! Пойдемте же за мной! Пора уходить».

Но в это мгновение показалось нечто новое.

СЕРЕН КЬЕРКЕГОР

1813–1855

О понятии иронии¹

Законность иронии с точки зрения мировой истории. Ирония Сократа

В приведенном выше распространенном определении иронии как бесконечной абсолютной отрицательности уже достаточно сказано о том, что ирония направлена не против отдельного феномена, отдельного существования, но что все сущее становится чуждым ироничному субъекту, а он становится чуждым всему сущему, и как действительность утрачивает для него свою законность, так и он в некоторой степени становится недействительным. Слово «действительность» употреблено здесь прежде всего в значении «исторической действительности», т.е. действительности, существующей в определенное время и при определенных обстоятельствах. Это слово может употребляться и в метафизическом смысле, как например, когда речь идет о метафизической проблеме отношения идеи к действительности, но не к той или иной действительности, а к конкретизации идеи, которая является ее действительностью; слово «действительность» может употребляться также по отношению к исторически осуществленной идее. Эта последняя разновидность действительности меняется со временем. Это не означает, что вся совокупность существования, составляющих историческую действительность, не имеет вечно объединяющей ее связи, но у каждого поколения, отделенного от других временем и пространством, своя, данная ему действительность. Мировой Дух во всех своих проявлениях остается самим собой, чего нельзя сказать о поколении, существующем

¹ Приводится по изданию: Кьеркегор С. О понятии иронии / пер. А. Коськовой, С. Коськова // Логос. – 1993. – № 4. – С. 176–198.

в определенном времени, и о существующих в определенном времени отдельных индивидах. Им дана некая определенная действительность, и не в их власти отказаться от нее; ход мирового развития ведет за собой того, кто сам этого желает, и насильно увлекает за собой того, кто этому противится. Идея сама по себе конкретна, и поэтому она постоянно стремится стать тем, что она есть, т.е. стать конкретной. Такой она может стать только через поколение и отдельных индивидов. Здесь проявляется то противоречие, через которое осуществляется развитие мира. Данная поколению и составляющим его индивидам действительность законна для них, но для того, чтобы развитие не остановилось, эта действительность должна вытесняться другой, и это также должно происходить через поколение и в поколении и составляющих его индивидах. Данной современникам реформации действительностью был католицизм, но вместе с тем он был и той действительностью, которая как таковая не обладала для них законностью. Так происходит столкновение одной действительности с другой, и в этом столкновении заключен глубокий трагизм мировой истории. Индивид имеет право на существование, данное ему мировой историей, и одновременно он обречен. В той степени, в которой к нему приложимо последнее, он – жертва; в той степени, в которой индивид имеет право на существование, он – победитель. Он побеждает, становясь жертвой. Это свидетельство того, насколько последовательно развитие мира; настает черед более истинной действительности, но она уважает действительность уходящую; это не революция, а эволюция; уходящая действительность еще заявляет о своем праве на существование тем, что требует жертву, новая действительность – тем, что приносит ее. Но эта жертва всегда необходима, потому что настает черед истинно нового, ведь новая действительность – это не простое следствие уходящей, она содержит в себе гораздо большее; новая действительность – это не простое исправление уходящей, но и новое начало.

В каждый поворотный момент истории происходит двоякое движение. С одной стороны, вырывается вперед новое, с другой – вытесняется старое. Когда приходит время нового, появляется индивид–пророк, который различает вдалеке его смутные и неопределенные очертания. Индивид-пророк не знает грядущего, он лишь предчувствует его. Он не может осуществить его, но он потерян и для той действительности, которой принадлежит. Однако он мирно уживается с ней, потому что она не ощущает никакого противоречия. Затем появляется собственно трагический герой. Он борется за новое, он стремится уничтожить то, что представляется ему отжившим, но его цель состоит не столько в уничтожении старого, сколько в осуществлении нового, и тем самым, косвенно, в уничтожении старого. Старое должно отступить, а для этого – предстать во всем своем несовершенстве. И здесь мы встречаемся с ироничным субъектом. Для него данная действительность уже полностью

потеряла свою законность, она кажется ему несовершенной формой, стесняющей движения. Но нового он не знает, он знает лишь, что настоящее не соответствует идее. Ему предстоит вершить суд. Иронизирующего (Ironiker) можно в некотором смысле считать пророком, потому что он все время указывает на грядущее, но что это такое – не знает. Он пророк, но его положение противоположно положению пророка. Пророк идет рука об руку со своим временем, и именно из своего времени он различает грядущее. Как уже было сказано, пророк потерян для своего времени, но лишь потому, что он погружен в свои видения. Иронизирующий же вышел из рядов современников, он противопоставил себя своему времени. Грядущее скрыто от него, лежит за его спиной, а он должен уничтожить ту действительность, против которой он так враждебно настроен, на которую направлен его испепеляющий взор. О его отношении к современности можно сказать словами священного писания: «вот, входят в двери погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут»* [* Деяния Апостолов, 5. 9.]. Иронизирующий – тоже жертва, и хотя он не всегда должен в прямом смысле пасть жертвой, но рвение, с которым он служит мировому духу, пожирает его.

Эта ирония, понимаемая как бесконечная абсолютная отрицательность. Она – отрицательность, потому что она только отрицает; она – бесконечная отрицательность, потому что она отрицает не просто тот или иной феномен; она – абсолютная отрицательность потому что она отрицает в силу некоего несуществующего Высшего. Ирония ничего не утверждает, постольку то, что должно быть утверждено, лежит за ней. Ирония – это божественное безумие, буйствующее, как Тамерлан, и не оставляющее камня на камне. Это – ирония. Для любого поворотного момента в истории характерна эта формация (Formation), и было бы небезынтересно с исторической точки зрения проследить ее развитие. Не углубляясь, впрочем, в этот вопрос, приведу лишь несколько примеров из близкого к реформации времени: Кардано, Кампанелла, Бруно. В некоторой степени воплощением иронии был Эразм Роттердамский. Мне кажется, что на значение этой формации до сих пор обращали недостаточно внимания; и это тем более странно, что Гегель с такой явной симпатией рассмотрел негативное. А негативному в системе соответствует ирония в исторической действительности. В исторической действительности присутствует такое негативное, какого никогда не бывает в системе.

Ирония – это определение субъективности. В иронии субъект негативно свободен; действительности, которая должна наполнить его содержанием, не существует, он свободен от тех уз, которыми связывает субъекта данная действительность; но он негативно свободен, а потому неустойчив, и положение его зыбко, так как ничто его не держит. Именно эта свобода, эти неустойчивость и зыбкость вдохновляют иронизирующего, он опьянен безграничностью выбора, и если он нуждается в

утешении по поводу потери того, что отмирает, он может найти его во множестве открывающихся перед ним возможностей. Но иронизирующий не отдается во власть этого вдохновения, он преисполнен лишь разрушительного вдохновения. – Но если иронизирующий не властен над новым, то возникает вопрос: а как же он может уничтожить старое? Он уничтожает данную действительность с помощью самой же данной действительности, необходимо только помнить, что новое присутствует в нем (гр), как возможность. Уничтожая действительность с помощью самой действительности, он оказывает услугу мировой иронии. Гегель замечает в своей «Истории философии», что всякая диалектика «допускает истинность того, что непосредственно принимается за истинное, но лишь для того, чтобы дать выявиться тому внутреннему разрушению, которое содержится в этих же самых допущениях, и мы можем это назвать всеобщей мировой иронией» [* Цит. по: Гегель. Сочинения. М., 1932. Т. 10. С. 47.]. Это очень верное понимание мировой иронии. Каждая отдельная историческая действительность есть лишь момент в осуществлении идеи, и поэтому в ней заключен зародыш ее гибели.

Это особенно отчетливо видно в иудаизме, чье значение как переходного момента особенно велико. Глубокая ирония в отношении к миру видна уже в том, что он потребовал от людей исполнения заведомо неисполнимых заповедей и пообещал взамен заведомо недостижимое блаженство* [* 3-я Книга Моисея. 26, 3.]. Из исторического отношения иудаизма к христианству явствует, как иудаизм сам себя уничтожил. Пришествие Христа, несомненно, – поворотный момент в истории, и здесь тоже дает о себе знать ироническая формация. Она связана с образом Иоанна Крестителя. Придти должен был не он** [** Ср.: Ев. от Луки. 7, 19.], он не знал, что должно было придти, и все-таки он уничтожил иудаизм. Он уничтожил его не с помощью нового, а с помощью его же самого. Он потребовал от иудаизма того, что тот хотел дать – справедливости; но справедливости иудаизм дать не мог и потому погиб. Иоанн Креститель уничтожил иудаизм, взрастив зерно его гибели в нем самом. При этом личность самого Иоанна Крестителя остается в тени, он лишь объективное воплощение мировой иронии, лишь орудие в ее руках. Для того, чтобы ироническая формация полностью развилась, необходимо, чтобы субъект осознал свою иронию, чтобы он, осуждая данную действительность, чувствовал себя негативно свободным и наслаждался этой негативной свободой. А для этого необходима развитая субъективность, или точнее, по мере проявления субъективности заявляет о себе ирония. Субъективность чувствует себя противопоставленной данной действительности, она чувствует свою силу, законность и значение. Чувствуя это, она словно спасает себя из той относительности, в которой ее стремится удержать данная действительность. Здесь ирония правомочна, и потому освобождение субъективности служит

идее, даже если ироничный субъект не вполне сознает это. В этом заключается гениальность закономерной, исторически обусловленной иронии. Для иронии, не имеющей права на существование, характерно то, что спасающий свою душу теряет ее. Судить же о том, правомочна ирония или нет, может лишь история.

Ироническое отношение субъекта к действительности не всегда проявляется именно как ироническое. Так, в новое время много говорится об иронии и ироническом восприятии действительности; но это восприятие редко выражается иронически. Однако чем чаще это происходит, тем вернее и неизбежнее гибель окружающего, тем большее преимущество получает иронизирующий над той действительностью, которую он стремится уничтожить, тем свободнее он становится. Здесь он незаметно проделывает то же самое, что и мировая ирония. Он представляет существующее самому себе, но для него оно не законно; однако делая вид, что считает его таким, иронизирующий ведет его навстречу неизбежному концу. В действиях иронизирующего, чье существование закономерно и правомочно, воплощено единство гениального и художественной.

Поскольку ирония – определение субъективности, то она возникает с появлением субъективности в мировой истории. Ирония – это первое и наиболее абстрактное определение субъективности. Поворотный момент в истории, когда субъективность впервые заявила о себе, связан с именем Сократа.

Ранее мы уже достаточно говорили об иронии Сократа. Вся данная действительность утратила для него свою законность, он был чужд всей субстанциальной действительности. Это одна сторона иронии; но с другой стороны, уничтожая «греческость», он использовал иронию. Его поведение по отношению к ней всегда было ироническим; он находился в неведении, ничего не знал, постоянно обращался с вопросами к окружающим, он предоставил существующее самому себе, и оно погибло. Эту тактику он развил до крайнего предела, что особенно проявилось, когда против него были выдвинуты обвинения. Подобное рвение сожгло его, и в конце концов он был настигнут иронией, все стало зыбким для него, все потеряло свою реальность. Такое понимание Сократа и роли его воззрений в мировой истории так естественно закручивается в самом себе, что, я надеюсь, оно встретит сочувствие у некоторых читателей. Гегель не считает позицию Сократа иронией, и поэтому необходимо принять во внимание его возражения, содержавшиеся в некоторых его работах.

Я же попытаюсь объяснить, в чем, на мой взгляд, состоит слабость гегелевского понимания понятия иронии. Гегель всегда говорит об иронии как о чудовище. Начало деятельности Гегеля совпало с расцветом деятельности Гегеля. Объектом иронии последователей Шлегеля в эстетике была получавшая все большее распространение сентиментальность. Гегель намеревался исправить недостаток самой иронии. Вооб-

ше, одна из больших заслуг Гегеля состоит в том, что он остановил, или по крайней мере пытался остановить, блудных сыновей спекуляции на их пути к гибели. Но он не всегда использовал для этого самые подходящие средства, он не всегда взывал к ним мягким голосом отца, а часто – суровым голосом школьного надзирателя. Наибольшее неудобство причиняли Гегелю приверженцы иронии, и он скоро утратил надежду на их спасение и обращался с ними как с неисправимыми и закоренелыми грешниками. Гегель использует любую возможность упомянуть их и говорит о них очень резко, он с огромным презрением и высокомерием смотрит на этих, как он выражается, «заносчивых людей». Но Гегель не заметил той разновидности иронии, которая была ему ближе всех, и это обстоятельство не могло не нанести ущерба его пониманию иронии. Часто он вообще не говорит об иронии как таковой, но зато всегда ругает Шлегеля. Это не означает, однако, что Гегель не прав по отношению к Шлегелю и его последователям, или что их ирония не была весьма сомнительного свойства; основательность, с которой Гегель выступил против всякой изоляции, несомненно, принесла много пользы, но ополчившись на послефихтевскую иронию, Гегель просмотрел истинность иронии, а отождествив послефихтевскую иронию с иронией вообще, поступил несправедливо по отношению к последней. Как только Гегель произносит слово «ирония», он тут же вспоминает Шлегеля и Тика, и в его интонации появляются нотки досады. Позднее мы остановимся на том искаженном и несправедливом, что присутствовало в понимании иронии Шлегелем, а также на заслуге Гегеля в этом отношении. Сейчас же вернемся к его толкованию иронии Сократа.

Ранее мы уже обращали внимание на то, что Гегель выделяет две стороны метода Сократа: его иронию и его искусство повивальной бабки. Об этом говорится в его «Истории философии». Не говоря об иронии Сократа почти ничего, он тем не менее обрушивается на иронию как принцип и добавляет: «Первым, выдвинувшим эту мысль, был Фридрих фон Шлегель, и АСТ повторил ее за ним»* [* Цит. по: Гегель. Сочинения. М., 1932. Т. 10. С. 47.]. Затем следуют выражения, которые Гегель всегда употребляет в связи с этим. Сократ прикидывается незнающим и, делая вид, что учится у других, сам их поучает. «Это – знаменитая сократовская ирония, которая у него представляет собою особый способ обращения в личных беседах, следовательно, только субъективную форму диалектики, между тем как диалектика в собственном смысле имеет дело с основаниями рассматриваемого предмета, а ирония – особый способ обращения человека к человеку»** [** Там же. С. 45.]. Немного ранее он замечает, что ирония Сократа содержит нечто неистинное, но отмечает и правильность его поведения. Он отмечает также значение иронии Сократа, великое в ней. Оно состоит в том, что ирония позволяет абстрактным представлениям становиться конкрет-

ными и определенными. Далее Гегель замечает: «Когда я говорю, что я знаю, что такое разум, что такое вера, то это – лишь совершенно абстрактное представление; для того, чтобы эти представления сделались конкретными, требуется, чтобы их объяснили, чтобы предположили неизвестным, что собственно они представляют собою. Ирония Сократа заключает в себе именно ту подлинно великую черту, что она заставляет собеседников конкретизировать абстрактные представления и развить их дальше, ибо важно только осознать понятие»*** [*** Там же. С. 47]. Но здесь вообще все запутано, изображение сократовской иронии лишено исторической основы, а процитированный пассаж настолько современен, что вряд ли имеет отношение к Сократу. Сократ вовсе не стремился сделать абстрактное конкретным, и приведенные примеры не совсем удачны; ибо я не думаю, что Гегель мог бы подобрать к ним аналогии, если, конечно, он не хочет прибегнуть к помощи Платона и оправдаться тем, что в его произведениях постоянно встречается имя Сократа; этим он стал бы противоречить не только всем окружающим, но и самому себе. Сократ не стремился сделать абстрактное конкретным, но через не посредственное конкретное он делал видимым абстрактное. Поэтому в ответ на эти рассуждения Гегеля достаточно напомнить о двойственном характере иронии Платона (поскольку очевидно, что Гегель имел в виду и отождествлял с иронией Сократа иронию, названную нами платоновской), а также о том, что закон движения всей жизни Сократа состоял не в стремлении от абстрактного к конкретному, а в стремлении от конкретного к абстрактному, в постоянном стремлении к абстрактному. Свои рассуждения об иронии Сократа Гегель заканчивает тем, что отождествляет ее с иронией Платона и говорит, что и та, и другая – «больше манера разговора, невинная шутливость, чем чистое отрицание, негативное поведение»* [* Там же. С. 48.]. Но и на это замечание был ранее дан ответ. – Не лучше обстоит у Гегеля дело и с изображением сократовского искусства повивальной бабки. Он рассуждает о значении вопросов Сократа, и эти рассуждения интересны и верны; но можно ведь спрашивать для того, чтобы посрамить собеседника. Этой разницы (на которую мы уже указывали выше) Гегель не замечает. Тот пример о понятии становления, который он приводит в конце, тоже не имеет отношения к Сократу, если он, конечно, не хочет разглядеть в «Пармениде» нечто сократовское. – Наконец он говорит о трагизме иронии Сократа, но трагизм не в ней, а в иронии мира по отношению к Сократу. Так что и это замечание ничего не прибавляет к вопросу о сократовской иронии.

В работе «О «Посмертных сочинениях и переписке Зольгера»» Гегель опять указывает на разницу между иронией Шлегеля и иронией Сократа. Мы согласны с тем, что такая разница существует, но это вовсе не означает, что позицией Сократа не была ирония. Гегель упрекает Шлегеля в том, что не поняв спекулятивного и устранив его, он вырывает

вает положение Фихте о конститутивной законности «я» из метафизического контекста, выводит его из области мышления и непосредственно применяет к действительности, благодаря чему оно развивается «в отрицание жизненности разума и истины, в низведение их до видимости субъекта и чего-то кажущегося для других»** [** Цит. по: Гегель. Эстетика. М.. 1973, Т. 4. С. 488.]. Он обращает внимание также на то, что обозначив это превращение истины в видимость «сократовской иронией», извратили смысл последней. Гегель говорит о том, что, желая посрамить софистов, Сократ всегда начинал диспут с заверений в том, что он ничего не знает. Но такое поведение имеет своим результатом негативное, оно не достигает какой-либо научной цели. Сократ вполне серьезно заявлял, что он ничего не знает, значит, эти заявления были отнюдь не ироническими. Я не буду останавливаться на утверждении Гегеля о безрезультативности деятельности Сократа, я хочу выяснить подробнее, насколько серьезно Сократ воспринимал свое неведение.

Ранее мы уже говорили о том, что Сократ, утверждая, что он не знает, все-таки знал, поскольку он знал о своем незнании, но это знание не было знанием о чем-то, т.е. не имело какого-либо позитивного содержания, и его незнание было поэтому ироническим. Мне кажется, что здесь прав я, а не Гегель, который безуспешно пытается раздобыть для Сократа позитивное содержание. Если бы знание Сократа было знанием о чем-то, то тогда его незнание было бы просто формой ведения беседы. Но его ирония, напротив, находит в себе свое завершение. Его незнание серьезно и несерьезно одновременно, и на этом острие Сократ балансирует. Знание человека о том, что он не знает, является началом знания, но если он больше ничего не знает, то это лишь начало. Это знание постоянно питает иронию Сократа. Когда Гегель, указывая на серьезное отношение Сократа к своему незнанию, считает, что это незнание не есть ирония, он изменяет самому себе. Ведь когда ирония вознамеривается высказать некоторое предложение, она поступает как всякий негативный взгляд, она высказывает нечто позитивное, и высказывает совершенно серьезно. Для иронии нет ничего непреходящего, она со всем расправляется *ad libitum** [* По своему усмотрению, как вздумается (лат.)]; но если она хочет об этом сказать, то она высказывает нечто позитивное, и тем самым в известной мере лишается своей суверенности. Поэтому когда Шлегель или Зольгер говорит: действительность есть лишь оболочка, видимость, суетность, есть ничто, то он явно говорит всерьез, и тем не менее Гегель полагает, что это – ирония. Трудность здесь состоит в том, что в строгом смысле ирония никогда не может построить предложение, потому что она – определение для-себя-существующего субъекта, который в непрерывной суете всему отказывает в праве на существование и по причине этой суеты не может собраться и выразить тот общий принцип, что он всему отказывает в пра-

ве на существование. Убеждение Шлегеля и Зольгера в том, что конечное есть ничто, так же серьезно, как и незнание Сократа. Иронизирующий всегда должен полагать нечто, но то, что он полагает, есть ничто. Воспринимать ничто серьезно можно или приходя к чему-то (это случается, когда ничто воспринимается спекулятивно серьезно), или отчаяваясь (это случается, когда ничто воспринимается лично серьезно). Но иронизирующий не делает ни того, ни другого, и поэтому можно сказать, что он не воспринимает ничто серьезно. Ирония – бесконечно легкая игра с ничто, которое не страшится этой игры и то и дело высовывает голову. Если ничто не воспринимается спекулятивно или лично серьезно, то оно, очевидно, воспринимается легкомысленно, а потому не-серьезно. Согласно Гегелю, Шлегель не воспринимал всерьез существующее как ничто, не обладающее реальностью, но тогда, по-видимому, было нечто, обладающее законностью для него, а значит, ирония Шлегеля была лишь формой. Можно сказать, что ирония всерьез воспринимает ничто, поскольку она ничего не воспринимает всерьез. Она воспринимает ничто в его противопоставлении чему-то, и чтобы всерьез избавиться от чего-то, она прибегает к ничто. Но ничто она воспринимает всерьез лишь постольку, постольку не воспринимает всерьез нечто. Так же обстоит дело и с незнанием Сократа: его незнание есть ничто, которым он уничтожает любое знание. Это лучше всего видно из его понимания смерти. Он не знает, что есть смерть, и что будет после смерти – ничто или нечто – он тоже не знает; но это незнание он не принимает близко, наоборот, он чувствует себя свободным в этом незнании, то есть не относится к нему всерьез, но к тому, что он ничего не знает, он все-таки относится совершенно серьезно. – Так что, на мой взгляд, в замечаниях Гегеля нет ничего, что помешало бы назвать позицию Сократа иронией.

Таким образом, вся субстанциальная жизнь, вся «греческость» перестала быть законной для Сократа, вся существующая действительность была для него недействительной, и не в отдельных отношениях, а вся в целом, как таковая; он предоставил существующее самому себе и тем самым заставил его погибнуть; сам он становился все легче и все более негативно свободен; все это и было позицией Сократа – бесконечной абсолютной отрицательностью, иронией. Но Сократ отрицал не действительность вообще, а существующую в определенное время действительность, действительность субстанциальности, какой она была в Греции, а его ирония требовала действительности субъективности, идеальности. Сократ был обусловлен всем ходом истории. Он стал жертвой. Это трагическая судьба, но все-таки смерть Сократа не трагична; в сущности, греческое государство со своим приговором отступает на второй план, а приведение приговора в исполнение не имело особого назидательного эффекта, потому что смерть для Сократа не обладала реальностью. Для трагического героя смерть законна, она для него –

последняя борьба и последнее страдание. Современность, которую он хотел бы уничтожить, может смертью удовлетворить свою жажду мести. Но греческое государство, очевидно, не могло получить удовлетворения от смерти Сократа, потому что незнание Сократа воспрепятствовало сколько-нибудь значительному общению с мыслью о смерти. Да, трагический герой не боится смерти, а воспринимает ее как боль, как тяжелый и многотрудный путь, и будучи приговорен к ней, он признает законность приговора; но Сократ вообще ничего не знает, и потому объектом иронии является государство, осуждающее его на смерть и полагающее, что тем самым оно наказывает его.

Послефихтевская ирония

В Канте воплотилась та современная спекуляция, которая, почувствовав себя взрослой и самостоятельной, стала тяготиться покровительством догматизма и уподобилась блудному сыну, потребовавшему от отца раздела наследства. Известно, что из этого получилось. Известно и то, что спекуляции не понадобилось отправляться в дальние края, чтобы там пустить на ветер причитающуюся ей долю, поскольку делить особенно было нечего. Чем больше «я» в критицизме погружалось в самосозерцание, тем более художочным и бесплотным оно становилось, пока в конце концов не превратилось в призрак, бессмертный, как муж Авроры. С «я» случилось то же, что и с вороной, у которой, как известно, от похвал лисы так закружилась голова, что она потеряла сыр. Пока рефлексия предавалась рефлексии, мышление заблудилось, и каждый его шаг вперед все дальше и дальше уводил его от содержания. Здесь, как везде и всегда, действует правило: прежде чем начать размышлять, необходимо занять правильную исходную позицию. Мышление не заметило, что то, что оно ищет, заключено в самом поиске, а так как именно там оно и не искало, то не могло найти нигде. С философией произошло то же, что и с человеком, занятым поиском своих очков, сидящих у него на носу; он ищет то, что у него перед носом, но именно перед носом он не ищет и потому вовсе их не находит.

Познающий субъект постоянно сталкивался с чем-то внешним опыту, после чего они с силой разлетались в разные стороны; это внешнее опыту – *das Ding-an-sich*, которая все время продолжала искушать познающего субъекта (так, одна средневековая школа полагала, что видимые знаки причастия предназначены для того, чтобы испытать веру). Это внешнее, эта *das Ding-an-sich*, было слабой стороной системы Канта. Возникал даже вопрос, а не есть ли и «я» *das Ding-an-sich*. Этот вопрос поставил Фихте, и он же дал на него ответ. Он разрешил проблему этого *an sich*, введя его в область мышления, он сделал «я» бесконечным в «я»–«я». Продуцирующее «я» то же самое, что и продуцируемое «я». «Я»–«я» – абстрактное тождество. Так он бесконечно освободил мышление. Но бесконечность мышления у Фихте, как и всякая бесконеч-

ность Фихте (его моральная бесконечность – стремление ради стремления; его эстетическая бесконечность – порождение ради порождения; бесконечность Бога – развитие ради развития), – это негативная бесконечность, бесконечность, в которой нет ничего конечного, бесконечность без содержания. В бесконечном «я» Фихте проявился идеализм, в сравнении с которым поблекла вся реальность; акосмизм, в сравнении с которым его идеализм стал реальностью, хотя он был докетизмом [2]. Фихте сделал мышление бесконечным, субъективность стала бесконечной, абсолютной отрицательностью, бесконечным напряжением и томлением. С этим связано значение Фихте для науки. Его *Wissenschaftslehre* сделало бесконечным знание, но бесконечным в негативном смысле, и поэтому вместо истины у него уверенность, не позитивная, а негативная бесконечность в бесконечном тождестве «я» с самим собой; вместо позитивного стремления, т.е. блаженства, у него – негативное стремление, т.е. чувство вины. Именно обладание негативным общало позиции Фихте бесконечное вдохновение и бесконечную эластичность. Канту не хватает негативной бесконечности, Фихте – позитивной. Заслуга Фихте перед методом абсолютна, благодаря ему наука выросла из части в целое. Фихте, утверждая в «я»–«я» абстрактное тождество и стремясь в своем идеалистическом царстве Ничто иметь дело с действительностью, пришел к абсолютному началу, исходя из которого он хотел сконструировать мир. «Я» стало конституирующим. Но «я» понималось формально, а значит, негативно, и Фихте так и не смог вырваться из вязкого плена бесконечных *molimina** [* Усилия (лат.)] начать. Ему подвластно бесконечное стремление негативного, его *nisus formativus*, но это стремление подобно силе тяги, которая, однако, никак не может придти в движение; оно подобно божественному и абсолютному нетерпению, бесконечной силе, которая, однако, ничего не производит, потому что ни к чему не приложима. Это мощь, возбуждение, всемогущее, словно Бог; оно в состоянии поднять целый мир, но не обладает средством. Могучая энергия этого начала не находит применения. Чтобы мышление, субъективность обрели полноту и истинность, они должны быть порождены, они должны погрузиться в глубины субстанциальности, скрыться в них, подобно тому, как верующие сокрыты во Христе; они должны, боязливо вздрагивая, но вместе с тем и самозабвенно, предаться воле волн океана субстанциальности, смыкающихся над их головами, подобно тому, как в минуты восторга человек, забывая себя, погружается в предмет своего восторга и растворяется в нем, чувствуя, однако, при этом легкий озноб, ведь дело идет о его жизни. Чтобы совершить это, мышление должно обладать мужеством, но совершить это оно обязано, потому что каждый, желающий спасти свою душу, должен потерять ее. Но это не мужество отчаяния; очень хорошо сказал Таулер по более конкретному поводу [3]:

Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden Ist eben das echte und rechte Finden.

Как известно, Фихте впоследствии отказался от этой точки зрения, снискавшей много поклонников и мало последователей, и в некоторых сочинениях пытался сгладить и преуменьшить былую (гр)* [* Полноту (др. греч.)].

С другой стороны, он стремился овладеть негативной бесконечностью и подчинить ее себе, углубляясь в рассмотрение сущности самого сознания, о чем свидетельствуют и сочинения изданные его сыном [4]. Впрочем, это не имеет отношения к настоящему исследованию, поскольку меня интересует лишь один момент, связанный со взглядами раннего Фихте, а именно ирония Шлегеля и Тика.

У Фихте субъективность обрела свободу, стала бесконечной и негативной. Но чтобы высвободиться из объятий бессодержательности, замкнувших ее в бесконечной абстракции, она должна была подвергнуться отрицанию; чтобы мышление стало действительным, оно должно было стать конкретным. Здесь возникает вопрос о метафизической действительности. Шлегель и Тик разделяли взгляд Фихте на субъективность, на «я» как единое всемогущее, обладающее конститутивной законностью, и действовали, руководствуясь этим принципом. И тут возникли сразу два затруднения. Во-первых, эмпирическое, конечное «я» было перепутано с вечным «я»; во-вторых, метафизическую действительность перепутали с исторической. Так невыношенный метафизический принцип был применен к действительности. Фихте хотел сконструировать мир; но он имел в виду систематическое конструирование. Шлегель и Тик хотели заполучить сразу целый мир** [** Это историческое стремление не заглохло после Тика и Шлегеля, в молодой Германии нашлось много их последователей. Обычно при рассмотрении иронии они тоже учитываются (Авт.).].

Такая ирония не оказывала услуги мировому духу. Не момент данной действительности должен был подвергнуться отрицанию и вытесниться новым моментом; эта ирония отрицала всю историческую действительность для того, чтобы освободить место для действительности созданной ею самой. Не субъективность проявлялась в этом – субъективность уже присутствовала в мире – а чрезмерная, экзальтированная субъективность, вторая степень субъективности.

Эта ирония была совершенно не правомочна, и отношение Гегеля к ней вполне оправдано.

Для иронии* [* Я здесь употребляю слова «ирония» и «иронизирующий», хотя я вполне мог бы говорить «романтизм» и «романтик». Эти выражения обозначают в основном одно и то же, разве что одно выражение придерживающиеся подобных взглядов сами употребляли по отношению к себе, другое употреблял по отношению к ним Гегель (Авт.).] теперь ничего не существовало, она ото всего избавилась, она

обладала всей полнотой власти и могла делать все, что ей заблагорассудится. Если она чему-то позволяла существовать, то при этом всегда сознавала, что в ее власти уничтожить это что-то, и она сознавала это уже тогда, когда позволила существовать. Если она что-то полагала, то при этом всегда знала, что в ее власти отменить это нечто, и она знала это уже в тот момент, когда полагала. Она сознавала свою абсолютную разъединяющую и соединяющую власть. Она одинаково господствовала над идеей и феноменом и уничтожала одно с помощью другого. Она уничтожала феномен, когда знала, что он не соответствует идее; она уничтожала идею, когда знала, что идея не соответствует феномену. Против этого ничего нельзя возразить, потому что идея и феномен не существуют друг без друга. Одновременно ирония спасала свою беспечальную жизнь, потому что все это осуществлял субъект-человек; а кто может сравниться с Аллахом и устоять перед ним?

Действительность (историческая действительность) имеет двоякое отношение к субъекту: с одной стороны, она – дар, от которого нельзя отказаться, с другой стороны, она – задача, которая должна быть осуществлена. В отношении иронии к действительности существует напряженность, которая проявляется хотя бы в том, что ирония в значительной мере критична. Критичен как иронизирующий философ (Шлегель), так и иронизирующий поэт (Тик). Седьмой день они явно использовали не для отдыха, а для критики. Но как правило, критика исключает симпанию, и существует род критики, который так же мало что признает существующим, как подозрительность полицейского мало кого признает невиновным. Но критике теперь подвергались не классики, не сознание, как у Канта, а сама действительность. В действительности многое может быть объектом критики, и вполне возможно, что зло в понимании Фихте – леность и косность – часто торжествовало, а его *vis Inertiae*** [** Сила инерции (лат.)] достойна порицания, другими словами, многое из существующего было недействительным и должно было быть удалено. Но ведь это вовсе не повод подвергать критике действительность в целом. Общеизвестно, что Шлегель был критичен; я думаю, что со мной согласятся, что и Тик был критичен. Нельзя ведь отрицать, что полемика в его драмах направлена против мира, и что сами драмы для своего понимания требуют индивида, достаточно развитого именно в полемическом отношении. Это обстоятельство явилось, кстати, одной из причин того, что они не завоевали той популярности, которой достойны, если принять во внимание их гениальность.

Говоря, что действительность выступает как дар, я выражаю отношение индивида к прошлому. Для индивида прошлое законно, его нельзя игнорировать. Для иронии же прошлого не существует, и связано это с тем, что она возникла из метафизических рассуждений. Она перепутала вечное «я» с проходящим. Но у вечного «я» нет прошлого, значит,

нет его и у «я» преходящего. Однако, вынужденная соблюдать правила приличия, ирония допустила существование прошлого, но только такого прошлого, над которым она чувствовала свою власть и которым могла играть, как ей вздумается. Ирония великодушно смилостивилась над мифологической частью истории – легендами и сказаниями. Собственно же история, та, где истинный индивид позитивно свободен, поскольку укоренен в ней своим прошлым, должна была отступить. В этой ситуации ирония повела себя как Гераклес в битве с Антеем, которого нельзя было победить, пока он стоял на земле. Как известно, Гераклес приподнял Антея и поборол его. Точно так же поступила и ирония с исторической действительностью. По мановению руки вся история превратилась в миф, сказание, сагу, легенду, и ирония опять стала свободной. И опять она была вольна выбирать и вытворять все, что заблагорассудится. Особенно вольготно она чувствовала себя в Греции и в Средневековье. При этом она не утруждала себя историческими изысканиями, которые, как ей было известно, не что иное, как *Dichtung und Wahrheit*. То она жила в Греции и под прекрасным греческим небом наслаждалась каждым мгновением в размеренном течении наполненной гармонией жизни; она жила там, и окружающее было ее действительностью. Но затем она пресыщалась такой жизнью и отгалкивала от себя эту совершенно произвольно выбранную ею действительность, и та вскоре исчезала. Законностью, и абсолютной законностью, «греческость» обладала для иронии не как момент мировой истории, а лишь в силу того, что доставляла иронии удовольствие. А то вдруг она оказывалась в глухой чаще средневековья, прислушивалась к таинственному шепоту ее деревьев и вила гнезда в их густых кронах, или пряталась в его темных укромных уголках, одним словом, искала свою действительность в средневековье, общалась с рыцарями и трубадурами, могла влюбиться в какую-нибудь благочестивую девицу, картинно восседающую верхом и с соколом-охотником на вытянутой правой руке. Но как только эта любовная история теряла для иронии свою законность, все средневековье начинало отдаляться в бесконечности, а его след в сознании становился все слабее и неопределеннее. И средневековье обладало законностью для иронии не как момент мировой истории, а лишь потому, что принесло ей столько радости. То же самое повторяется во всех областях теории. Вдруг та или иная религия становится абсолютной для иронии, но при этом ирония прекрасно сознает, что причиной тому – ее собственное желание и ничего более. В следующее мгновение ей захочется чего-то другого. Так, она поучала, как в «Натане Мудром», что все религии одинаково хороши, но что христианство, может быть, хуже других; а потом вдруг, ища удовольствия в разнообразии, объявляла себя христианкой. То же самое происходит в области науки. Ирония сулила и осуждала любое научное положение, она всегда выносила приговор, всегда

чувствовала себя судьей, но никогда ни во что не вникала. Она все время возвышалась над предметом, что было вполне естественно, ведь только теперь начиналась для нее действительность. Ирония возникла из метафизического вопроса об отношении идеи к действительности; но метафизическая действительность лежит вне времени, и поэтому та действительность, которую искала ирония, не могла существовать во времени. На это стремление Шлегеля судить и осуждать все и вся Гегель обрушивается с особенной силой. В этой связи трудно переоценить огромную заслугу Гегеля, выразившуюся в его взгляде на историческое прошлое. Он не отталкивает прошлое, а постигает его, он не отвергает другие научные воззрения, а преодолевает их. Гегель положил конец нескончаемым разговорам о том, что вот-вот начнется мировая история, как будто она должна начаться в 4 часа или по крайней мере до 5 часов. А если какой-нибудь гегельянец взял такой громадный исторический разбег, что несется со страшной скоростью и не может остановиться, то вины Гегеля в этом нет, и если с точки зрения контемпляции [5] можно достичь большего, чем достиг Гегель, то любой, сознающий значение действительности, не будет настолько нелюбезен, что быстро выйдет за пределы достигнутого Гегелем, забудет, чем он ему обязан, если он вообще понимает, чего же, собственно, достиг Гегель. Вести себя так, а не иначе, дает иронии право ее знание о том, что феномен не есть сущность. Идея конкретна, и поэтому она должна стать конкретной, процесс конкретизации идеи и есть историческая действительность. Каждое отдельное звено в исторической действительности закономерно как момент. Но эту относительную закономерность ирония не признает. Для нее историческая действительность то обладает абсолютной законностью, то не имеет никакой; она ведь взяла на себя почетную обязанность создать действительность.

Действительность для индивида еще и задача, которая должна быть реализована. Можно подумать, что уж здесь—то ирония в состоянии продемонстрировать свою сильную сторону; ведь когда она вышла за пределы данной действительности, то, должно быть, она имела нечто подходящее ей взамен. Но это совсем не так. Когда иронии удалось преодолеть историческую действительность и сделать ее невесомой, ирония сама тоже стала невесомой. Ее действительность — это всего лишь возможность. Для того, чтобы действующий индивид смог решить задачу реализации действительности, он должен чувствовать себя звеном в общей цепи, он должен ощущать груз ответственности, должен чувствовать и уважать соседствующие с ним звенья. От этого ирония свободна. Она чувствует в себе силу начать все с начала, если ей это нужно. Минувшее никак не связывает ее. В теоретическом отношении бесконечно свободная ирония наслаждается своим критицизмом, в практическом смысле она наслаждается схожей божественной свободой, не знающей ни оков, ни цепей, безудержно и самозабвенно играю-

шей и резвящейся, словно Левиафан в море. Ирония свободна, свободна от печалей и горестей действительности, но она свободна и от ее радостей, от ее благословения; ведь для нее нет ничего выше ее самой, и некому благословить ее, потому что меньшее всегда благословляется большим. Но именно этой свободы и жаждет ирония, и поэтому она отваживается на большее, чем она способна, и боится лишь чрезмерных, избыточных впечатлений. Только обретение такой свободы означает начало поэтической жизни, а как известно, одно из требований иронии – необходимость жить поэтической жизнью. Однако под поэтической жизнью ирония понимает нечто иное и большее, чем понимает под этим выражением любой разумный человек, умеющий уважать человеческое достоинство и ценить истинное в человеке. Поэтическая жизнь для иронии – это не художническое начало, приходящее на помощь божественному в человеке, затаенно прислушивающееся к звучанию своеобразного в индивидуальности, предупреждающее все его движения с тем, чтобы дать ему проявиться в индивиде, а всей индивидуальности – гармонически развиваться в пластичный, в себе закругляющийся образ. Поэтическая жизнь для иронии – «в то же самое, что для благочестивого христианина, воспринимающего жизнь как воспитание, как созидание, которое, однако, не должно изменить его (потому что Бог для христианина не обладает тем бесконечным негативным могуществом, каким он обладает для мусульманина; для мусульманского Бога одинаково возможны как человек величиной с гору, муха величиной со слона, так и гора величиной с человека и слон величиной с муху, потому что все может быть совершенно иным, чем оно есть), а просто должно взрастить те семена, которые сам Бог заронил в человеке, а христианин уверен в своей реальности для Бога. Христианин приходит на помощь Богу, становится его сотрудником в том благом деле, которое начал сам Бог. Под поэтической жизнью ирония понимает не только протест против того убожества, которое есть не что иное, как жалкое порождение окружающей среды, не только протест против заурядности, которой, к сожалению, мир достаточно богат, под поэтической жизнью она понимает нечто большее. Одно дело – поэтически творить себя, другое – быть поэтически творимым. Христианин поэтически творим, и в этом смысле любой бесхитростный христианин живет гораздо более поэтической жизнью, чем многие талантливые люди. Поэтически творящий себя в греческом понимании тоже признает наличие поставленной перед ним задачи, и ему поэтому чрезвычайно важно осознать изначальное в себе, а это изначальное – тот предел, до которого он может поэтически творить, те границы, в которых он поэтически свободен. У индивидуальности есть цель, абсолютная цель, и вся ее деятельность направлена на достижение этой цели, на получение наслаждения в процессе ее достижения; вся ее деятельность состоит в том, чтобы стать *für sich* тем, что

она есть an sich. Но подобно тому, как заурядные люди не имеют ничего an sich и могут стать чем угодно, так нет ничего an sich и у иронизирующего. Причина этого не в том, что он всего лишь порождение своей среды, он, напротив, возвышается над своим окружением; но иронизирующий не должен иметь ничего an sich для того, чтобы жить истинно поэтической жизнью, чтобы истинно поэтически творить себя. Так ирония сама становится тем, с чем она больше всего борется, ведь иронизирующий становится похож на совершенно прозаического человека, разве что он обладает негативной свободой, в поэтическом творчестве возвышающей его над самим собой. Поэтому чаще всего иронизирующий превращается в ничто; для человека существуют одни правила, для Бога – другие, и для человека ничто всегда превращается в Ничто. Но иронизирующий всегда сохраняет свою поэтическую свободу, и когда он замечает, что становится ничем, он вводит свое превращение в ничто в поэтическую ткань творимого им. Стремление превратиться в ничто – необходимое условие всех поэтических положений и занятий, перевозносимых иронией, и самое поэтическое из них – превращение в полное ничто. Поэтому в поэзии романтична самая поэтическая личность, а то, о чем так часто говорят верующие, особенно в смутные времена – о необходимости быть безумным в веке сем* [* Первое послание к коринфянам святого апостола Павла; 3. 18.], иронизирующий осуществляет на свой лад, не испытывая при этом страха перед муками, которые для него – высшее поэтическое наслаждение. Но бесконечная поэтическая свобода, настолько бесконечная, что делает возможным даже превращение в ничто, проявляется и более позитивно, потому что позволяет иронизирующему индивиду, чаще всего в форме возможности, пройти через разнообразные определения, поэтически вжиться в них, прежде чем он превратится в ничто. Душа в иронии (как в соответствии с учением Пифагора – в мире) находится в постоянном странствии, разве что это странствие менее продолжительно. Но зато в иронии душа имеет преимущество в многообразии определений, и свидетельство тому – многие иронизирующие, которые, прежде чем найти успокоение в ничто, претерпели гораздо более замечательные превращения, чем петух у Лукиана, который, как известно, был сначала самим Пифагором, затем – гетерой Аспасией из Милета, затем – киником Кратетом, царем, нищим, сатрапом, конем, галкой, лягушкой и т. д. без конца, пока не превратился в петуха, да еще несколько раз, потому что быть петухом ему понравилось больше всего. Для иронизирующего нет ничего невозможного. Господь наш на небесах, он делает все, в чем находит удовольствие; иронизирующий живет на земле и делает все, что ему вздумается. Его нельзя заподозрить в том, что ему трудно стать чем-то; просто когда у человека огромное множество возможностей, нелегко сделать выбор. Ради разнообразия иронизирующий может счесть необхо-

димым предоставить право решать судьбе и случаю. Как дети, он перебирает: царь, царевич и т.д. Но поскольку все эти определения существуют для него лишь как возможность, он с легкостью и быстро, как дети, может перечислить их все. Определенное время у иронизирующего занимает искусное переодевание в того поэтического персонажа, которым он себя вообразил. В этом иронизирующий знает толк и располагает большим выбором маскарадных костюмов на любой вкус. Вот он – гордый римский патриций, облаченный в тогу; а вот он с римским величием восседает на sella curulis** [** Карульное кресло]. То он бредет в жалких отрепьях кающегося пилигрима; то сидит, скрестив ноги, словно турецкий паша в своем гареме; то он – бродячий гитарист, свободный и беззаботный, как птица. Именно все это имеет в виду иронизирующий, когда говорит, что нужно жить поэтической жизнью, и именно этого он достигает, поэтически творя самого себя.

Но вернемся к замечанию о том, что одно дело – быть поэтически творимым, и другое – поэтически творить самого себя. Для того, кто позволяет себя поэтически творить, существует определенная взаимосвязь, в которую он должен быть вовлечен, чтобы не быть ничего не значащим словом, вырванным из своего окружения. Для иронизирующего эта взаимосвязь, которую он назвал бы довеском, не обладает никакой значимостью, и, не имея возможности приспособить себя к своему окружению, он создает окружение по своему образу и подобию, то есть он поэтически творит не только самого себя, но и окружающий его мир. Иронизирующий стоит, гордо погруженный в себя, молчаливо наблюдает за проходящими мимо людьми, как Адам за зверями и скотами, и не находит подобных себе. Так он постоянно приходит в столкновение с действительностью, которой принадлежит, и поэтому стремится отменить конституирующее в действительности, то, что упорядочивает и скрепляет ее: мораль и добродетель [7]. И здесь мы приближаемся к тому моменту, который вызывал наибольшие возражения со стороны Гегеля. Все существующее в окружающей иронизирующего действительности обладает для него лишь поэтической законностью, ведь он живет поэтической жизнью. Данная действительность теряет свою законность не потому, что она отжила и должна быть заменена более истинной, а потому, что иронизирующий – это вечное «я», которому никакая действительность не адекватна. Иронизирующий ставит себя вне морали и добродетели, против чего выступает, кстати, Зольгер, добавляя при этом, что под иронией он понимает нечто иное. Собственно, сказать, что иронизирующий ставит себя вне морали и добродетели, все же нельзя, но он живет слишком абстрактно, слишком метафизично, в чрезмерной степени руководствуясь эстетическими соображениями, что не позволяет ему достичь конкретности морального и добродетельного. Для него жизнь – драма, и больше всего его занимают ее замысловатые

хитросплетения. Он всегда – зритель, даже тогда, когда он – действующее лицо. Он делает свое «я» бесконечным, делает его невесомым и мимолетным метафизически и эстетически, и если оно в своем эгоизме иногда сужается и сжимается до предела, то иногда оно может распахиваться так широко и свободно, что вмещает в себя целый мир. Иронизирующий восторгается подвигом самопожертвования, как восторгается им зритель в театре; он – суровый критик, всегда знающий, когда самопожертвование становится неискренним и пошлым. Он и сам может раскаиваться, но лишь эстетически, а не нравственно. В момент раскаяния он эстетически оценивает свое раскаяние, взвешивает, верно ли оно с поэтической точки зрения, подошло ли бы оно в качестве реплики поэтическому персонажу.

С величайшим поэтическим вдохновением иронизирующий творит себя и окружающий мир, который становится миром возможностей и условностей, а его жизнь теряет тем временем присущую ей непрерывность. Он полностью растворяется в настроении, вся его жизнь – лишь смена настроений. Разумеется, переживание настроения может быть в высшей степени истинно, и нет земной жизни настолько абсолютной, что она не ощущала бы противоречия, заключенного в переживании настроения. Но в здоровой жизни настроение всего лишь потенсация (Potensation) той жизни, которой живет человек. Искренне верующий знает мгновения, когда религиозное чувство с необычайной силой с живостью охватывает его, и он не становится язычником, когда такое настроение проходит. Чем более здоровой и серьезной жизнью он живет, тем более стремится овладеть своим настроением, то есть тем более стремится подчиниться ему и тем самым спасти свою душу. А в иронизирующем нет непрерывности, и противоположные настроения постоянно сменяют друг друга. Он то бог, то песчинка. Его настроения так же случайны, как превращения Брахмы. Так иронизирующий, который мнит себя свободным, подчиняется страшному закону мировой иронии и становится рабом, обреченным на ужасное рабство. Но ведь иронизирующий – творец, и поэтому, хотя он игрушка в руках мировой иронии, это не всегда выглядит так. Он все творит поэтически, настроение тоже. Чтобы быть по-настоящему свободным, он должен подчинить себе настроение, одно настроение должно мгновенно сменяться другим. Если же иногда настроения сменяют друг друга слишком беспорядочно и поспешно и иронизирующий замечает, что что-то не в порядке, он пускает в ход всю мощь своего поэтического воображения. Он воображает, что он сам вызывает настроение, он творит и сочиняет до полного духовного изнеможения, и лишь тогда перестает. Поэтому, само настроение не обладает для иронизирующего реальностью, и он чаще всего выражает свое настроение в форме противоречия. Его горе скрывается за высокомерным инкогнито шутливости тона, его радость облачена в горестные восклицания. То по дороге в монастырь он заглядывает на Вене-

рину гору, то по пути на Венерину гору заходит помолиться в монастырь. Научный поиск иронии также подвержен настроению. Это больше всего порицает Гегель у Тика. Из переписки Тика с Зольгером видно: то ему все ясно, то он опять в поиске, то он догматик, то сомневающийся, то он – Якоб Бёме, то – грек, и тому подобная смена настроений. И однако должно существовать нечто, что сглаживает эти противоречия, должно существовать некое единство, в котором растворяются резкие диссонансы настроений, и при ближайшем рассмотрении такое единство обнаруживается в позиции иронизирующего. Скука – вот та единственная непрерывность, которою располагает иронизирующий. Скука, эта бессодержательная вечность, это безрадостное блаженство, эта поверхностная глубина, эта голодная пресыщенность. Скука – именно та негативная общность, в которой в индивидуальном сознании исчезают противоречия. Никто не будет отрицать, что и Германия, и Франция в наши дни наводнены подобными иронизирующими, и им больше нет нужды быть посвящаемыми в тайны скуки каким-нибудь заезжим лордом, странствующим членом

Сплин-клуба; как никто не будет отрицать, что некоторые из их юных последователей в молодой Германии и в молодой Франции давно бы уже умерли от скуки, если бы соответствующие правительства не проявили о них отеческую заботу и вовремя не арестовали их, дав им тем самым пищу для размышлений. Если кому-нибудь нужен великолепный портрет иронизирующего, из-за раздвоенности существования испытывающего недостаток в существовании, я могу напомнить об асе Локи.

Мы видим, что ирония остается совершенно негативной, утверждая – в теоретическом отношении – несоответствие между идеей и действительностью, действительностью и идеей; в практическом отношении – между возможностью и действительностью, действительностью и возможностью. <...>

Ирония как сдержанный момент. Истинность иронии

Выше уже упоминалось о том, что в своих лекциях по эстетике Зольгер говорит об иронии как об условии любого произведения искусства. Если мы сейчас в связи с этим скажем, что поэт должен иронически относиться к своему произведению, то тем самым будем иметь в виду нечто иное. Как мастера иронии часто превозносят Шекспира, и нет никакого сомнения в том, что это справедливо. Шекспир, однако, никогда не позволяет субстанциальному содержанию улетучиваться, превращаясь в нечто все более легкое и возвышенное, а если его лирика иногда и достигает высот безумия, то это безумие все равно содержит значительную долю объективности. Шекспир иронически относится к своему произведению именно для того, чтобы восторжествовало объективное. И тогда ирония одинаково присутствует везде, она подмечает и выделяет каждую мелочь для того, чтобы все было соразмерно, чтобы

все смогло проявиться, чтобы в микрокосмосе произведения установилось то истинное равновесие, которое сделало бы произведение устойчивым. Чем большие противоречия заключены в движении, тем больше иронии необходимо для того, чтобы сдерживать своенравных духов, стремящихся вырваться наружу, и управлять ими. Чем больше иронии, тем свободнее и вдохновеннее поэт парит над своим творением. Ирония не присутствует в каком-то отдельном месте произведения, оно все проникнуто ею, и она тоже иронически сдержана. Ирония освобождает одновременно и поэта, и его творение, но чтобы это произошло, поэт сам должен быть властелином иронии. Но из того, что поэту в творчестве удастся властвовать над иронией, вовсе не следует, что он властвует над ней и в той действительности, которой сам принадлежит. Обычно говорят, что частная жизнь поэта никого не касается. Это вполне справедливо; но здесь хотелось бы напомнить о том несоответствии, которое часто возникает в связи с этим.

Это несоответствие приобретает тем большее значение, чем менее поэт задерживается в непосредственности гениального. Чем более он от нее отдалился, тем острее для него необходимость в общем мировоззрении, а значит, и необходимость властвовать над иронией в своем индивидуальном существовании; тем острее для него необходимость быть в определенном смысле философом. Если эти условия выполняются, тогда поэтическое произведение имеет не только внешнее отношение к поэту, и он может видеть в нем один из моментов своего собственного развития. Так, поэтическое существование Гете было настолько грандиозно, что совпало с его действительностью. Но и здесь проявляется ирония, хотя – надо подчеркнуть – сдержанная ирония. Для романтика его поэтическое произведение или любимчик, в котором он души не чаёт и про которого он и сам не знает, как он появился на свет, или нечто, вызывающее отвращение. И то и другое, разумеется, неверно, истина же состоит в том, что отдельное произведение есть лишь момент. У Гете ирония была в полном смысле сдержанным моментом, она была духом, служащим поэту. С одной стороны, благодаря иронии произведение закругляется в самом себе; с другой стороны, оно предстает в качестве момента, и все поэтическое существование также закругляется в себе благодаря иронии. Профессор Хейберг как поэт придерживается такого же взгляда; каждая написанная им строка представляет собой пример внутренней экономии иронии в произведении, и все его творчество проникнуто единым осознанным стремлением, ставящим каждое произведение на предназначенное ему место в целом. Здесь ирония сдержана, сведена к моменту; сущность есть не что иное, как явление, явление есть не что иное, как сущность; возможность не настолько жеманна и высокомерна, что не желает осуществиться в какой-нибудь действи-

тельности, а действительность есть возможность. Гете всегда разделял это воззрение и неустанно претворял его в жизнь.

То, что относится к поэтическому существованию, в некоторой степени относится и к жизни каждого индивида. Создание поэтического произведения еще не означает, что поэт живет поэтической жизнью, потому что если между ним и его произведением нет осознанной и глубокой связи, то его жизни не присуща та внутренняя бесконечность, которая является абсолютным условием поэтической жизни (поэтому поэзия часто говорит устами несчастливых людей, и случается даже так, что гибель поэта становится условием поэтического произведения); но поэт лишь тогда живет поэтической жизнью, когда он сам сориентирован в своем времени, и значит, является его составной частью, когда он позитивно свободен в той действительности, которой принадлежит. Но так жить поэтической жизнью может каждый второй. Напротив, редкий дар, божественное счастье – поэтически выразить поэтически пережитое – становится лишь завидной участью избранных.

Сдержанная, обузданная в своей дикой, разрушительной бесконечности ирония никоим образом не теряет своего значения и не утрачивает своих полномочий. Наоборот, только когда индивид правильно настроен, а это достигается ограничением иронии, ирония обретает свое истинное значение, свою истинную законность. В наше время много говорится о значении сомнения для науки; а ирония для частной жизни является тем, чем сомнение – для науки. И поэтому подобно тому, как ученые утверждают, что нет истинной науки без сомнения, с полным правом можно утверждать, что нет подлинно человеческой жизни без иронии. Сдержанная ирония производит движение, обратное тому, которое совершает ничем не сдерживаемая. Ирония устанавливает предел, делает конечным, ограничивает и сообщает тем самым истинность, действительность, содержание; она наказывает и карает и сообщает тем самым устойчивость и консистенцию (Consistents). Ирония – мастер наказывать, но боится ее лишь тот, кто ее не знает, и тот любит ее, кто ее знает. Тому, кто совсем не понимает иронии, кто совершенно глух к ее шепоту, тому не достает *eo ipso* того, что называется абсолютным началом частной жизни, того, что в отдельные минуты крайне необходимо для частной жизни, – купели обновления и омоложения, очистительного крещения иронией, которое вызволяет душу из конечности ее жизни какой бы наполненной эта жизнь ни была; ему не знакомы те свежесть и бодрость, какие испытываешь, когда, если становится слишком душно, делая выдох, бросаешься в море иронии, не с тем, разумеется, чтобы остаться там, а с тем, чтобы освеженному, радостно и легко, снова выйти на берег.

Можно, пожалуй, согласиться с тем, кто иногда с большим высокомерием говорит о буйстве и безудержности бесконечного стремления

иронии, но если ему неведома бесконечность иронии, скрытая в ней, то он не возвышается над иронией, а стоит ниже ее. Так происходит всегда, когда остается незамеченной диалектика жизни. Необходимо мужество, чтобы не поддаться изощренным или сочувствующим уговорам отчаяния, советуящего вычеркнуть себя из числа живущих; но отсюда совсем не следует, что любой торговец колбасой, погрязший в сытости и самодовольстве, обладает большим мужеством, чем подавшийся отчаянию. Необходимо мужество, когда горе постигает тебя, когда оно пытается подменить радость – печалью, желание – тоской, надежду – воспоминанием; тогда необходимо мужество, чтобы хотеть радоваться. Но отсюда совсем не следует, что любое великовозрастное дитя со своей слащавой и бессмысленной улыбкой, лучащимся радостью взглядом обладает большим мужеством, чем тот, кого сломило горе, кто разучился улыбаться. Так же и с иронией. И поэтому если и нужно предостеречь от иронии как от искуителя, то нужно и воздать ей хвалу как наставнику. Именно в наше время необходимо воздать ей хвалу. Наука в наше время достигла таких огромных результатов, что в труде может увязать их с достигнутым ранее; проникновение не только в человеческие, но и божественные тайны обходится так дорого, что представляется довольно сомнительным. Радуюсь достигнутому результату, люди в наше время забыли, что результат не имеет никакой ценности, если он не заработан. Горе тому, кто не допускает мысли, что ирония может предъявить счет. Ирония, как и Негативное, – путь; не истина, но путь* [* Ср. Евангелие от Иоанна: 14, 6.]. Каждый, у кого есть результат как таковой, не владеет им; потому что он не знает пути. Когда вступает в свои права ирония, она указывает путь, но не тот путь, которым вообразивший себя владеющим результатом может достичь его, а тот путь, которым результат покидает его. Кроме того, задачей нашего времени является перенесение научных результатов в частную жизнь, личное усвоение этих результатов. Если наука утверждает, что действительность обладает абсолютной законностью, то необходимо, чтобы она на самом деле приобрела таковую, и все-таки было бы очень забавно, если бы кто-то, в молодости учивший сам, что действительность обладает абсолютной законностью, и, может быть, учивший этому других, состарился и умер, а действительность так и не обладала бы для него иной законностью, чем та, что он к месту и не к месту проповедовал ту мудрость, что действительность обладает законностью. Если наука сглаживает все противоречия, то необходимо, чтобы эта полнокровная действительность воистину стала видимой.

Для нашего времени характерна также необычайная восторженность, и удивительно, что в восторг его приводит необычайно малое. Как благотворна здесь может быть ирония! Пусть она накажет то нетерпение, которое хочет собрать урожай, не успев ничего посеять. В жизни

каждого так много того, что должно быть отвергнуто, так много диких побегов, которые должны быть срезаны, и здесь ирония очень уместна; потому что, как уже было сказано, функция сдержанной иронии чрезвычайно важна для того, чтобы сделать частную жизнь здоровой и истинной.

Истинность иронии как сдержанного момента заключается в том, что она делает действительной действительность, в том, что она делает надлежащий акцент на действительности. Этим я вовсе не хочу на манер Сен-Симона обожествлять действительность или отрицать, что в каждом человеке существует или, по крайней мере, должно существовать стремление к высшему и более совершенному. Но это стремление не должно выхлещивать действительность, наоборот, содержание жизни должно стать истинным и значительным моментом высшей действительности, чьей полноты жаждет душа. Действительность приобретает свою законность именно как момент высшей действительности, а не как чистилище; ибо душа очищается не тем, что покидает жизнь обнаженной и беззащитной, но тем, что уподобляется истории, в которой сознание последовательно проживает себя, при этом блаженство состоит не в том, чтобы все забыть, но в том чтобы во всем присутствовать. Действительность не должна отбрасываться за ненадобностью; желание должно быть здоровой любовью, а не попыткой изнеженного и безвольного индивида украдкой покинуть мир. Оправданно стремление романтизма к высшему, но как не дано человеку разъединить то, что соединено Богом, так не соединить ему и того, что Богом разъединено; а подобное болезненное стремление это попытка достичь совершенства раньше срока. Действительность обретает свою законность через действие. Но действие не должно подменяться глупой суматошностью, оно должно содержать и себе априорность, чтобы не раствориться в бессодержательной бесконечности.

Это в практическом отношении. В теоретическом отношении сущность должна являться в феномене. Сдержанная ирония не полагает, подобно некоторым умникам, что за феноменом постоянно что-то должно скрываться; но она препятствует и всякому обожествлению феномена; она учит брать во внимание контемпляцию, но при этом оберегает от неоправданного преклонения перед ней, которое полагает, что для того, чтобы дать представление, например, о мировой истории, необходимо такое же время, какое понадобилось миру, чтобы прожить ее.

И наконец, может возникнуть вопрос о «вечной законности» иронии. На него можно ответить, лишь обратившись к юмору. Юмор наполнен гораздо более глубоким скепсисом, чем ирония, потому что он нацелен не на конечное, а на греховное; скепсис юмора относится к скепсису иронии как незнание к старому присловью: *credo quia absurdum*; но он гораздо более позитивен, он оперирует не человеческими, а богочеловеческими опреде-

лениями, он не успокаивается, делая человека человеком, а успокаивается, лишь делая его богочеловеком. <...>

Примечания

1. «Если мы, например, начинаем размышлять о знакомом кем представлении становления, то мы замечаем, что то, что становится, не есть, и однако, оно также и есть; оно – тождество бытия и небытия». Цит. по: Гегель. Сочинения. – М., 1932. Т. 10. – С. 50.

2. Докетизм (Doketisme) – еретическое воззрение, согласно которому Иисус не имел человеческого тела, а лишь видимую оболочку.

3. Johan Tauler. Nachfolgung des armen Lebens Christi. Frankfurt a. M. 1821. S. 254. «Но именно эта утрата, это исчезновение и является истинным, подлинным обретением.» Пер. с нем. Д. Мироновой.

4. I. G. Fwhte. Nachgelassene Werke, herausg. von I. H. Fichte. Bonn, 1834–35.

5. Контемпляция (Contemplation) – термин, употребляемый К. для выражения исторического взгляда, прослеживающего внутреннюю взаимосвязь событий; в этом смысле контемпляция противоположна спекуляции (Spekulation).

6. Taugenicht (мм.) – бездельник. Кьеркегор имеет в виду рассказ Эйхендорфа «Из жизни бездельника» (I. von Euchendorf. Aus dem Leben des Taugenichts.).

7. Мораль и добродетель (Moral og Saedelighed). Кьеркегор подчеркивает разницу между моралью и добродетелью. Добродетель он понимает как высшее единство права (retten) и морали, высшую этическую ступень.

8. Кьеркегор имеет в виду Карла Гуцкова (Karl Gutzkov), посаженного в тюрьму в 1835 г. за непристойные сочинения.

КАРЛ МАРКС

1818–1883

ОТЧУЖДЕННЫЙ ТРУД

*Из работы «ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ
1844 ГОДА»¹*

[XXII] <...> Мы берем отправным пунктом *современный* экономический факт:

Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс // Соч. Т. 42. С. 41–174.

ствии с *ростом стоимости*, мира вещей растет *обесценение* человеческого труда. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как *товар*, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила*, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание труда*. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение рабочего из действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета* и закабаление предметом, *освоение предмета* – как отчуждение.

Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и с самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чуждому* предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. *Отчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

[XXIII] Рассмотрим теперь подробнее *опредмечивание*, производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании *отчуждение*, *утрату* предмета, т.е. произведенного рабочим продукта.

Рабочий ничего не может создать без *природы, без внешнего чувственного мира*. Это – тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором разворачивается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты.

Но подобно тому как природа дает труду *средства к жизни* в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна *жизнь* труда, так, с другой стороны, природа же доставляет *средства к жизни* и в более узком смысле, т.е. средства физического существования самого *рабочего*.

Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда *осваивает* внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя *средств к жизни* в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир все больше и больше перестает быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестает быть *жизненным средством* его труда; во-вторых, этот внешний мир все в большей мере перестает давать для него *средства к жизни* в непосредственном смысле – средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает *предмет для труда*, т.е. *работу*, и, во-вторых, он получает *средства существования*. Только этот предмет дает ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как *рабочему* и, во-вторых, как *физическому субъекту*. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве *рабочего* может поддерживать свое существование как *физического субъекта* и что он является рабочим уже только в качестве *физического субъекта*.

(Согласно законам политической экономии, отчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немощнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.)

*Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между **рабочим** (трудом) и производимым им продуктом*. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит унижение рабочего. Он, создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства. Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь *следствие* этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его *отношения к предметам своего труда*. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом *акте производства*, в самой *производственной деятельности*. Мог ли бы рабочий, противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда.

В чем же заключается отчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому как в религии самодетельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо отчего самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодетельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих живот-

ных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному?

Правда, еда, питье, половой акт и т.д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к *продукту труда*, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда*. Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*.

[XXIV] Теперь нам предстоит на основании двух данных определений *отчужденного труда* вывести еще третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному.

Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д. Практически универсальность человека проявляется именно в той уни-

версальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека *род*: он превращает для человека *родовую жизнь* в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама *жизнедеятельность*, сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовый характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовый характер человека. Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*.

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд превращает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования*.

Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т.е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Жи-

вотное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т.д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* производением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни, человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самостоятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) *Родовая сущность человека* – как природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в *чуждую* ему сущность, в *средство* для поддержания его *индивидуального существования*. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую сущность*.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущно-

сти, является *отчуждение человека от человека*. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

[XXV] Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: *отчужденный труд*. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу. Что же это за существо?

Не *боги* ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т.д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяйном и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам человек.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять

наслаждение и *жизнерадостность*. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или – так как здесь дело касается интеллектуального мира – также к некоему посреднику и т.д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть *практическое* средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не-рабочего.

Итак, посредством *отчужденного труда* рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, *частная собственность* есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда*, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе.

Таким образом, к *частной собственности* мы приходим посредством анализа понятия *отчужденного труда*, т.е. *отчужденного человека*, отчужденной жизни.

Правда, понятие *отчужденного труда* (*отчужденной жизни*) мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности*. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* отчужденного труда, а с другой стороны, *средством* его отчуждения, *реализацией этого отчуждения*.

Это развитие сразу же проливает свет на различные до сих пор не разрешенные коллизии.

1) Политическая экономия исходит из труда как подлинной души производства, и тем не менее труду она не дает ничего, а частной собственности отдает все. Прудон сделал из этого противоречия выводы в пользу труда, против частной собственности. Но мы видим, что это очевидное противоречие есть противоречие *отчужденного труда* с самим собой и что политическая экономия сформулировала лишь законы отчужденного труда.

Поэтому мы видим также, что *заработная плата* идентична *частной собственности*, ибо заработная плата, где продукт, предмет труда оплачивает самый труд, есть лишь необходимое следствие отчуждения труда: ведь в заработной плате и самый труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка. Позднее мы подробно остановимся на этом, а сейчас сделаем еще только несколько выводов.

Насильственное *повышение заработной платы* (не говоря уже о всех прочих трудностях, не говоря уже о том, что такое повышение как аномалию можно было бы сохранять тоже только насильственно) было бы, как это вытекает из вышеизложенного, не более чем *лучшей оплатой раба* и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства.

Даже *равенство заработной платы*, как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслилось бы как абстрактный капиталист.

Заработная плата есть непосредственное следствие отчужденного труда, а отчужденный труд есть непосредственная причина частной собственности. Поэтому с падением одной стороны должна пасть и другая.

2) Из отношения отчужденного труда к частной собственности вытекает далее, что эмансипация общества от частной собственности и т.д., от кабалы, выливается в *политическую* форму *эмансипации рабочих*, причем дело здесь не только в *их* эмансипации, ибо их эмансипация включает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что кабала человечества в целом заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения.

Как из понятия *отчужденного труда* мы получили путем *анализа* понятие *частной собственности*, точно так же можно с помощью этих двух факторов развить все экономические *категории*, причем в каждой из категорий, например торговле [Schacher], конкуренции, капитале, деньгах, мы найдем лишь то или иное *определенное* и *развернутое выражение* этих первых основ.

Однако прежде чем рассматривать это становление, мы попытаемся разрешить еще две задачи:

1) Определить всеобщую *сущность частной собственности*, как результата отчужденного труда, в ее отношении к *истинно человеческой и социальной собственности*.

2) Мы приняли, как факт, *отчуждение труда*, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошел человек до *отчуждения* своего *труда*? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития? Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о *происхождении частной собственности* сведен нами к вопросу об отношении *отчужденного труда* к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о *частной собственности*, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение.

К пункту 1: Всеобщая сущность частной собственности и ее отношение к истинно человеческой собственности.

Отчужденный труд распался у нас на две составные части, которые взаимно обуславливают друг друга, или являются лишь различными выражениями одного и того же отношения: *присвоение, освоение*, выступает как *отчуждение*, а *отчуждение* выступает как *присвоение*, как подлинное *приобретение прав гражданства*.

Мы рассмотрели одну сторону, *отчужденный труд* в его отношении к самому *рабочему*, т.е. *отношение отчужденного труда к самому себе*. В качестве продукта или необходимого результата этого отношения мы нашли *отношение собственности не-рабочего к рабочему и к труду*. *Частная собственность*, как материальное, резюмированное выражение отчужденного труда, охватывает оба эти отношения: *отношение рабочего к труду*

ду, к продукту своего труда и к не-рабочему и отношение не-рабочего к рабочему и к продукту его труда.

Мы видели, что для рабочего, который посредством труда; *осваивает* природу, это освоение ее оказывается отчуждением, самостоятельность – деятельностью для кого-то другого и как бы деятельностью кого-то другого, жизненный процесс оказывается принесением жизни в жертву, производство предмета – утратой предмета, переходящего к чужой власти, к *чужому* человеку. Теперь рассмотрим отношение этого *чуждого* труду и рабочему человеку к рабочему, к труду и к предмету труда.

Прежде всего необходимо заметить, что все то, что у рабочего выступает как *деятельность отчуждения*, у не-рабочего выступает как *состояние отчуждения*.

Во-вторых, *реальное, практическое отношение* рабочего в процессе производства и его отношение к продукту (как душевное состояние) у противостоящего ему не-рабочего выступает как *теоретическое* отношение.

[XXVIII] *В-третьих*, не-рабочий делает против рабочего все то, что рабочий делает против самого себя, но этот не-рабочий не делает против самого себя того, что он делает против рабочего. <...>

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

1859–1938

*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*¹.

Фрагмент

Часть I

Кризис наук как выражение радикального жизненного кризиса европейского человечества

§ 1. Действительно ли существует кризис наук при их постоянных успехах?

Я должен быть готов к тому, что в этом посвященном наукам месте уже само название этих докладов – «Кризис европейских наук и психология»² вызовет возражение. Кризис наших наук как таковой – можно ли об этом говорить серьезно? Не преувеличены ли эти столь часто раздающиеся сегодня речи? Ведь кризис какой-либо науки по меньшей мере означает, что под вопросом оказалась ее подлинная научность, весь тот способ, каким она ставила перед собой свою задачу и вырабатывала для нее свою методику. Это может относиться к философии, которой в наше время и впрямь грозит гибель от скепсиса, иррациона-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – М.: Изд-во «Владимир Даль», 2004. – С. 17–31.

² Так первоначально назывался Пражский цикл докладов.

лизма и мистицизма. То же самое справедливо для психологии в той мере, в какой она еще выдвигает философские притязания и не желает быть всего лишь одной из позитивных наук. Но как можно напрямую и вполне серьезно говорить о кризисе наук вообще, а значит, и позитивных наук, в том числе о кризисе чистой математики, точных естественных наук, которыми мы не перестаем восхищаться как образцами строгой и в высшей степени плодотворной научности? Конечно, в общем стиле их систематической теоретики и методики они обнаружили свою изменчивость. Совсем недавно они преодолели то оцепенение, которое под титулом классической физики грозило им в этом отношении как якобы классическое завершение их проверенного веками стиля. Но означает ли победоносная борьба против идеала классической физики, равно как и все еще продолжающийся спор о подлинной по смыслу форме построения чистой математики, что предшествующие физика и математика еще не были научными или что они, пусть даже отягощенные кое-где неясностями и темными местами, не достигли все же в своем рабочем поле очевидных усмотрений? Разве не обязательны эти усмотрения также и для нас, избавившихся от этих неясностей? Разве теперь, вновь переносясь в установку классицистов, мы не вполне понимаем, как состоялись в ее рамках все те великие и имеющие непреходящую значимость открытия, а также множество технических изобретений, которые давали столь веское основание восхищаться предшествующими поколениями? Представлена ли физика Ньютоном, Планком, Эйнштейном, или, в будущем, кем-либо еще, она всегда была и остается точной наукой. Она остается таковой, даже если правы те, кто полагает, что нам никогда не дожидаться, никогда не достичь абсолютного, окончательного оформления стиля, общего для построения всех теорий.

Нечто подобное имеет силу, по-видимому, и для другой обширной группы наук, которые мы обычно причисляем к позитивным, а именно для конкретных наук о духе, как бы ни обстояло дело с их спорной соотношенностью с идеалом естественнонаучной точности; впрочем, такая спорность затрагивает уже и отношение биофизических, «конкретных» естественнонаучных дисциплин к дисциплинам математически точного естествознания. Строгий характер научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений и неизменно убедительных успехов не подлежит сомнению. Не столь уверены мы будем, пожалуй, только в отношении психологии, насколько она претендует быть абстрактной фундаментальной наукой, дающей последнее объяснение конкретным наукам о духе. Но расценив явное отставание в методе и достижениях как особенность ее развития, по природе более медленного, можно все же и за ней признать почти всеобщую значимость. В любом случае нельзя не заметить контраста, который «научность» этих групп наук образует с «ненаучностью» философии. Поэтому мы заранее при-

знаём правомерным тот первый внутренний протест, который заголовки этих докладов вызовет среди ученых, уверенных в своем методе.

§ 2. Позитивистская редукция идеи науки к науке всего лишь о фактах

«Кризис» науки как утрата ее жизненной значимости

Но, быть может, при другой направленности рассмотрения, а именно, если исходить из всеобщих суждений о кризисе нашей культуры и из той роли, которая при этом приписывается наукам, нам все же представятся мотивы для того, чтобы подвергнуть научность всех наук *серьезной и весьма необходимой* критике, не отказываясь ради этого от первого смысла их научности, неоспоримого в том, что касается правомерности их методических достижений.

Намеченное таким образом изменение направленности всего рассмотрения мы и хотим осуществить на деле. При ступив к этому, мы вскоре пойдем, что спорность, которой психология больна не только в наши дни, но уже на протяжении нескольких столетий, – свойственное ей состояние «кризиса» – имеет центральное значение для появления загадочных, неразрешимых неясностей в современных, даже математических, науках, а вместе с тем и для возникновения особых мировых загадок, которых не знали более ранние времена. Все они приводят как раз к *загадке субъективности* и потому неразрывно связаны с *загадкой психологической тематики и метода*. Таково лишь первое указание на более глубокий смысл намерения, содержащегося в этих докладах.

Мы станем исходить из того поворота во всеобщей оценке наук, который произошел на пороге текущего столетия. Он касается не их научности, а того, что они, что наука во обще означала и может означать для человеческого вот бытия [Dasein]. Исключительность, с которой во второй половине XIX века все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками и дало себя ослепить достигнутым благодаря им «prosperity»¹, знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества. Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. Переворот в публичной оценке стал в особенности неизбежен после войны и породил, как мы знаем, прям–таки враждебную настроенность среди молодого поколения. Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превращениям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот бытия. Разве в силу своей всеобщности и необходимости для всех людей они не требуют также и все-

¹ «Просперити»: процветание (англ.). – Прим. ред.

общего осмысления и ответа, основанного на усмотрении разума? В конце концов, они затрагивают человека как существо, свободно определяющее себя в своем отношении к окружающему человеческому и внечеловеческому миру, свободное в своих возможностях придавать себе и окружающему миру разумную форму. Что может наука сказать о разуме и неразумии [Unvernunft], что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы? Наука всего лишь о телах, разумеется, ничего, ведь она абстрагируется от всего субъективного.

Что касается, с другой стороны, наук о духе, где человек во всех специальных и общих дисциплинах рассматривается все же в его духовном вот-бытии и, стало быть, в горизонте его историчности, то их строгая научность требует, как говорят, чтобы исследователь тщательно исключал все оценочные позиции, все вопросы о разуме и неразумии тематически рассматриваемого человечества и произведений его культуры. Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический, так и духовный. Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному – тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составлявшие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегающим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние – мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?

§ 3. Обоснование автономии европейского человечества с новой концепцией идеи философии в эпоху Ренессанса

Не всегда дело обстояло так, что свое требование строгой обоснованности истины наука понимала в смысле *той* объективности, которая методически господствует в наших позитивных науках и, выходя в своем воздействии далеко за их пределы, создает опору философскому и мировоззренческому позитивизму и способствует его повсеместному распространению. Не всегда специфически человеческие вопросы изгонялись из царства науки, а их внутренняя связь со всеми науками, даже с теми, в коих (как, на пример, в естественных) темой является не человек, оставалась без внимания. До тех пор, пока дело еще обстояло иначе, наука могла притязать на свое значение для европейского человечества, принимающего совершенно новый облик со времен Ренессанса, и даже, как нам известно, на ведущее значение в формировании этого нового облика. Почему она утратила эту ведущую роль, почему дело дош-

ло до существенной перемены, до позитивистского ограничения идеи науки, – понять это соразмерно *более глубоким мотивам* важно для смысла этих докладов.

Как известно, в эпоху Ренессанса европейское человечество совершает в самом себе революционный переворот. Оно обращается против своего прежнего, средневекового способа вот-бытия, оно обесценивает этот способ и хочет свободно сформировать свой новый облик. Свой удивительный прообраз оно находит в античном человечестве. Его способу вот-бытия оно и стремится подражать.

Что схватывается им в античном человеке как существенное? После некоторых колебаний – не что иное как «философская» форма вот-бытия, состоящая в том, чтобы из чистого разума, из философии свободно устанавливать правила для себя самого, для всей своей жизни. Теоретическая философия есть первое. Нужно перейти к более высокому уровню рассмотрения мира, свободному от связей с мифом и с традицией вообще, к универсальному познанию мира и человека, абсолютно лишённому предрассудков, в самом мире познающему, в конце концов, внутренне присущий ему разум и телеологию и его высший принцип – Бога. Как теория, философия делает свободным не только исследователя, но всякого философски образованного человека. За теоретической автономией следует практическая. В идеале, который руководит Ренессансом, античный человек есть человек, формирующий себя в усмотрении свободного разума. Для обновленного «платонизма» это означает, что не только себя самого, в этическом смысле, но весь окружающий человека мир, политическое, социальное вот бытие человечества нужно заново сформировать из свободного разума, из усмотрений универсальной философии.

Соразмерно этому античному прообразу, утверждающемуся сначала среди одиночек и в узких кругах, должна вновь возникнуть теоретическая философия – не перенятая в слепом следовании традиции, а возникающая заново на основе своего собственного исследования и критики.

Упор здесь нужно сделать на том, что перешедшая от древних идея философии не есть привычное для нас школьное понятие, охватывающее лишь группу дисциплин; хотя она довольно существенно меняется уже вскоре после того, как была перенята, все же в первые века Нового времени она формально удерживает смысл одной *всеохватывающей науки*, науки о тотальности сущего. Науки во множественном числе, все те, которые еще предстоит когда либо обосновать, и те, что уже находятся в работе, суть лишь несамостоятельные ветви Единой Философии. В дерзком, даже чрезмерном превознесении смысла универсальности, начинающемся уже у Декарта, эта новая философия стремится не менее как к тому, чтобы со строгой научностью охватить все вопросы, кото-

рые вообще имеют смысл, *в единстве теоретической системы*, с помощью основанной на аподиктических усмотрениях методике и при бесконечном, но рационально упорядоченном прогрессе исследования. Единственное, возводимое от поколения к поколению и возрастающее до бесконечности строение окончательных, теоретически взаимосвязанных истин должно было, таким образом, дать ответ на все мыслимые проблемы – проблемы фактов и разума, временности и вечности.

Таким образом, в историческом аспекте позитивистское понятие науки в наше время является *остаточным понятием* [Restbegriff]. Из него выпали все те вопросы, которые прежде включались то в более узкое, то в более широкое понятие метафизики, и среди них все вопросы, которые недостаточно ясно именуется «высшими и последними». При точном рассмотрении они, как и вообще все исключенные вопросы, обнаруживают свое нерасторжимое единство в том, что явно или имплицитно, в своем смысле, содержат в себе *проблемы разума* – разума во всех его особых формах. В явном выражении разум является темой дисциплин о познании (а именно об истинном и подлинном, разумном познании), об истинной и подлинной оценке (подлинной ценности как ценности разума), об этическом поступке (истинно добрый поступок, действие из практического разума); при этом «разум» выступает как титульное обозначение «абсолютных», «вечных», «надвременных», «безусловно» значимых идей и идеалов. Если человек становится «метафизической», специфически философской проблемой, то вопрос ставится о нем как о разумном существе, а если встает вопрос о его истории, то дело идет о «смысле», о разуме в истории. Проблема Бога явно содержит в себе проблему «абсолютного» разума как телеологического источника всякой разумности в мире, «смысла» мира. Естественно, что и вопрос о бессмертии – это тоже вопрос разума, равно как и вопрос о свободе. Все эти в широком смысле «метафизические», а в обычном словоупотреблении специфически философские вопросы выходят за пределы мира как универсума голых фактов. Они превосходят его именно как вопросы, в смысле которых заключена идея разума. И все они претендуют на более высокое достоинство по сравнению с вопросами о фактах, которые и в порядке вопрошания располагаются уровнем ниже. Позитивизм, так сказать, обезглавливает философию. Уже в античной идее философии, единство которой состоит в неразрывном единстве всего бытия, предполагался и осмысленный порядок бытия, а следовательно и бытийных проблем. Сообразно этому метафизике, науке о высших и последних вопросах, подобало достоинство царицы наук, чей дух только и сообщал последний смысл всем познаниям, достигнутым в остальных науках. Обновляющаяся философия переняла и эту черту, она даже верила в то, что ею был открыт истинный универсальный метод, с помощью которого могла быть построена такая систематическая

философия, достигающая в метафизике своей высшей точки, и притом построена всерьез, как *philosophia perennis*¹.

Отсюда нам становится понятен тот порыв, который во одушевлял все научные предприятия, в том числе и на более низкой ступени фактических наук, порыв, который в XVIII столетии, что само себя называло философским, вдохновлял все более широкие круги современников на занятия философией и всеми частными науками как ее от ветвлениями. Отсюда то пылкое стремление к образованию, то рвение в философском реформировании системы воспитания и всех форм социального и политического вот бытия человечества, которое внушает такое почтение к этому часто поносимому веку Просвещения. Непреходящим свидетельством этого духа остается для нас величественный гимн «К радости», созданный Шиллером и Бетховеном. Ныне мы лишь со скорбным чувством можем внимать этому гимну. Нельзя и представить себе что-либо более контрастирующее с нашей сегодняшней ситуацией.

§ 4. Несамостоятельность поначалу успешно развивавшейся новой науки и непроясненный мотив этой несостоятельности

Если же новое человечество, воодушевленное и окрыленное этим высоким духом, оказалось несостоятельным, то это могло произойти лишь потому, что оно утратило питавшую этот порыв веру в свой идеал универсальной философии, в широту действия нового метода. Так и случилось в действительности. Оказалось, что этот метод мог привести к несомненным успехам только в позитивных науках. Иначе дело обстояло в метафизике, т.е. при рассмотрении собственно философских проблем, хотя и здесь не было недостатка в обнадеживающих и будто бы вполне удачных начинаниях. Универсальная философия, в которой эти проблемы – довольно неясным образом – были связаны с науками о фактах, принимала вид внушительных, но, к сожалению, не смыкающихся воедино, а сменяющих друг друга философских систем. Пусть в XVIII столетии еще можно было сохранять убеждение, что удастся прийти к единению, от поколения к поколению возводя теоретическое здание, потрясти которое не сможет никакая критика, как это бесспорно и ко всеобщему восхищению произошло в позитивных науках, – надолго это убеждение не могло удержаться. Вера в философский и методический идеал, направлявший движения с начала Нового времени, начала колебаться; и не только в силу внешнего мотива, не потому, что контраст между постоянными неудачами метафизики и неуклонным, все более мощным наплывом теоретических и практических успехов позитивных наук возрос не необычайно. Все это производило впечатление на стороннего наблюдателя, а также воздействовало на ученых, которые по

¹ Вечная философия (лат.). – Прим. ред.

мере специализации позитивных наук все более удалялись от философии как специалисты. Но и среди исследователей, исполненных духа философии и потому сосредоточивших свой интерес на высших вопросах метафизики, установилось все более отчетливое ощущение несостоятельности, выраставшее у них из наиболее глубоких, хотя и совершенно *непроясненных мотивов* и заставлявшее их все громче протестовать против прочно укоренившихся, самособой разумеющихся моментов правящего идеала. Наступает долгий, начавшийся с Юма и Канта и продолжающийся до наших дней, период страстной борьбы за ясное уразумение истинных оснований этой вековой несостоятельности; борьбы, которая, конечно же, разыгрывалась в умах весьма немногих званных и избранных, в то время как прочая масса быстро находила и продолжает находить формулировки, коими можно успокоить себя и своих читателей.

§ 5. Идеал универсальной философии и процесс его внутреннего разложения

Неизбежным следствием был своеобразный поворот всего мышления. Философия сделалась проблемой для самой себя, и прежде всего, разумеется, в виде вопроса о возможности метафизики, что, в соответствии со сказанным выше, имплицитно затрагивало смысл и возможность всей проблематики разума. Что касается позитивных наук, то они поначалу оставались неприступными. И все же проблема возможной метафизики *eo ipso* включала в себя и проблему возможности наук о фактах, ведь именно в неразрывном единстве философии последние обретали свой соотносительный смысл, свой смысл в качестве истин для отдельных областей сущего. *Можно ли разделить разум и сущее там, где познающий разум определяет, что есть сущее?* Этого вопроса достаточно, чтобы заранее, намеком, дать понять, что весь исторический процесс протекает в весьма примечательном виде, который открывается только благодаря выявлению скрытой внутренней мотивации, а не в виде плавного развития, не в виде непрерывного накопления непреходящих духовных завоеваний или объясняемого случайными историческими ситуациями превращения духовных форм, понятий, теорий и систем. *Определенный идеал универсальной философии* и соответствующего ей метода составляет начало в качестве, так сказать, *изначального учреждения* [Urstiftung] *философского Нового времени* и всех линий его развития. Однако вместо того чтобы воплотиться на деле, этот идеал претерпевает внутреннее разложение. В противоположность попыткам его дальнейшего проведения, обновления и упрочения, это разложение служит мотивом революционных, и притом более или менее радикальных новообращений. Теперь внутренней движущей силой всех исторических движений в философии становится собственно *проблема подлинного идеала* универсальной философии и ее подлинного метода. Но это означает, что сооб-

разно тому смыслу, в котором науки Нового времени были некогда обоснованы как ветви философии и который они потом долго носили в себе, все они оказались, в конце концов, охвачены своеобразным, производившим все более загадочное впечатление кризисом. Этот кризис не затрагивает область специальных наук в том, что касается их теоретических и практических успехов, и все же основательно потрясает весь смысл их истинности. При этом речь идет не о какой-либо особой культурной форме, «науке» или «философии», свойственной европейскому человечеству наряду с другими. Ведь, согласно вышеизложенному, изначальное учреждение новой философии есть изначальное учреждение европейского человечества Нового времени, и притом как такого человечества, которое, в противоположность прежнему, средневековому и античному, хочет достичь радикального обновления посредством своей новой философии и только посредством нее. Поэтому кризис философии знаменует собой и кризис всех нововременных наук как звеньев философской универсальности, некий поначалу скрытый, а затем все явственнее проступающий кризис самого европейского человечества в совокупной осмысленности его культурной жизни, в его совокупной «экзистенции».

Скепсис в отношении возможности метафизики, крушение веры в универсальную философию, способную дать руководство новому человеку, говорит именно о крушении веры в «разум», понятый в том смысле, в каком в древности «эпистеме» противопоставлялось «докса». Только разум в конечном счете придает всему, что считают сущим, всем вещам, ценностям, целям их смысл, а именно их нормативную соотнесенность с тем, что со времени начала философии обозначается словом «истина» – истина по себе – и коррелятивным ему словом «сущее». Вместе с тем пропадает также и вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, смысл человечества, в его свободу, понимаемую как способность человека придавать разумный смысл своему индивидуальному и всеобщему человеческому вот-бытию.

Если человек утрачивает эту веру, то это означает, что он утрачивает веру «в самого себя», в свое собственное истинное бытие, которым он не обладает всегда, уже в силу очевидности «я есмь», но обладает и может обладать лишь в борьбе за свою истину, за то, чтобы самому сделаться истинным. Истинное бытие *всюду* составляет идеальную цель, задачу, возложенную на «эпистеме», на «разум», в противоположность всего лишь мнимому бытию, представляющемуся в «докса» бесспорным и «самособойразумеющимся». В сущности, каждому знакомо это различие, связанное с его истинной и подлинной человечностью, поскольку и понимание истины как цели, как задачи, не чуждо нам уже в повседневности, пусть даже здесь лишь в разрозненном и относительном виде. Но философия оставляет позади этот предварительный образ (как в первом оригинальном акте изначального учреждения это сделала античная философия), обретая всеохва-

тывающую идею универсального познания, направленного на всю совокупность сущего, и полагая ее себе как свою задачу. Между тем именно при попытке выполнить эту задачу – и это ощущается уже в противоборстве древних систем – ее наивный и само собой разумеющийся характер становится все менее разумеющимся. История философии, рассматриваемая изнутри, все более приобретает характер борьбы за вот-бытие – борьбы, которую философия, с наивной верой в разум отдавая все силы выполнению своей задачи, ведет с отрицающим или эмпирически обесценивающим ее скепсисом. Последний все время придает значимость фактически переживаемому миру, миру действительного опыта, как миру, в котором нельзя найти ни разума, ни его идей. Сам же разум и его «сущее» – разум как придающий из себя смысл сущему миру и, если посмотреть с противоположной стороны, мир как сущий из разума – становятся все более загадочными, до тех пор пока *осознанно* выступившая мировая проблема глубочайшей сущностной связи между разумом и сущим вообще, эта *загадка всех загадок*, не становится, наконец, собственной темой философии.

Мы интересуемся здесь только философским Новым временем. Но оно не является всего лишь фрагментом только что охарактеризованного величайшего исторического феномена – борьбы человечества за понимание им самого себя (ибо все остальное заключено в этом выражении). Поскольку философия заново учреждается в это время как наделенная новой универсальной задачей и, в то же время, смыслом возрождения древней философии, оно, скорее, оказывается сразу и неким повторением, и неким универсальным смысловым превращением. При этом оно считает своим призванием положить начало новому времени, сохраняя полную уверенность в своей идее философии и истинного метода, и будучи уверенным также в том, что благодаря радикализму своего нового начинания оно преодолело всякую прежнюю наивность и тем самым всякий скепсис. Но поскольку неприметно для себя оно обременено своей собственной наивностью, его судьба состоит в том, чтобы на пути постепенного саморазоблачения, мотивы которого возникают в новой борьбе, искать прежде всего окончательную идею философии, ее истинную тему, ее истинный метод, чтобы прежде всего обнаружить и при вести на путь разрешения подлинные мировые загадки.

Нам, современным людям, сформировавшимся в ходе этого развития, грозит величайшая опасность утонуть во всемирном потоке скепсиса и упустить тем самым свою собственную истину. Размышляя посреди этого бедствия, мы обращаем взоры назад, к истории нашего нынешнего человечества. Понять самих себя и, следовательно, обрести внутреннюю опору мы сможем только прояснив смысл единства истории, с самого начала присущий ей вместе со вновь учрежденной задачей, выступающей как движущая сила философских начинаний.

<...>

§ 7. Исследовательский замысел этого сочинения

Но *для нас самих*, философов этой современности, что могут и что должны *для нас* означать размышления, подобные только что проведенным. Хотим ли мы лишь слышать здесь академические речи? Можем ли мы просто вновь вернуться к своему призванию, к прерванной работе над нашими «философскими проблемами», и стало быть к дальнейшему построению нашей собственной философии? Можем ли мы пойти на это всерьез, будучи твердо уверены в том, что ей, равно как и философии всех философов прошлого и настоящего, уготована перспектива лишь мимолетного, однодневного бытия в растительном царстве вновь и вновь вырастающих и умирающих философий?

Ведь именно в этом заключается наша собственная нужда, общая для всех нас, поскольку мы не принадлежим к философствующим литераторам, а, воспитанные подлинными философами великого прошлого, живем ради истины и, только живя такой жизнью, пребываем и хотим пребыть в своей собственной истине. Но как философы, при надлежащие этой современности, мы впали в мучительное *экзистенциальное противоречие*. Мы не *можем* отказаться от веры в возможность философии как задачи и, следовательно, в возможность универсального познания. Как серьезные философы мы *сознаем* себя *призванными* к этой задаче. Но как же нам удержать веру, которая имеет смысл только в связи с одной, единственной общей для всех нас целью, с *самой* философией?

В наиболее общих чертах мы уже поняли также, что в совокупном человеческом вот бытии человеческое философствование и его результаты менее всего обладают значением всего лишь частных или как-либо иначе ограниченных культурных целей. Стало быть – и как можно этим пренебречь? – в *нашем* философствовании мы выступаем как *функционеры человечества*. Целиком личная ответственность за истинность нашего собственного, основанного на внутреннем личном призвании бытия в качестве философов несет в себе и ответственность за истинное бытие человечества, которое возможно только в стремлении к *телосу* и которое *если вообще* и может быть осуществлено в действительности, то только через философию, т.е. через *нас*, *если* мы всерьез являемся философами. Нет ли здесь – в этом экзистенциальном «если» – какой-то уступки? И если нет, то что делать нам, чтобы мы *могли* верить, нам, тем, кто *верит*, кто не может всерьез продолжать свое прежнее философствование, от которого можно ожидать лишь философий, но не философии?

Первая попытка исторического осмысления не только прояснила для нас фактическое положение современности и его нужду как трезво установленный факт; она также на помнила нам, что и в постановке цели, на которую указывает слово «философия», и в своих понятиях, про-

блемах и методах мы как философы являемся *наследниками* прошлого. Ясно, – и что еще могло бы здесь помочь? – что требуется *подробное историческое и критическое осмысление пройденного*, чтобы до *принятия каких бы то ни было решений* позаботиться о радикальном понимании самих себя: нужно обратиться вспять и поставить вопрос о том, чего хотели от философии изначально, в давние времена, и чего от нее про должали хотеть все исторически сообщавшиеся между собой философы и философии; при этом нужно *критически* взвесить то, что в постановке цели и в методе указывает на ту *последнюю изначально подлинность*, которая, будучи однажды усмотрена, *аподиктически вынуждает* этого хотеть.

Пока остается неясным, как осуществить это в действительности и что в конечном счете следует подразумевать под аподиктичностью, которая решающим образом определяет наше экзистенциальное бытие как философов. Ниже я хочу предложить те пути, по которым ходил сам, пригодность и неизбежность которых проверял десятилетиями. Таким образом, отныне мы пойдем вместе, настроив свой дух крайне скептически, однако вовсе не с ходу негативистски. Мы попытаемся пробиться сквозь корку овнешненных «исторических фактов» истории философии, вопрошая, выявляя, испробуя ее внутренний смысл, ее скрытую телеологию. Постепенно на этом пути – сперва едва уловимо, но затем все более настойчиво – станут заявлять о себе возможности совершенно новых поворотов взгляда, которые будут отсылать нас в новые измерения. Возникнут никогда прежде не возникавшие вопросы, от кроются для работы еще не исхоженные поля, обнаружатся никогда еще радикально не понятые и не схваченные корреляции. В конце концов они вынудят нас существенно и основательно изменить совокупный смысл философии, остававшийся «само собой разумеющимся» во всех ее исторических формах. С постановкой новой задачи и обретением ею универсальной аподиктической почвы появляется *практическая* возможность новой философии – возможность построения ее на деле. Оказывается также, что к этому новому смыслу философии, хотя и не сознавая того, внутренне была направлена вся философия прошлого. В этом отношении станет, в частности, ясна и понятна трагическая несостоятельность *психологии* Нового времени; станет понятна противоречивость ее исторического вот бытия, состоящая в том, что, с одной стороны, она (по-своему исторически сложившемуся смыслу) должна была притязать на статус фундаментальной философской науки, а с другой – отсюда вытекали явно абсурдные следствия так называемого «психологизма».

Я пытаюсь лишь вести за собой, а не поучать, пытаюсь лишь выявлять, описывать то, что я вижу. Я не притязаяю ни на что, кроме позволения по совести и со знанием дела вы сказаться в первую оче-

редь перед самим собой, а в меру этого также и перед другими, как тот, кто во всей ее серьезности испытал в своей жизни судьбу философского вот-бытия.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

1889–1976

Письмо о гуманизме¹

Это просмотренный для публикации и в некоторых местах расширенный текст письма французскому философу Жану Бофре, который сразу после выхода брошюры Ж.-Л. Сартра «Экзистенциализм это гуманизм» (*Sartre J. – P. L'existentialisme est un humanisme*. P., 1946) спрашивал Хайдеггера о перспективах обновления смысла этого стершегося понятия. Первая публикация – *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Bern. 1947, S. 53–119.

Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* – произвести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие. Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке. Мысль не потому становится прежде всего действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение.

¹ Перевод впервые опубликован в сборниках «Проблема человека в западной философии» (М., 1988) и «Человек и его ценности», ч. 1 (М., 1988). Впоследствии вошел в книгу: *М. Хайдеггер. Время и бытие* (статьи и выступления) (М.: Республика, 1993). Настоящая публикация представляет собой последнюю редакцию перевода. [От переводчика] http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme.

Мысль есть l'engagement par l'Être pour l'Être. Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (par и pour) сразу, примерно таким образом: penser, c'est l'engagement de l'Être. Эта форма родительного падежа de'l... призвана выразить, что родительный тут одновременно родительный субъекта и родительный объекта. При всём том «субъект» и «объект» малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние века в образе западной европейской «логики» и «грамматики» подмяла под себя истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии. Мысль – не просто l'engagement dans l'action ради сущего и путями сущего в смысле реалий современной ситуации. Мысль есть l'engagement со стороны истины бытия и для нее. История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой всякую condition et situation humaines, всякую человеческую участь и ситуацию. Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению выше-названного существования. Начала последнего уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля. Само мышление расценивается у них как τέχνη, процесс обдумывания на службе у действия и делания. На мысль при этом глядят уже в свете πράξις и ποιήσις. Выходит, что мышление, взятое само по себе, не «практично». Характеристика мышления как «теории» и дефиниция познания как «теоретической» установки достигаются уже внутри этой «технической» интерпретации мысли. Это попытка еще как-то отстоять задним числом самостоятельность мысли по отношению к действию и деланию. С тех пор «философия» переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом «наук». Она воображает, что всего вернее достигнет цели, подняв саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли. Философия гонима страхом потерять престиж и уважение, если она не будет наукой. Это считается пороком, приравненным к ненаучности. Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления. «Логика» возникает со времен софистики и Платона как санкция на такую интерпретацию. Люди подходят к мысли с негодной для нее меркой. Мерить ею – всё равно что пытаться понять природу и способности рыбы судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше. Давно уже, слишком давно мысль сидит на сухой отмели. Уместно ли тогда называть «иррационализмом» попытки снова вернуть мысль ее стихии?

Эти вопросы Вашего письма было бы лучше, наверное, обсудить в непосредственной беседе. На письме у мысли легко пропадает подвижность. А главное, ей тут лишь с трудом удается сохранять особую мно-

гомерность ее области. Строгость мысли в ее отличии от наук заключается не просто в искусственной, т.е. технико-теоретической, точности ее понятий. Она заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений. С другой стороны, письмо зато несет с собой целительное принуждение к обдуманной словесной формулировке. На сегодня мне хотелось бы взять только один из Ваших вопросов. Его прояснение, возможно, бросит какой-то свет и на остальные.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Вопрос идет от намерения сохранить слово «гуманизм». Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость. Или недостаточно еще очевидна беда, творимая всеми обозначениями такого рода? Люди, конечно, давно уже не доверяют «измам». Но рынок общественного мнения требует всё новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность. Названия вроде «логики», «этики», «физики» тоже возникают лишь с тех пор как подходит к концу самобытное мышление. Греки в свою великую эпоху мыслили без подобных клише. Даже «философией» они свою мысль не называли. Мысль приходит к концу, когда уклоняется от своей стихии. Ее стихия то, благодаря чему мысль может быть мыслью. Ее стихия – это в собственном смысле могущее: сама возможность. Она захватывает мысль и возвращает ее таким образом ее существу. 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. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию. *Мысль* есть – это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу. Привязаться к какой-либо «вещи» или «личности» в ее существе значит: любить ее, быть расположенным к ней. Это расположение бытия, если его продумать глубже, означает: дарение сущности. Расположение бытия – собственное существо возможности, могущее не только производить то или это, но и осуществлять что-либо в его изначальности, т. е. дарить бытие. «Возможность», таящаяся в расположении бытия, есть то, «в силу» чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле «возможное» – то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могущее-расположенное есть сама «возможность». Бытие как стихия есть «тихая сила» могущей расположенности, т.е. Возможного. Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в плане своего отличия от «действительности», т.е. исходя из определенной – метафизической – интерпретации бытия как actus и potentia, различение

между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не *possibile* сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым осуществление человека и, значит, его отношение к бытию. Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии.

Когда мысль подходит к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что отвоевывает себе статус в качестве *téxhу*, инструмента воспитания, т.е. в качестве некой школы, позднее – в качестве дела культуры. Философия понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они «занимаются философией». В соревновании таких занятий философии публично щеголяют в виде броских «измов» и стараются перещеголять друг друга. Господство подобных клише не случайно. Оно опирается, особенно в Новое время, на своеобразную диктатуру общественного мнения. Но и так называемое «приватное существование», со своей стороны, еще не обязательно есть подлинное, т.е. свободное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остается зависимым от нее филиалом и питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своем рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете. Оттого язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности. Последняя заранее решает, что понятно и что надо отбросить как непонятное. Сказанное в «Бытии и времени» (1927), §§ 27 и 35, о «людях» (*man*) призвано отнюдь не внести мимоходом вклад в социологию. «Люди» не означают и этически-экзистенциально понятого образа, противопоставленного самостной личности. Сказанное там скорее содержит продуманное в свете вопроса об истине бытия указание на изначальную принадлежность слова к бытию. Их взаимоотношение остается скрытым под господством субъективности, выступающей в качестве публичности. Но когда истина бытия становится для мысли достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус. Оно уже не может больше быть простой философией языка. Только поэтому «Бытие и время» (§ 34) содержит указание на сущностное измерение языка и затрагивает простой вопрос, каким способом бытия язык существует как он есть, в качестве языка. Повсюду и стремительно распространяющее-

ся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка еще вовсе не свидетельство того, что такое разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы еще не видим опасность и не в состоянии ее увидеть, потому что еще не встали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всём том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык всё еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим. Последнее предстает нам как действительное внутри причинно–следственной цепи. На сущее как действительное мы реагируем расчетливо–деятельно, но также и научно, и философски, вооруженные объяснениями и обоснованиями. К объяснениям относится и вывод, что нечто не поддается объяснению. Высказав подобное, мы воображаем, что стоим перед тайной. Как если бы уже было раз навсегда решено, что истина бытия в принципе держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать.

Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – кров для обитания в истине бытия.

Тогда не хлопотами ли о человеке движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что же еще направлена «забота», как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется всё-таки насчет человечности, Humanitas; значит, это «гуманизм»: раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, «негуманным», т.е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе.

А как и из чего определяется существо человека? Маркс требует познать и признать «человечного человека», *der menschliche Mensch*. Он обнаруживает его в «обществе». «Общественный» человек есть для него «естественный» человек. «Обществом» соответственно обеспечивается

«природа» человека, т.е. совокупность его «природных потребностей» (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие). Христианин усматривает человечность человека, его *humanitas* в свете его отношения к божеству, *deitas*. В плане истории спасения он – человек как «дитя Божие», слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек – не от мира сего, поскольку «мир» в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим преддверием к поустороннему.

Отчетливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», *homo humanus*, противопоставляет себя «варварскому человеку», *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», *virtus*, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдейи». Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала «круг знания», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institutio in bonas artes*. Так понятая «пайдейя» переводится через *humanitas*. Собственно «римскость», *romanitas* «человека-римлянина», *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс XIV и XV веков в Италии есть «возрождение римской добродетели», *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идет о *humanitas* и тем самым о греческой «пайдейе». Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo romanus* Ренессанса – тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бесчеловечное теперь – это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится «культивирование человечности», *studium humanitatis*, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму XVIII века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к «гуманизму», а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно «гуманизму».

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гума-

низм, поскольку согласно его учению всё сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества разворачивается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешают поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: «Что такое метафизика?». Больше того, всякий вопрос о «бытии», даже вопрос об истине бытия приходится на первых порах вводить как «метафизический».

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщенную «сущность» человека как нечто самопонятное. Человек считается «разумным живым существом», *animal rationale*. Эта дефиниция – не только латинский перевод греческого ζῷον λόγον ἔχον, но и определенная метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой. Ее сущностный источник, а не только предел ее применимости поставлен в «Бытии и времени» под вопрос. Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса.

Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. «О существе основания», 1929, с. 8; кроме того, «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 225; и еще «Бытие и время», с. 230). Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие всё еще ждет, пока Оно само станет делом

человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, *ratio*, живого существа, *animal*, будь то через «способность оперировать первопонятиями» или через «способность пользоваться категориями» или еще по-другому, во всём и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбилось в своей истине. Равным образом в понятии «живого существа», ζῷον, заранее уже заложена трактовка «жизни», неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как «жизни» – ζωή и «природы» – φύσις, внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо – а этим изначально и заранее всё решается – в измерении «живого», *animalitas*. Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда – и до тех пор, пока – мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее – как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присутствующую ему экзистенцию. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая экзистенция – не просто основание возможности разума, *ratio*; экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Экзистенция может быть присуща только человеческому существу, т.е. только человеческому способу «бытия»; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба экзистенции. Потому в экзистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо всё-таки заду-

мываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с «животным», сама коренится в существовании экзистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, всё снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой «органике», т.е. в научно объясненном теле, покоится существо человека. Это ничуть не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческого существа, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это существо оказывается обойденным, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек, – т. е., на традиционном языке метафизики, «сущность» человека, – покоится в его экзистенции. Так понятая экзистенция, однако, не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. В «Бытии и времени» (с. 42) стоит закурсивленная фраза: ««Сущность» бытия – вот заключается в его экзистенции». Но речь здесь не идет о противопоставлении *existentia* и *essentia*, потому что эти два метафизических определения бытия, не говоря уже об их взаимоотношении вообще, пока еще не были поставлены под вопрос. Фраза тем более не содержит какого-то универсального высказывания о наличном бытии как существовании в том смысле, в каком это возникшее в XVIII веке обозначение для понятия «предмет» выражает метафизическое представление о действительности действительного. Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т.е. его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в экзистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю

средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом *existentia* в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках, как действительность, позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть остается здесь открытым. Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть, без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно всё-таки отделено целой пропастью от нашего экзистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа», – ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали всё-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным. Подобные соображения бросают на расхожую и потому всегда пока еще слишком опрометчивую характеристику человека как *animal rationale* непривычный свет. Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть «мир», постольку у них нет языка; а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка. В этом понятии «окружающей среды» сосредоточена вся загадочность живого существа. Язык в своей сути не выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Поэтому его никогда и не удастся сущностно осмыслить ни из его знаковости, ни, пожалуй, даже из его семантики. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия.

Экзистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с *existentia*. Экзистенция означает содержательно выступание в истину Бытия. *Existentia* (французское *existence*) означает, напротив, *actualitas*, действительность в отличие от чистой возможности как идеи. Экзистенция именуется определяющее место человека в истории истины. *Existentia* остается термином, означающим действительное существование того, чем нечто является по своей идее. Фраза «человек экзистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о «существо» человека. Этот вопрос мы обычно ставим одинаково непродуманным образом и тогда, когда хотим знать, что такое человек, и тогда, когда задумываемся, кто он такой. В самом деле, спрашивая кто? или что? мы заранее уже ориентируемся на что-то личностное или на какую-то предметность. Но лич-

ностное минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное. В приведенной фразе из «Бытия и времени» (с. 52) слово «сущность» обдуманно поставлено поэтому в кавычки. Они указывают на то, что «сущность» теперь определяется не из *esse essentiae* и не из *esse existentiae*, а из экстатики бытия-вот, *Dasein*. В качестве экзистирующего человек несет на себе бытие-вот, поскольку делает «вот» как просвет Бытия своей «заботой». А бытие-вот существует как «брошенное». Оно коренится в броске Бытия как посылающе-исторического.

Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об экзистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге («Бог есть Его бытие», *Deus est suum esse*); ибо экзистенция – не актуализация сущности (*essentia*) и тем более не экзистенцией производится и полагается сущностное (*das Essentielle*). Когда люди понимают упомянутый в «Бытии и времени» «проект», «набросок» в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить «бытийное понимание» в области «экзистенциальной аналитики» «бытия-в-мире», а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью затруднено, правда, тем, что при опубликовании «Бытия и времени» третий раздел первой части, «Время и бытие», был изъят из книги (см. «Бытие и время», с. 39). Здесь должен был произойти поворот всего целого. Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики. Доклад «О существе истины», продуманный и прочитанный в 1930-м, но напечатанный лишь в 1943 г., дает в известной мере увидеть ход мысли на повороте от «Бытия и времени» к «Времени и бытию». Этот поворот – не изменение позиции «Бытия и времени»; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нём местности того измерения, откуда осмысливается «Бытие и время» – а именно осмысливается, из основополагающего опыта забвения бытия.

Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует «эссенции», сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essentia* идет впереди *existentia*. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия. Ведь возьмется ли философия определять взаимоотношение *essentia* и *existentia* в смысле средневековых контроверз, или в лейбницевском смысле, или както подругому,

прежде всего остается еще всё-таки спросить, в силу какой судьбы, какого посыла бытия мысли предстает это разделение бытия на *esse essentiae* и *esse existentiae*. Остается еще задуматься над тем, почему вопрос об этой судьбе бытия никогда не задавался и никогда не мог быть осмыслен. Или, может быть, это, т.е. такое положение дел с различием между *essentia* и *existentia*, не знак забвения бытия? Смеем предположить, что такая его судьба коренится не просто в просчете человеческой мысли, тем более – не в слабосилии ранней европейской мысли по сравнению с нынешней. Различием между *essentia*, сущностью, и *existentia*, действительностью, потаенным в своем раннем источке, пронизаны события западной и всей определяемой Европой истории.

Главным тезисом Сартра о первенстве *existentia* по сравнению с *essentia*, между прочим, оправдывается название «экзистенциализм» как подходящий титул для его философии. Но главный тезис «экзистенциализма» не имеет совершенно ничего общего с приведенным выше тезисом из «Бытия и времени»; не говоря уж о том, что в «Бытии и времени» еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между *essentia* и *existentia*, потому что дело там идет о подготовке предпосылок. Это делается там, как уже говорилось, довольно-таки беспомощно. То, что еще и сегодня лишь предстоит сказать, только и могло бы, пожалуй, послужить стимулом к тому, чтобы направить человеческое существо туда, где оно с мыслящим вниманием обратилось бы к правящему им измерению бытийной истины. Но и это делалось бы тоже только для возвеличения Бытия и ради бытия – вот, выносимого на себе экзистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утверждались в результате его деятельности.

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек *есть* в той мере, в какой он экзистирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: экзистенция человека есть его субстанция. Не случайно в «Бытии и времени» часто повторяется фраза: «“Субстанция” человека есть экзистенция» (с. 117, 212, 314). Но в бытийно-историческом свете субстанция есть уже камуфлирующий перевод слова οὐσία, которое именуется пребывание пребывающего и большей частью означает одновременно, в силу загадочной двусмысленности, само пребывающее. Если мы продумаем метафизический термин «субстанция» в этом смысле, уже маячащем в «Бытии и времени» в плане проводимой там «феноменологической деструкции» (ср. с. 25), то фраза «“субстанция” человека есть его экзистенция» будет говорить только об одном: способ, каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия. Этим сущност-

ным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как «личности», как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека. Тем самым мысль «Бытия и времени» противостоит гуманизму. Но противостояние это не означает, что подобная мысль скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве его «субъекта», чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности».

Человек, скорее, самим бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, экзистенцируя таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существование так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван как экзистенцирующий хранить истину бытия. Человек – пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда экзистенциальное существование осмысливается там как «забота» (ср. § 44а, с. 226 сл.).

Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем всё сущее, и всё равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Представляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда – бытие как таковое. «Проблема бытия» вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия – пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится «критической», неизменно впадает в колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию [12]. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике вѣдом, однако, либо только как взор пребывающего в «виде» («идее»), либо – в критической философии – как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления, исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и всё же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее затрагивает присутствующего при нём человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием (νοεῖν) прикоснуться к бытию (θῆναι, Аристотель, Метафизика IX 10). Всякое рассмотрение уже только тянется за этим явлением. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в представление-перед-собой, в «восприятие» (perceptio) предмета «мыслящей вещью» (res cogitans) как «субъектом» всякой «достоверности» (certitudo).

Как же относится, если только мы вообще имеем право так прямо ставить вопрос, бытие к экзистенции? Бытие само есть отношение, поскольку оно сосредоточивает на себе и тем относит экзистенцию в ее экзистенциальном, т.е. экстатическом существе к себе как к местности, где экзистенция ищет бытийную истину посреди сущего. Поскольку, экзистирюя в этом отношении, в качестве какового посылает себя само бытие, человек поднимается на ноги, экстатически вынося его на себе, т.е. принимая его с заботой, он не распознаёт ближайшее и держится того, что следует за ближайшим. Он даже думает, что это следующее и есть ближайшее. Но ближе, чем всё ближайшее, и вместе дальше для обыденной мысли, чем ее самые далекие дали, пролегает самая близкая близь: истина Бытия.

Забывание истины бытия под напором не продуманного в своей сути сущего названо в «Бытии и времени» падением. Под этим словом подразумевается не какое-то отпадение человека, «этико-философски» переосмысленное и вместе секуляризованное; оно означает некое сущностное отношение человека к бытию внутри отношения бытия к человеческому существу. Соответственно предварительные рубрики «подлинности» и «неподлинности» знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не «антропологическое» различие, а впервые только еще подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, «экстатическое» отношение человеческого существа к истине бытия. Однако отношение это всегда оказывается таким, каково оно есть, не на почве и не по причине экзистенции, а наоборот, существо экзистенции экзистенциально-экстатически осуществляется благодаря истине бытия.

Единственное, чего хотела бы достичь мысль, впервые пытающаяся выговорить себя в «Бытии и времени», это что-то простое. Как простое,

Бытие остается таинственным: прямая близость ненавязчивой силы. Близость эта существует как сам Язык. Только этот Язык – не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме – душу, в семантике – дух языка. Мы обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, т.е. как единство тела-души-духа. Но как в *humanitas* «животного человека» (*homo animalis*) экзистенция и тем самым отношение истины бытия к человеку остаются за занавесом, так и метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе. Сообразно этому последнему язык есть осуществляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия. Предстоит еще поэтому осмыслить существо языка из соответствия бытию, а именно как это соответствие, т. е. как жилище человеческого существа.

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек экистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как экзистенции существом оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, всё пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие.

Мысль не упускает из виду эти простые обстоятельства. Она ищет для них соразмерное слово внутри давнего традиционного языка метафизики с его грамматикой. Можно ли эту мысль, если вообще титулы что-то значат, всё-таки еще назвать гуманизмом? Конечно нет, поскольку мышление гуманизма метафизично. Конечно нет, если он экзистенциализм и развертывает тезис, сформулированный Сартром: *précisément nous sommes sur un plan où il a seulement des hommes* (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36). Вместо этого, если идти от «Бытия и времени», пришлось бы сказать: *précisément nous sommes sur un plan où il a principalement l'Être*. Откуда берется и чем является это измерение, *le plan*? *L'Être*, бытие, и *le plan*, его измерение, – одно и то же. В «Бытии и времени» (с. 212) преднамеренно и предусмотрительно сказано: *il y a l'Être*: «имеется» бытие. Это *il y a* – неточный перевод нашего «имеется». «Имеет себя», а потому может и дарить себя, само же бытие. Этим «имеет себя» обозначено дающее, хранящее свою истину существо бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью – это, собственно, и есть бытие как оно есть.

Вместе с тем это «имеется» употреблено для того, чтобы на первых порах избежать оборота «бытие есть»; ведь обычно «есть» говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие «есть» как раз

не «сущее». Если «есть» без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде «сущего» вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И всё-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: ἔστι γὰρ εἶναι, «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что всё сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть.

Парменидовское ἔστι γὰρ εἶναι до сего дня еще не продумано. Отсюда можно видеть, как обстоит дело с прогрессом в философии. Она, если не упускает из виду своего существа, вообще не делает шагов вперед. Она шагает на месте, осмысливая всегда то же самое. Шаги вперед, т.е. прочь от этого ее места, есть заблуждение, которое преследует мысль как тень, бросаемая ею же самой. Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в «Бытии и времени» и сказано о бытии: «оно имеется». Но об этом *il y a* нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это «имеется» существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи серьезных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой «систематической» мысли и рядом с ней, для иллюстрации, историографии прошлых мнений. Но есть и нечто большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно эту последнюю тоже поднять до системы. Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего как событие, не как происшествие. И что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина «Словно как в праздник...», 1941, с. 31). Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно, Бытие, «имеется» и дарит себя. Но это «имеется», осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития «духа» не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими перевертываниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит от нее, то

нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначальное утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений.

Всякое опровержение в поле сущностной мысли – глупость. Спор между мыслителями это «любящий спор» самой сути дела. Он помогает им поочередно возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из экзистенции. Экзистируя, он открыт судьбе бытия. Экзистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами случается многое. Поскольку продумывается экзистенция бытия–вот, Dasein, постольку для мысли в «Бытии и времени» существенно важно осмысление историчности бытия–вот.

Но разве не в «Бытии и времени» (с. 212), там, где идет речь об «имеется», сказано: «Лишь пока есть бытие–вот, имеется Бытие»? Конечно. Это значит: лишь пока осуществляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это – судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не означает: человеческое бытие в традиционном смысле как *existentia* и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из *ego cogito*, есть то сущее, которым только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к «Бытию и времени» (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле». Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и далекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно – сам по себе просвет. Из–за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светилось до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предварительных подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать всё сначала, объявив всю предшествующую философию ложной. Но угадана ли уже этим определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это – и только это – остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с. 230 и сказано, что лишь от

«смысла», т.е. от истины бытия можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в экстатическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом».

Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающее» в «проекте», выбрасывании смысла – не человек, а само Бытие, посылающее человека в экзистенцию бытия-вот как в существо человека. Событие этого вызывающего посылаения – просвет бытия, в качестве которого оно *есть* [18]. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося «Вот» обитает человек как эк-зистирующий, хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им. Близость Бытия, в качестве которой существует «вот» человеческого бытия, продумывается исходя из «Бытия и времени» в речи о гёльдерлиновской элегии «Возвращение домой» (1943); услышанная в ясном сказе певца, она названа «родиной» из опыта забвения Бытия. «Родина» продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека. Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел внутри метафизики найти из нее никакого другого выхода, кроме перевертывания метафизики. Это, впрочем, верх безысходности. Гёльдерлин в своей поэтической речи о «возвращении домой» озабочен тем, чтобы его «соотечественники» вернулись к существу «родины». Он ищет последнюю никоим образом не в эгоизме своего народа. Он видит ее скорее в принадлежности к судьбе Запада. Но и Запад тут мыслится не регионально, не в отличии от Востока, не просто как Европа, а в свете мировой истории, как близость к истоку. Мы едва еще только начали осмысливать те таинственные отношения с Востоком, которым Гёльдерлин дал слово в своей поэзии (см. «Истр», затем «Паломничество», строфы 3 и слл.). О «германском» говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через судьбоносную принадлежность к народам стали с ними участниками истории мира (см. о стихотворении Гёльдерлина «Воспоминание» в тюбингенском юбилейном сборнике, 1943, с. 322). Родина этой исторической обители – близость к Бытию.

В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своем присутствии Бог и боги и сгустится ли ночь; займется ли, и как именно, день Священного; сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов и как именно сможет. Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей

истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека.

Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием. Она признак забвения бытия. Вследствие его забывтости истина бытия остается непродуманной. Забвение бытия косвенно дает о себе знать тем, что человек рассматривает и обрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как «наиболее общее» и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего абсолютного субъекта. Вдобавок «бытие» истари именуется «сущим», и наоборот, «сущее» – бытием, оба словно кружась в загадочной и еще не осмысленной подмене.

Бытие как событие, посылающее истину, остается потаенным. Но судьба мира дает о себе знать в поэзии, хотя еще и не открывает себя в качестве истории бытия. Поэтому мысль слушавшего судьбу мира Гёльдерлина, нашедшая слово в стихотворении «Воспоминание», сущностно ближе к истоку и тем самым ближе к будущему, чем всепонимание «гражданина мира» Гёте. По тем же причинам отношение Гёльдерлина к греческому миру есть нечто существенно иное, чем гуманизм. Поэтому молодые немцы, знавшие о Гёльдерлине, думали и испытывали перед лицом смерти нечто другое, чем то, что общественность выдавала за мнение немцев.

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает сущности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом.

Для этого, конечно, нужно еще сначала, чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, якобы призванных его сразить. Существо материализма заключается не в утверждении, что всё есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым всё сущее предстает как материал труда. Новоевропейско-метафизическое существо труда вчерне продумано в гегелев-

ской «Феноменологии духа» как самоорганизующий процесс всеохватывающего изготовления, т.е. опредмечивания действительности человеком, который почувствовал в себе субъекта. Существо материализма кроется в существе техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего развертывания происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», ἀληθεύειν, т.е. раскрытия сущего [20]. В качестве определенного образа истины техника коренится в истории метафизики. Последняя сама есть некая отличительная и до сих пор единственно обозримая фаза истории бытия. Можно занимать разные позиции перед лицом коммунистических учений и их обоснования; бытийно-исторически ясно, что в коммунизме дает о себе знать стихийный опыт чего-то такого, что принадлежит истории мира. Кто рассматривает «коммунизм» только как «партию» или «мировоззрение», тот так же не додумывает, как люди, выдающие за словом «американизм» только некий специфический жизненный стиль, да еще и принижающие его. Опасность, к которой всё определеннее скатывается прежнее Европа, состоит, пожалуй, прежде всего в том, что ее мысль – некогда ее величие – отстает от сущностного хода наступающей мировой судьбы, которая сохраняет тем не менее в основных чертах своего сущностного истока европейский отпечаток. Никакая метафизика, будь она идеалистическая, будь она материалистическая, будь она христианская, не способна по своей сути, а не только в уже принятых ею попытках напряженного саморазвертывания встать вровень с событиями, т.е.: увидеть, осмысленно и продуманно охватить то, что в полновесном смысле «бытия» теперь *есть*.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм – путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм довершает ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существ-

во. «Больше» здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой «экзистенциальности». Это «больше» значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек – сосед бытия.

Но, наверно, Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* настоящего *homo humanus*? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в ее решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с ее историей и экзистенция человека? Так оно и есть.

В «Бытии и времени» (с. 38) говорится, что всё философское вопрошание «возвращается к экзистенции». Только экзистенция здесь – не действительность самоутверждающегося *ego cogito*. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путем приходящих к самим себе. «Экзистенция» в фундаментальном отличии от всякой *existentia* и *existence* есть экстатическое обитание вблизи бытия. Она пастушество, стража, забота о бытии. Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно дается представлению, какое традиционно выдает себя за философию. Трудность, однако, состоит тут не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путанные понятия; она заключается в том шаге назад, который заставит мысль опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения.

Люди часто держатся того мнения, что опыт, предпринятый в «Бытии и времени», якобы зашел в тупик. Оставим это мнение в покое. Дальше «Бытия и времени» мысль, пробно делающая несколько шагов в

работе под таким заголовком, еще и сегодня не ушла. Возможно, правда, она тем временем несколько глубже вникла в свое дело. Пока философия, со своей стороны, занята только тем, что постоянно отгораживается от самой возможности быть захваченной собственным делом мысли, т.е. истиной бытия, она надежно стоит вне опасности разбиться однажды о трудность своего дела. Поэтому «философствование» о провале целой пропастью отделено от провала мысли. Если бы такое посчастливилось какому-то человеку, никакой беды бы не произошло. Ему достался бы единственный подарок, какой мысль может получить от Бытия.

Но правда и другое: возвращения к делу мысли не получится, если теперь пойдет в ход болтовня об «истине бытия» и о «бытийной истории». Всё зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуются тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание. Только кто из нас, нынешних, дерзнет вообразить, что его мыслительным опытом сродни тропы молчания? Было бы еще очень хорошо, если бы нашим удалось хотя бы указать на истину бытия, да и то как на задачу осмысления. Мысль тогда по крайней мере ушла бы от пустых догадок и домыслов и отдалась ставшему теперь таким редким руко-делью письма. Дельные вещи, в которых что-то есть, пусть они и не предназначены для вечности, даже в самое запоздалое время приходят всё-таки еще своевременно.

Тупик ли область истины бытия или она тот простор, где свобода хранит свое существо, – пусть каждый об этом судит, сам попытавшись пройти указанным путем или, что еще лучше, лучшим, т. е. проторив путь, соразмерный вопросу. На предпоследней странице «Бытия и времени» (с. 437) стоят фразы: «Спор относительно истолкования бытия (т. е., стало быть, не сущего, а также не бытия человека) не может быть улажен, потому что он еще даже не разгорелся. И в конце концов, его невозможно вызвать по желанию; но разгорающийся спор потребует уже какого-то оснащения. К этому единственно движется настоящее исследование». Сказанное тут остается в силе еще и сегодня, спустя два десятилетия. Останемся же и в грядущие дни на этом пути как паломники в область, соседствующую с бытием. Вопрос, который Вы ставите, поможет прояснению пути.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? «Каким способом можно вернуть смысл слову “гуманизм”?» Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово «гуманизм», но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл.

Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку

упорствует в забвении бытия. Однако как раз мысль, ведущая к этому прозрению в проблематичность существа гуманизма, подтолкнула нас к более изначальному осмыслению человеческого существа. В виду этой более сущностной *humanitas* старого *homo humanus* представляется возможным вернуть слову «гуманизм» бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счету. Такое возвращение не надо понимать так, будто слово «гуманизм» вообще бессмысленно, что оно пустое колебание воздуха, *flatus vocis*. *Humanum* внутри этого слова указывает на *humanitas*, на существо человека. «Изм» указывает на то, что это существо человека надо брать в сущностном плане. Такой смысл слово «гуманизм» имеет в качестве слова. Вернуть ему смысл – это может означать только одно: определить смысл слова заново. Для этого требуется, во-первых, изначальнее осмыслить существо человека; во-вторых, показать, насколько это существо по-своему событийно. Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, т.е. в собственном бытийном плане сводится всё, потому что бытие осуществляет человека как экзистирующего, присваивая его себе, чтобы он был стражем истины бытия. «Гуманизм» будет означать тогда, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека существенно для истины бытия, однако так, что всё сводится как раз не просто к человеку как таковому. У нас на уме в таком случае «гуманизм» странного рода. Из слова получилось понятие, похожее на *lucus a non lucendo*.

Следует ли этот «гуманизм», говорящий против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающийся рупором негуманности, всё еще называть «гуманизмом»? И это лишь для того, чтобы, приобщившись к употреблению модной рубрики, можно было плыть в одном потоке с господствующими течениями, задохнувшимися в метафизическом субъективизме и погрязшими в забвении бытия? Или мысль должна попытаться, открыто противопоставив себя «гуманизму», рискнуть и стать камнем преткновения, чтобы, может быть, эта *humanitas* извечного *homo humanus* вместе с ее обоснованием вызвала, наконец, какую-то настороженность? Тогда, возможно, всё-таки проснулось бы – если уж сам момент мировой истории к тому не подталкивает – внимание не только к человеку, но к «природе» человека, и не только к природе, но, еще изначальнее, к тому измерению, в которое погружено как в свою среду существо человека, определяемое самим Бытием. Не следует ли скорее пойти на то, чтобы еще в течение некоторого времени терпеть, давая им понемногу перемалывать самих себя, те неизбежные недоразумения, которые до сих пор преследуют мысль, идущую своим путем в стихии бытия и времени? Эти недоразумения – естественное перетолкование прочитанного у автора или просто приписанного ему в то, что

люди считают себя уже знающими до всякого чтения. Все эти недоразумения обнаруживают одинаковую структуру и одинаковую почву.

Поскольку что-то говорится против «гуманизма», люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность?

Поскольку что-то говорится против «логики», люди уверены, что выдвинуто требование отречься от строгости мысли, вместо которой воцаряется произвол инстинктов и страстей, а тем самым истиной провозглашается «иррационализм». Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тот, кто говорит против логики, защищает алогизм?

Поскольку что-то говорится против «ценностей», люди приходят в ужас от этой философии, дерзающей пренебречь высшими благами человечества. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что мыслитель, отрицающий ценности, должен с необходимостью объявить всё ничемным?

Поскольку говорится, что бытие человека есть «бытие-в-мире», люди заключают, что человек тут принижается до чисто посюстороннего существа, вследствие чего философия тонет в позитивизме. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тот, кто утверждает включенность человеческого бытия в мир, признает только посюсторонность, отрицает потустороннее и отрекается от всякой «трансценденции»?

Поскольку цитируются слова Ницше о «смерти Бога», люди объявляют подобный поступок атеизмом. Ведь что может быть «логичнее» чем вывод, что осмысливший «смерть Бога» – безбожник?

Поскольку во всем перечисленном сплошь говорится против того, что человечество признает высоким и священным, эта философия учит безответственному и разрушительному «нигилизму». Ведь что может быть «логичнее» чем вывод, что человек, так огульно отрицающий истинно сущее, становится на сторону не-сущего и тем самым проповедует чистое Ничто в качестве смысла действительности?

Что тут происходит? Люди слышат разговоры о «гуманизме», о «логике», о «ценностях», о «мире», о «Боге». Люди слышат разговоры о какой-то противоположности этому. Люди знают и воспринимают всё названное как позитив. А всё то, что неким – при восприятии понаслышке не очень точно осмысленным – образом выступает против всего названного, люди сразу принимают за его отрицание, отрицание же – за «негативизм» в смысле деструктивности. Говорится же ведь где-то в «Бытии и времени» определенным образом о «феноменологической деструкции». Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на «рацию», что всё непозитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены «логикой», что тотчас перечисляют на счет предосудительной

противоположности всё, что идет против привычной сонливости мнения. Всё, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая всё отрицает, а потому впадает в Ничто и приходит к полному нигилизму. На этом логическом пути люди топят всё в нигилизме, который сами себе изобрели с помощью логики.

Но разве то «против», которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму? Так получается только тогда – и тогда уж, разумеется, неизбежным и окончательным образом, т.е. без свободы выхода к чему-либо иному, – когда люди заранее выставляют то, что в их мнении ценно, за «позитив» и с его точки зрения выносят абсолютно определенное и вместе негативное решение о всей области предположительных противоположностей своему позитиву. За подобным образом действий скрывается нежелание подвергать рискованному осмыслению этот заранее принятый «позитив» вместе с актом полагания и воинственности, которая, ему кажется, его спасает. Постоянной апелляцией к логике люди создают видимость, будто они вот-вот примутся мыслить, тогда как они отреклись от мысли.

Что противоположность «гуманизму» ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы, можно было бы кое в чем прояснить.

«Логика» понимает мышление как представление сущего в его бытии, как оно подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с осмыслением самого по себе бытия, т.е. с мыслью, думающей об истине бытия? Эта мысль впервые достигает изначального существа «логоса», которое у Платона и Аристотеля, основателя «логики», уже затемнено и упущено. Думать наперекор «логике» не значит идти крестовым походом в защиту алогизма, это означает лишь: задуматься о логосе и о его явившемся в раннюю эпоху мысли существе; это означает: позаботиться для начала хотя бы только о подготовке подобного осмысления. Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики, если они заранее и даже не ведая, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы только поставить вопрос о существовании «логоса»? Если отвечать упреком на упрек, что, конечно, неплодотворно, то с бóльшим основанием можно было бы сказать: иррационализм как отречение от *ratio* исподволь и безраздельно царит в апологии «логики», воображающей, будто она вправе уклониться от осмысления «логоса» и коренящегося в нём существа *ratio*.

Мысль, идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что всё объявляемое «ценностями» – «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» – ничемно. Наоборот: пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» ли-

шает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет сущему не быть, а – на правах объекта оценки – всего лишь считаться. В своих странных усилиях доказать во что бы то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном – высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит поэтому выступать с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины.

Указание на «бытие-в-мире» как на основополагающую черту в *humanitas* «человечного человека», *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно «мирское» существо в христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от «трансценденции». Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но «мир» в рубрике «бытие-в-мире» вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к «мирскому» в отличие от «духовного». «Мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он экзистует. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит «в» открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. «Бытие-в-мире» – название сути экзистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место «экстатичность» экзистенции. Осмысленный через экзистенцию «мир» есть известным образом как раз «потустороннее» внутри экзистенции и для нее. По сю сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», всё равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существе экзистует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает

собой то «между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать».

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительно того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божиим» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. Эта произвольная квалификация, кроме того, говорит еще и о недостаточной внимательности чтения. Людей не тревожит, что уже с 1929 г. в работе «О существе основания» (с. 28, прим. 1) стоит следующее: «Онтологической интерпретацией человеческого бытия как бытия-в-мире не выносятся ни позитивного, ни негативного решения относительно возможного бытия при Боге. Однако благодаря прояснению трансценденции впервые добывается *достаточное понятие бытия-вот* (Dasein), в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением бытия-вот к Богу». Если теперь еще и это замечание люди привычным образом додумают только до половины, то вынесут приговор: вот философия, не высказывающаяся ни за, ни против бытия Божия. Она остается тут индифферентной. Стало быть, религиозный вопрос ей безразличен. А подобный индифферентизм скатывается к нигилизму.

Но учит ли приведенное замечание индифферентизму? Почему же тогда отдельные слова, и не первые попавшиеся, даны в приведенном замечании курсивом? Всё-таки только для того, чтобы подчеркнуть, что мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначальное, чем это возможно для метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т.е. экзистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это – измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная

черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда.

Однако указанием на это мысль, ориентирующаяся на истину бытия как на дело мысли, никоим образом не заставляет сделать выбор в пользу теизма. Теистической она так же не может быть, как и атеистической. Но это не от равнодушного безразличия, а от уважения к границам, которые поставлены мысли как таковой, причем поставлены именно тем, что предпослано ей как дело мысли, – истиной бытия. Беря на себя свою задачу, эта мысль пытается в нынешний момент судьбы мира указать человеку на изначальное измерение его исторического местопребывания. Поскольку мысль дает слово истине бытия, она вверяет себя чему-то более сущностному, чем все ценности и любое сущее. Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись еще выше, перешагивает через нее и «снимает» ее, куда-то «поднимая», а тем, что спускается назад в близь Ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занесся высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъем. Спуск ведет в нищету экзистенции «человечного человека», homo humanus. Эта экзистенция покидает сферу «разумного живого существа», homo animalis метафизики. Господство этой сферы – исподволь и далеко действующая причина ослепленности и произвола того, что называют биологизмом, а также и того, что имеет хождение под титулом «прагматизм». Думать об истине бытия значит одновременно думать о humanitas человеческого человека, homo humanus. Речь идет о humanitas на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле.

Если, однако, humanitas так полновесно входит в поле зрения мысли о бытии, то не следует ли дополнить «онтологию» «этикой»? Не в высшей ли степени тогда уместны Ваши усилия, о которых Вы говорите во фразе: «Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible».

Вскоре после выхода «Бытия и времени» один молодой друг спрашивал меня: «Когда Вы напишете этику?» Коль скоро существо человека осмысливается настолько бытийно, а именно единственно из вопроса об истине бытия, причем, однако, человек никоим образом не возводится в средоточие сущего, то неизбежно возникает потребность в общеобязательном нормировании, в правилах, говорящих, как должен исторически жить человек, понятый из его экзистенции, выступления в Бытие. Желание иметь этику тем настойчивее понуждает к своему удовлетворению, что потерянности человека, будь то очевидная, будь то утаиваемая, разрастается до неизмеримости. Свяzywанию человека этическими нормами должна быть вроде бы посвящена вся забота, потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному

постоянству только через соразмерное технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.

Кто вправе не замечать этого бедственного положения? Разве не обязаны мы щадить и упрочивать существующие нравственные нормы, пусть даже они лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада? Разумеется. Но снимает ли эта нужда ответственность с мысли за продумывание того, что во всяком случае остается делом мысли и, в качестве бытия, обеспечением и истиной всего сущего? Смеет ли мысль хотя бы в самом малом уклониться от осмысливания бытия, после того как оно таилось в долгом забвении и вместе с тем в нынешний момент мира дает о себе знать потрясением всего сущего?

Прежде чем пытаться точнее определить отношение между «онтологией» и «этикой», мы должны спросить, что такое сами «онтология» и «этика». Нам придется задуматься, соразмерно ли и близко ли то, что, по-видимому, стоит за обоими этими титулами, задаче мысли, которая в качестве мысли должна прежде всего помыслить истину бытия.

Если явно пошатнулась как «онтология», так и «этика» вместе со всем мышлением, движущимся в колее философских дисциплин, что требует от нашей мысли еще больше дисциплинированности, то как обстоит дело с вопросом об отношениях между двумя вышеназванными дисциплинами?

«Этика» впервые появляется, рядом с «логикой» и «физикой», в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в «философию», философии – в ἑπιστήμη (науку), а науке – в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, восходит наука, уходит мысль. Мыслители ранее той эпохи не знают ни какой-то отдельной «логики», ни какой-то отдельной «этики» или «физики». Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А «фюсис» продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая «физика» никогда уже не сумела достичь. Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение допустимо, с большей близостью к истокам хранят «этос» в своем поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по «этике». Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса.

Изречение Гераклита гласит (фр. 119): ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. В общепринятом переводе это значит: «Свой особенный нрав – это для каждого человека его даимон». У такого перевода современный, не греческий ход мысли. ἦθος означает местопребывание, жилище. Словом «этос» именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и

хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его «даймон», Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. С этим изречением Гераклита согласуется одна история, о которой сообщает Аристотель («О частях животных» А 5, 645 а 17). Она гласит: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющим у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: “Здесь ведь тоже присутствуют боги!”».

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нём стоило бы подчеркнуть.

Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется благодаря посещению мыслителя набраться известий, которые – хотя бы на некоторое время – дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокоеумие. Посетители хотят «ощутить и пережить» это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель.

Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденном месте он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. Что им тут делать? Обыденное и незаманчивое обстоятельство, что кто-то продрог и стоит у плиты, каждым может сколько угодно наблюдать у себя дома. Зачем для этого надо было отыскивать мыслителя? Посетители собираются уходить обратно. Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. Он замечает, что для толпы уже одного отсутствия ожидавшейся сенсации достаточно, чтобы заставить только что прибывших сразу же повернуть обратно. Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он, собственно, приглашает их всё-таки войти словами: εἶναι γάρ καί ἐνταῦθα θεοῦς, «боги присутствуют и здесь тоже».

Эти слова показывают обитель («этос») мыслителя и его поведение в каком-то другом свете. Сразу ли поняли его посетители и поняли ли они его вообще так, чтобы видеть потом всё другим в этом другом свете, рассказ не говорит. Но то обстоятельство, что история эта рассказывалась и даже донесена преданием до нас, нынешних, коренится в том, что сообщаемое ею вырастает из атмосферы гераклитовской мысли и характеризует ее. Καί ἐνταῦθα, «здесь тоже», у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обстоятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т.е. обычны, «здесь ведь тоже», в среде обычного, εἶναι θεοῦς – дело обстоит так, что «боги присутствуют».

ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, говорит сам Гераклит: «Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)».

Если же в согласии с основным значением слова ἦθος название «этика» должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее (ὄν) в его бытии. Пока, однако, не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишена своего фундамента. Поэтому мысль, стремившаяся в «Бытии и времени» вникнуть в истину бытия, назвала себя фундаментальной онтологией. Фундаментальная онтология пытается вернуться к той сущностной основе, из которой вырастает осмысление истины бытия. Уже из-за иной постановки вопросов это осмысление выходит за рамки «онтологии» метафизики (также и кантианской). Но «онтология», будь то трансцендентальная или докритическая, подлежит критике не потому, что продумывает бытие сущего и при этом вгоняет бытие в понятие, а потому, что не продумывает истину бытия и тем самым упускает из виду, что есть более строгое мышление, чем понятийное. Мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, в скудости первого прорыва дала слово лишь очень мало чему из совершенно другого измерения. Ее язык еще к тому же и фальшивил, потому что ему не удалось, используя существенно необходимую подмогу феноменологического видения, отбросить тем не менее неуместную ориентацию на «науку» и «исследование». Впрочем, для того чтобы сделать этот опыт мысли внятными и вместе понятными внутри существующей философии, вначале и нельзя было говорить иначе как из горизонта существующих понятий, употребляя привычные для него рубрики.

С тех пор я имел повод убедиться, что как раз сами эти рубрики непосредственно и неизбежно вводили в заблуждение. Эти рубрики и приспособленный к ним понятийный язык не переосмысливались читате-

лем из сути дела, которую следовало сначала еще продумать, а наоборот, суть дела представлялась исходя из рубрик, за которыми удерживались расхожие значения.

Мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия и сосредотачиваясь на нём, не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы. Тем не менее Ваш вопрос, продуманный до его более глубоких истоков, имеет смысл и сущностную весомость.

Надлежит, собственно, спросить: если мысль, продумывая истину бытия, определяет существо *humanitas* как экзистенцию из ее принадлежности к бытию, то остается ли эта мысль только лишь теоретическим представлением о бытии и о человеке или же из такого познания можно извлечь также ориентиры для деятельной жизни и дать их ей для руководства?

Ответ гласит: эта мысль не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения. Эта мысль есть – поскольку она есть – память о бытии и сверх того ничто. Принадлежащая бытию, ибо брошенная бытием на сбережение своей истины и требующаяся для нее, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Она удовлетворяет своему существу постольку, поскольку она есть. Но она есть постольку, поскольку говорит свое дело. Делу мысли отвечает исторически каждый раз только один, соразмерный сути дела сказ. Строгость, с которой он держится дела, намного более обязывающая, чем требования научности, потому что эта строгость свободнее. Ибо она допускает Бытию – быть.

Мысль устраивается в том доме бытия, в качестве которого расположение бытия в его истории располагает существо человека к обитанию в истине бытия. Это обитание есть существо «бытия-в-мире» (см. «Бытие и время», с. 54). Имеющееся там указание на «внутри-бытие» как на «обитание» вовсе не этимологическая игра. Упоминание в докладе 1936 г. гёльдерлиновского «Всезаслуженно, и всё ж поэтично / Человек обитает на этой земле» – вовсе не украшательство мысли, спасающей из науки в поэзию. Разговор о доме бытия – вовсе не перенос образа «дома» на бытие; скорее наоборот, из существа бытия, продуманного так, как требует дело, мы только и сможем однажды осмыслить, что такое «дом» и «обитание».

Однако дом бытия никогда не создается мыслью. Мысль сопровождает историческую экзистенцию, т.е. *humanitas* подлинного *homo humanus*, в область восхода Целительного.

Вместе с Целительным в просвете бытия сразу является злое. Его существо состоит не просто в дурном человеческом поведении, но поκειται в злобном коварстве ярости. То и другое, целительное и ярост-

ное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора. В нём таится сущностный источник отказа. В чем отказано, то высвечивается как Ничего. К нему может быть обращено наше «нет». «Ничего» происходит никоим образом не из отрицательного слова «нет!». Всякое «нет», не лжеистолковывающее себя как своенравная заносчивость полагающей мощи субъективности, но остающееся тем «нет», каким экзистенция допускает бытию быть, отвечает на вызов высвечивающегося отказа. Всякое Нет есть лишь Да тому «ничего». Каждое Да покоится на признании. Признание позволяет тому, на что оно идет, прийти к себе. Люди думают, будто «ничего» нигде не обнаруживается в самом сущем. Это верно, пока люди отыскивают «ничего» как нечто сущее, как некое присущее сущему свойство. Но, ведя такие поиски, люди ищут не Ничего. Бытие – тоже не какое-то свойство, которое можно было бы констатировать у сущего. Тем не менее бытие более сущее, чем любое сущее. Ничто пребывает в самом бытии, поэтому мы никогда не можем опознать его как сущее в сущем. Указание на эту невозможность совершенно никак не доказывает происхождение отказа из нашего «нет». Это доказательство, похоже, держится только если сущее противопоставляют как объективное субъективному. Люди заключают тогда от противного, что всякое Ничто, раз оно никогда не обнаруживает себя как нечто объективное, неизбежно должно создаваться актом субъекта. Но высказываемым ли «нет» полагается Ничто как нечто всего лишь помысленное или, наоборот, бытийным Ни-что вызывается к жизни наше вторичное «нет», которое мы должны сказать, чтобы позволить определенному сущему быть, – этого, конечно, никогда не решить путем субъективной рефлексии над мышлением, уже учредившим себя в качестве субъективности. В такой рефлексии измерение для требуемой делом постановки вопроса вообще еще не достигнуто. Остается спросить, не выступает ли уже всякое «да» и «нет» в истину бытия там, где мысль послушно принадлежит экзистенции. Если это так, то «да» и «нет» сами по себе уже послушны бытию. Как его послушники они никогда не в состоянии делать продуктом своего полагания то, чему обязаны послушанием.

Ни-что коренится в самом бытии и никоим образом не в бытии человека, если последнее мыслится как субъективность, опирающаяся на его cogito. Бытие-вот (Dasein) нетствует никак не потому, что человек как субъект производит отрицание в смысле отвержения; нет, человеческое бытие-вот отказывает, поскольку как существо, в которое человек экзистенцирует, само принадлежит к существу бытия. Бытие есть Ничто – как бытие. Потому в абсолютном идеализме Гегеля и Шеллинга ничто как отрицательность отрицания обнаруживается в самом существе бытия. Последнее, однако, мыслится там в образе абсолютной действительности как безусловная воля, которая волит сама себя, а именно в

качестве воли к знанию и к любви. В этой воле таится – пока – бытие как воля к власти. Почему, однако, негативность абсолютной субъективности «диалектична» и почему из-за этой диалектики Ничто хотя и обнаруживается, но одновременно затемняется в своем существовании, разбирать здесь не место.

Нетствующее в бытии есть существо того, что я называю *ничто*. Потому, что мысль мыслит бытие, она мыслит ни-что.

Лишь бытие дает Целительному восхождение в милости, и злоедейский напор – ярости.

Лишь поскольку человек, экзистировав в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Предназначить по-гречески – *véceiv. Nómos* не просто закон, но в более изначальной глубине предназначение, таящееся в миссии бытия. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать. Иначе всякий закон остается просто поделкой человеческого разума. Существеннее всякого установления правил, чтобы человек нашелся в истине бытия как своим местопребыванием. Лишь пребыванием в этой местности дается опыт надежной уместности поведения. Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания «кровом». Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистировавшее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа. Только потому, что язык жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их махинаций.

Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она переходит за всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и развертываться теоретическое видение. Эта мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рассказ о бытии в язык как жилище экзистенции. Таким образом, мысль есть действие. Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величии каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего безрезультатного осуществления.

В самом деле, мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия.

Употребленный здесь оборот «дает слово» надо взять теперь совершенно буквально. Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказаться экзистировавшей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым высту-

пает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает *быть* своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом. Поскольку тем самым в полноте возвращенный своему существу язык историчен, бытие сберегается в памяти. Экзистенция мысляще обитает в доме бытия. И всё это происходит так, как если бы из мыслящего слова ничего не выходило.

Только что, впрочем, перед нами прошел пример этого неприметного делания мысли. А именно, просто осмысливая подсказанный речи оборот «дать слово», только это и ничего больше, храня помысленное как впредь всегда требующее осмысления под призором языка, мы дали слово чему-то существенному в самом бытии.

Отчуждающее в этом мышлении бытия – его простота. Именно это не подпускает нас к нему. Ведь мы ищем мысли, под названием «философия» обладающей своим всемирно-историческим престижем, в виде чего-то сверхобычного, доступного только посвященным. Одновременно мы представляем себе мысль по образцу научного познания с его исследовательским производством. Мы мерим действие меркой впечатляющих и результативных практических достижений. Но действие мысли и не теоретично, и не практично; не есть оно и сочетание двух этих способов поведения.

Простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным. Когда мы, однако, сдруживаемся с непривычностью простоты, то нас начинает теснить другая тревога. Появляется подозрение, что это мышление подвластно произволу; ведь оно не может придерживаться сущего. Где тогда мысль возьмет себе критерии? Каков закон ее действия?

Здесь заставляет услышать себя третий вопрос Вашего письма:

Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière? [25] Лишь походя упомянем здесь поэзию. Она стоит перед тем же вопросом и таким же образом, что и мысль. Но по-прежнему верно мало пока еще продуманное слово Аристотеля в его «Поэтике» о том, что поэзия истиннее, чем сведения о сущем.

Однако мысль – это *une aventure* [26] не только в смысле искания и вопрошающего проникновения в области, не освоенные мышлением. Мысль в своем существе как мышление бытия захвачена этим последним. Мысль несет себя бытию как захватывающему (*l'avenant*). Мысль как таковая привязана к этому наступлению бытия, к бытию в качестве наступающего. Бытие заранее уже предпослало себя мысли. Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей.

Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело

мысли. Поэтому существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково. Конечно, они говорят это только тому, кто допускает себя задуматься вслед за ними. Поскольку мысль, храня историческую память, внимательна к судьбе бытия, она заранее обязала себя той уместностью, которая отвечает судьбе. Скрыться бегством в одинаковость безопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность. Грозят перетолкование и прямая вражда [27].

Первый закон мысли есть уместность речи о бытии как о событии истины, не правила логики, которые только и могут стать правилами, когда идут от закона бытия. Внимание к уместности мыслящей речи, однако, включает в себя не только то, чтобы мы каждый раз обдумывали, *что* сказать о бытии и *как* это сказать. Так же существенно подумать, *следует ли* сказать продумываемое, в какой мере сказать, в какой момент бытийной истории, в каком диалоге с ней и по какому требованию. Те три вещи, которые упоминались в предшествующем письме, в своей взаимосвязи обусловлены законом уместности бытийно-исторической мысли: строгость осмысления, тщательность речи, скупость слова.

Пришло время, чтобы люди отучились переоценивать философию и оттого перегружать ее требованиями. Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, больше внимания к мысли: меньше литературы, больше соблюдения буквы [28].

Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чье имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название «любви к мудрости» и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия, как облака – облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они еще неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин

Примечания

1. Бытие таково, что воздействовать на него или распорядиться им невозможно. Человеческое действие идет от полноты или, наоборот, от пустоты бытия, но направлено всегда только на сущее.

2. «Захваченность Бытием для Бытия» (*франц.*).

3. «Мысль есть захваченность бытия» (*франц.*).

4. «Вовлеченность в действие» (*франц.*).

5. У Платона есть места («Соперники» 137 а в), где философия противопоставляется практическому искусству, техне. Это противопоставление показывает, однако, какому контексту принадлежит платоновское понимание философии. С другой стороны, подлинная философия у Пла-

тона опять же *техне* особого рода, занятие чистой истиной, приносящее мало практической пользы (Филеб 58 с). У Аристотеля философия тоже *техне* (Метафизика XII, 8, 1074 b 11; Этика Никомахова I 1, 1094 a 7; 18; Политика III 12, 1282 b 14) и мышление рассматривается в контексте *пойэсис*, художественно-технического изготовления, и *праксис*, действий и поступков (Метафизика VII 7, 1032 b 15 слл.; Этика Евдемова II 11, 1227 b 30).

6. «Каким образом можно возратить какой-то смысл слову „гуманизм“?» (*франц.*).

7. *Vermögen*, возможность, способность (*нем.*). Ср. имя первого начала у позднего Николая Кузанского – *posse, могу* (*Николай Кузанский. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Сочинения, т. 2. М.: Мысль, 1980, с. 419 слл.*).

8. В «Бытии и времени», § 39 «забота» – исходная составляющая человеческого бытия-в-мире.

9. См. с. 16–41.

10. Ср. метафизический вопрос о ничто, развертываемый в «Что такое метафизика?» (с. 16). Привязка к метафизике необходима «бытийно-исторической мысли», преодолевающей метафизику, чтобы «сделать себя понятной» (см. с. 177).

11. Ничто подобно бытию, поскольку в обоих нет сущего. Одинаковое лицо ничто и бытия делает это последнее «онтологически отличным» от сущего. Но бытие не ничто в смысле *nihil negativum* отрицательного пустого ничто, а онтологическая разница между бытием и сущим не ограничивается понятийным разграничением (*Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976, S. 123*). «Бытие – не сущее – “имеет-ся” лишь поскольку есть истина. А она *есть* лишь постольку и до тех пор, пока есть присутствие (*Dasein*). Бытие и истина равнозначальны. Это значит: бытие “есть”, хотя его тем не менее следует отличать от всего сущего» («Бытие и время» § 44).

12. О том, что сцена, на которой субъект ведет свою охоту за объектами, устроена не субъектом, см. «Вопрос о технике», с. 228.

13. *Аристотель*, Метафизика IX 10, 1051 b 17 – 1052 a 11: первое простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу, к нему можно только «прикоснуться» и «сказать» его (*θῦγεῖν καὶ φάσαι*), но о нём ничего нельзя высказать; кто не «прикоснулся», тот его не знает.

14. Теория есть рассмотрение, исследующе-устанавливающая обработка действительности (см. «Наука и осмысление», с. 244).

15. «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеют место только человеческие существа» (*франц.*).

16. «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеет место прежде всего Бытие» (*франц.*).

17. «“Исторические даты” – это всего лишь пристегнутые помочи, на которые человеческий расчет нанизывает происшествия. Происшествия громоздятся всегда только на переднем плане истории, единственно доступном для разузнавания (ἱστορεῖν). “Историография”, однако, никогда не есть собственно история. История редка. История есть только там, где выносятся изначальное решение о существовании истины» (*Heidegger M. «Wie wenn am Feiertage...» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4. Erläuterungen zu Holderlins Dichtung. Frankfurt a. M., 1981, S. 76. Маргиналия к этому месту: «О Самом Бытии».*

18. «Оно» можно отнести и к событию, и к бытию.

19. «Непреходящим готовится то историческое место, где человечество немцев должно сперва научиться узнавать свой дом, чтобы, когда настает пора, оно смогло пребывать в пребывании уравновешенной судьбы» (*Heidegger M. «Andenken» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4, S. 150*).

20. См. *Аристотель*, *Этика Никомахова* VI 3, 1139 b 15 – 17: «будем считать, что наша душа истинствует в своем утверждении или отрицании, полагаясь на пять вещей: это – искусство (техне), наука, разумение, мудрость, ум».

21. Слово *lucus* «роща» якобы происходит от *lucere* «светиться», см. Сервий, *Комментарий к «Энеиде»* I 445: «Считают, что так говорится по антифрасису (стилистический прием, употребление слова в противоположном смысле – В. Б.), потому что роща вовсе не светится».

22. Вот абзац, к которому относится процитированное Хайдеггером примечание: «Сущее, скажем, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы открыться, если бы не нашло случая войти в мир... И лишь когда совершается эта пра- ἔστιν ἄρ εἶναι история, трансценденция, т.е. когда в среду сущего вторгается определенное сущее, имеющее характер бытия-в-мире, лишь тогда имеется возможность откровения сущего (в том числе Бога – В.Б.)» (*Heidegger M. Vom Wesen des Grundes... S. 55*).

23. «Что я пытаюсь сделать уже в течение долгого времени, так это уточнить отношение онтологии к возможной этике» (*франц.*).

24. См. «Слово», с. 312.

25. «Как спасти элемент приключенчества, присущий всякому философскому исследованию, не превращая философию в простую авантюристку?» (*франц.*).

26. «Приключение, предприятие, авантюра». Хайдеггер слышит в этом французском слове родство с *l'avenant*, «наступающее, захватывающее».

27. В первых изданиях (1947, 1954) окончание этого абзаца было другим: «Поскольку мысль, памятливая к событиям, внимает судьбе

бытия, она уже связала себя уместностью, отвечающей судьбе. И всё же авантюрное, а именно как постоянная опасность мысли, остается. Как прикажете, чтобы простейшее – конечно, не в себе, но для человека не оказывалось опаснейшим? Будем всё-таки всегда помнить слово Гёльдерлина о языке в его фрагменте “В хижинах обитает человек...”. Поэт называет его “опаснейшим из даров”».

28. Как двумя абзацами выше (примеч. 27), цитата (скрытая) из Гёльдерлина (гимн «Патмос»): «Отец же любит, – над всеми властвующий, – превыше всего, чтобы соблюдалась прочная буква».

КАРЛ ЯСПЕРС

1883–1969

Самобытие в условиях времени¹. Из работы «ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ ВРЕМЕНИ»

Характер бытия человека – предпосылка всего. Можно наилучшим образом наладить действие аппаратов; но если отсутствуют люди в качестве таковых, ничего достигнуто не будет. Может показаться необходимым, чтобы человек не погряз в желании просто продолжать существовать, поставить его в его сознании перед ничто: пусть он вспомнит о своем изначальном состоянии. Если в начале его исторического пути его физическому существованию угрожали силы природы, то теперь его сущности угрожает собственный, созданный им мир. На другом уровне, отличающемся от неизвестного начала его становления, вновь встает вопрос обо всем.

Существование в настоящем, в радости жизни, так же как и отчаянная решимость устоять перед лицом ничто, спасти его не могут. То и другое, правда, необходимо как минутное прибежище при неудаче, но их недостаточно.

Для того чтобы быть самим собой, человек нуждается в позитивно наполненном мире. Если этот мир пришел в упадок, идеи кажутся умершими, то человек будет скрыт от себя до тех пор, пока он в своем созидании не обретет в мире вновь идущую ему навстречу идею.

В самобытии человека начинается то, что лишь затем осуществляется в мире. Когда в бездушном существовании мир как будто становится безнадежным, в человеке сохраняется то, что в данный момент вернулось к чистой возможности. Если сегодня в отчаянии спрашивают, что же еще осталось в этом мире, то каждому следует ответить: то, что ты есть, потому что ты можешь. Духовная ситуация требует сегодня сознательной борьбы человека, каждого человека за его подлинную

¹ Приводится по изданию: Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М.: АСТ, 2013. – С. 15–24.

сущность. Он должен устоять в этой борьбе или быть побежденным, и это зависит от того, насколько он уверен в основе своего бытия в действительности своей жизни.

Настоящий момент выступает как самое трудное, невыполнимое требование. Теряя в кризисе мир, человеку надлежит, исходя из имеющихся у него предпосылок, вновь создать свой мир из первоначала.

Перед ним открывается высшая возможность его свободы; ему надлежит либо в невозможности ухватить ее, либо погрузиться в ничтожество. Если он не последует путем самобытия, то останется своевольно наслаждающимся своим существованием в неотвратимости аппарата, против которого он больше не будет обороняться. Он должен, исходя из собственной независимости, овладеть механизмом своего существования или, превратившись в машину, покориться ему; должен осуществить в коммуникации связь самости с самостью, сознавая, что здесь все решается в верности или неверности; в противном случае он окажется в бездушной покинутости своего существования просто функцией. Он должен подойти к границе, чтобы ощутить свою трансцендентность, или быть опутанным просто дающим себя бытием вещей мира. К нему предъявляются требования, будто он титан; он должен их признать и установить, что ему удастся в становлении его самости, или же, если он их отвергнет, ему придется вести существование, в котором он не будет, по существу, ни человеком, ни животным. Жалобы на то, что от человека ждут слишком многого, что изменены должны быть обстоятельства, не помогут. Ибо лишь из способа самобытия вырастает подлинное воздействие на обстоятельства. Если я жду от изменения обстоятельств того, чем я могу быть из самого себя, я предаю собственные возможности. Я уклоняюсь, передавая другому то, что могло бы зависеть от меня, тогда как это другое процветает лишь в том случае, если я сам становлюсь таким, каким я должен быть.

Против мира или в мир. Первым актом пробуждающегося внимания человека является то, как он относится к миру. Самобытие есть то, что из бытия против мира вступает в мир.

Первый путь ведет из мира к одиночеству. Самобытие, которое в своем негативном решении, в своем отказе от себя не устремляется к бытию мира, изнуряет себя в возможности. Оно говорит лишь для того, чтобы ставить под вопрос. Его атмосфера – создание беспокойства. Этот путь Кьеркегора, неизбежный при переходе, стал бы неистинным, если бы человек в собственной твердости допускал бы беспокойство других. Кто занимает какую-либо должность, осуществляя в жизни положительную деятельность, кто выступает, обучая, у кого есть семья, кто живет в мире релевантного ему исторического и научного знания, тот отверг путь негативного решения, отказа от мира. Он не может

стремиться к тому, чтобы другие лишились почвы под ногами, не показав им почву, на которой он сам стоит.

Второй путь ведет в мир, но лишь через возможность первого пути. Ибо философствующее самобытие не может находиться в своем мире с не ведающей сомнения удовлетворенностью.

Сегодня, когда поглощение всего существования аппаратом уже стало необратимым, когда существование протекает в учреждениях и на предприятиях и большинство людей являются рабочими и служащими, бессмысленно стремиться зависеть только от себя в своей профессии и в обеспечении средств на жизнь. Участие в союзе, основанном на общности интересов и защищающем существование человека, работа, направленная на достижение поставленных извне целей и условий, стали неотвратимы. В некоторых областях еще есть следы относительной независимости, идущей из прошлого, их следует сохранять всюду, где они обнаруживаются как драгоценные возможности несовременного типа, которые могут показать нам бытие человека в его незаменимости, однако почти ко всем предьявляется неумолимое требование: работать на предприятии или погибнуть. Вопрос состоит в том, как жить.

Соблазняет двоякая возможность просто противопоставить себя миру. Однако действительно пойти на это может лишь тот, кто сам приговаривает себя к крушению всякого существования. Если же он пытается, используя благополучную экономическую ситуацию, обособиться от мира и сохранить полную независимость, то погрузится в пустоту, в которой все-таки останется в плену у мира; он теряет истину в бегстве из мира, от которого он, порицая его, уходит, чтобы в своем отрицании все-таки остаться бытием.

Действительность мира невозможно игнорировать. Ощутить суровость действительности – единственный путь, который ведет к себе. Быть действительным в мире, даже если поставленной цели достигнуть невозможно, остается условием собственного существования. Поэтому этос заключается в том, чтобы жить вместе с другими внутри аппарата власти, не давая ему поглотить себя. Значение предприятия, при ограниченности необходимым, состоит в том, чтобы, обеспечивая жизнь всех, одновременно служить сферой деятельности отдельного человека; он делает то, что делают все, и это создает для каждого возможность существования. Однако этос такой работы включает в себя страх перед самобытием.

Деградация сферы труда в нечто относительное как будто убивает желание приложить свою силу; однако экзистенция человека в том, чтобы суметь выдержать это отрезвление, не теряя воли к деятельности. Ибо самобытие возможно лишь в напряжении, которое, вместо того чтобы просто сопоставить две сферы жизни, пытается исходя из одной

выразить другую, не утверждая возможность общезначимого образа единения в качестве единственной возможности правильной жизни для всех. Это – как бы жизнь на крутой вершине, с которой я сорвусь либо в сферу предприятия, либо в лишенное действительности существование вблизи от него.

Смысл вступления в мир становится содержанием философствования. Философия не является средством, еще менее того – волшебным средством, она – сознание в осуществлении. Философствование – это мышление, посредством которого или в качестве которого я деятелен в качестве самого себя. Оно являет собой не объективную значимость знания, а сознание бытия в мире. Технический суверенитет, изначальное желание знать, безусловные связи.

Вступление самобытия в его мир можно наблюдать в ряде возможных направлений. Путь ведет от технического через изначальное желание знать к безусловным связям.

Повседневная сложность технического мира ставит передо мной требование владеть ею в доступной мне сфере. Отношение к вещам преобразилось; отодвинутые вдаль, они превращаются в своем безразличии в заменяемую функцию. Техника отделила человека от непосредственного присутствия. Новая задача заключается в том, чтобы посредством технического осуществления вновь достигнуть непосредственного присутствия человеческого бытия во всех вещах мира; новые предпосылки возросших возможностей должны быть принуждены служить нам. Рационализация жизненных средств вплоть до деления времени и экономии сил должна внутренне восстановить в каждом возможность полностью присутствовать: в размышлении, в ожидании созревания, в действительной близости к вещам, которые принадлежат ему. Новая возможность заключена не просто во внешне уверенных действиях в области целесообразно машинного осуществления материальных условий существования, но в свободе, превосходящей все материальные вещи.

Там, где завоевывается техника, энтузиазм человека проявляется в открытиях, превращающих его в инициатора изменения мира, как бы во второго строителя мира; это – привилегия тех, кто прорывается к границе достигнутого.

Там, где используется техника, уместно спокойствие в ограничении необходимым, строжайшая экономия времени, отсутствие спешки и без расточительства. При оглушающей сложности технической сферы тем не менее становится возможным неповторимый покой существования, господствующий над внешними условиями жизни и собственной жизненной телесностью. С легкостью достигнутое, воспринятое с детства послушание законам, регулирующим общественные функции, создает свободную сферу и для самобытия.

Технический мир как будто уничтожает природу. Раздаются сетования на то, что существование становится далеким от природы. Однако техника, которая вынуждена на своем пути смириться с безобразием и отдаленностью от природы, могла бы в конечном счете создать возможность более интенсивного подхода к природе. Современный человек способен по-новому осознать солнце и стихию мира. Техника создает предпосылки для того, чтобы жить в целостности географического мира, в обширном пространстве света и воздуха и всех видов их явления. По мере того как все становится близким и достижимым, родина расширяется. Из этого завоевания природы вырастает подлинная радость от близости нетронутой природы, которую я в одиночестве воспринимаю и открываю в чувственной близости посредством деятельности в ней моего тела. Только расширяя эту возможность открытия в моем непосредственном окружении и не освобождаясь от почвы, вернее, пользуясь этим освобождением просто как техническим средством приблизить ко мне эту почву, я могу не только увидеть в искусственно созданных возможностях шифры природы, но и глубже проникнуть в них.

С технизацией мира мы вступили на путь, по которому надлежит следовать дальше. Повернуть вспять означало бы затруднить существование до невозможности. Порицание не поможет, необходимо преодоление. Для этого техника должна быть чем-то само собой разумеющимся, которое в своем действии находится едва ли не вне сферы пристального внимания. Необходимости в каждой деятельности создания для большего успеха технической основы следует противопоставить доведенное до несомненности сознания того, что не подлежит механизации. Абсолютизация техники была бы уничтожающей для самобытия; в нем каждое чувство свершения должно быть проникнуто другим чувством.

Техническое обеспечение существования требует знания лишь применительно к цели, для которой оно используется. Самобытие же в знании есть лишь в изначальном волеии знания. Если последним масштабом знания становится его пригодность, то я в нем отрекаюсь от себя. Если же знание остается просто ясностью, то я обретаю в нем самосознание.

Практически пригодное знание возможно только как результат подлинного знания, которое внутренне разъединяется и обнаруживает мир необходимо значимого и действительного как нечто особенное. Поэтому и в техническом существовании решительное понимание способа знания вызывает доверие лишь там, где есть самобытие, проводящее границы. Там, где это рушится, возникает лишь смешение познанного и воображаемого. Абсолютизированное, рационально принуждающее знание как бы технизирует все бытие; в непонимании оно предоставляет свободу научному суеверию, а затем и всякому суеверию. В этом случае человек не может ни с достоверностью познавать, ни быть подлинно

самим собой, ибо ему доступно либо то и другое в одном, либо ни то, ни другое. Науку постигает лишь тот, кто изначально есть он сам.

Будущее находится там, где сохраняется напряженное единство методов знания, где специальное знание пронизано бытием, а философствование – особенностью мира. Тогда самобытие – высший орган знания, которое, правда, видит лишь в той мере, в какой оно наполнено миром, и только в том случае, если оно само остается в настоящем. Жизнь становится одновременно ответственностью удостоверившегося в бытии человека и подобна эксперименту познающего. То, что человек совершает, исследуя, планируя и строя, является, если видеть перед собой целое, путем, на котором он посредством попыток находит свою судьбу как способ своей уверенности в бытии.

Однако жизнь как существование, которое проходит в течение сумм мгновений, а затем прекращается, не имеет судьбы; время для него лишь ряд моментов, воспоминание безразлично, настоящее лишено будущего – оно лишь мгновенное наслаждение существованием или помеха ему. Судьбу человек обретает только посредством связей, не принудительных, охватывающих его в его бессилии как чуждые, а в принятых им, которые становятся для него собственными. Они держат его существование в единстве, чтобы оно не распалось тем или иным образом, а стало бы действительностью его возможной экзистенции. Тогда воспоминание открывает перед ним свою неизгладимую основу, а будущее – пространство, из недр которого вырастает требование ответственности за его нынешние действия. Жизнь становится неопределимой в своей целостности. В ней содержится возраст человека, его осуществление, зрелость, возможность. Самобытие есть жизнь, которая хочет стать целостной, причем только посредством значимой для нее связи.

В отрыве от исторических связей, в превращении в толпу любым образом взаимозаменяемых индивидов, выполняющих определенные функции в аппарате, действует тенденция разложить человека на короткие перспективы настоящего. Тогда связь относительна; ее можно разорвать, она всегда лишь временна, и безусловность всегда воспринимается как не имеющая отношения к делу патетика; в такой деловитости вырастает сознание хаоса. Поэтому сегодня зывают к новым связям, к авторитету и церковной религиозности. Однако, если время и способно производить все, подлинные связи сделаны быть не могут; они свободно создаются человеком в сообществе. Если призыв к установлению связей сведется лишь к требованию создать искусственный порядок, основанный на послушании авторитетам и сформулированному закону, то это уведет в сторону от подлинной задачи и наступит то, что делает безусловность невозможной, что освобождает от свободы, парализуя ее. Перед человеком стоит возможность либо успокоиться, забыть о своем существовании, воз-

вращаясь к авторитарным формам, освящающим аппарат обеспечения, либо обратиться в качестве единичного к той точке своей основы, исходя из которой существование определяет некая исключаяющая безусловность.

Истинным может остаться в мире только тот, кто живет, исходя из позитивного, которое он в каждом данном случае обретает лишь благодаря связи. Поэтому возмущение против внешних связей в качестве простого отрицания неистинно; оно завершается внутренним хаосом и продолжает существовать, когда предмета возмущения уже давно нет; возмущение истинно только как борьба свободы за свое пространство, черпающей свое право только из силы, посредством которой она связывает самое себя.

ЗИГМУНД ФРЕЙД

1856–1939

Первая лекция. Введение¹

Из работы «ВВЕДЕНИЕ В ПСИХОАНАЛИЗ»

Уважаемые дамы и господа! Мне неизвестно, насколько каждый из вас из литературы или понаслышке знаком с психоанализом. Однако само название моих лекций – «Элементарное введение в психоанализ» – предполагает, что вы ничего не знаете об этом и готовы получить от меня первые сведения. Смею все же предположить, что вам известно следующее: психоанализ является одним из методов лечения нервных больных; и тут я сразу могу привести вам пример, показывающий, что в этой области кое-что делается по-иному или даже наоборот, чем принято в медицине. Обычно, когда больного начинают лечить новым для него методом, ему стараются внушить, что опасность не так велика, и уверить его в успехе лечения. Я думаю, это совершенно оправданно, так как тем самым мы повышаем шансы на успех. Когда же мы начинаем лечить невротика методом психоанализа, мы действуем иначе. Мы говорим ему о трудностях лечения, его продолжительности, усилиях и жертвах, связанных с ним. Что же касается успеха, то мы говорим, что не можем его гарантировать, поскольку он зависит от поведения больного, его понятливости, сговорчивости и выдержки. Естественно, у нас есть веские основания для такого как будто бы неправильного подхода к больному, в чем вы, видимо, позднее сможете убедиться сами.

¹ Приводится по изданию: Фрейд З. Введение в психоанализ. – СПб.: Питер, 2007. – С. 8–15.

Не сердитесь, если я на первых порах буду обращаться с вами так же, как с этими невробольными. Собственно говоря, я советую вам отказаться от мысли прийти сюда во второй раз. Для этого сразу же хочу показать вам, какие несовершенства неизбежно присущи обучению психоанализу и какие трудности возникают в процессе выработки собственного суждения о нем. Я покажу вам, как вся направленность вашего предыдущего образования и все привычное ваше мышление будут неизбежно делать вас противниками психоанализа и сколько нужно будет вам преодолеть, чтобы совладать с этим инстинктивным сопротивлением. Что вы поймете в психоанализе из моих лекций, заранее сказать, естественно, трудно, однако могу твердо обещать, что, прослушав их, вы не научитесь проводить психоаналитическое исследование и лечение. Если же среди вас найдется кто-то, кто не удовлетворится беглым знакомством с психоанализом, а захочет прочно связать себя с ним, я не только не посоветую это сделать, но всячески стану его предостерегать от этого шага. Обстоятельства таковы, что подобный выбор профессии исключает для него всякую возможность продвижения в университете. Если же такой врач займется практикой, то окажется в обществе, не понимающем его устремлений, относящемся к нему с недоверием и враждебностью и ополчившем против него все скрытые темные силы. Возможно, кое-какие моменты, сопутствующие войне, свирепствующей ныне в Европе, дадут вам некоторое представление о том, что сил этих – легионы. Правда, всегда найдутся люди, для которых новое в познании имеет свою привлекательность, несмотря на все связанные с этим неудобства. И если кто-то из вас из их числа и, несмотря на мои предостережения, придет сюда снова, я буду рад приветствовать его. Однако вы все вправе знать, какие трудности связаны с психоанализом.

Во-первых, следует указать на сложность преподавания психоанализа и обучения ему. На занятиях по медицине вы привыкли к наглядности. Вы видите анатомический препарат, осадок при химической реакции, сокращение мышцы при раздражении нервов. Позднее вам показывают больного, симптомы его недуга, последствия болезненного процесса, а во многих случаях и возбудителей болезни в чистом виде. Изучая хирургию, вы присутствуете при хирургических вмешательствах для оказания помощи больному и можете сами провести операцию. В той же психиатрии осмотр больного дает вам множество фактов, свидетельствующих об изменениях в мимике, о характере речи и поведении, которые весьма впечатляют. Таким образом, преподаватель в медицине играет роль гида-экскурсовода, сопровождающего вас по музею, в то время как вы сами вступаете в непосредственный контакт с объектами и благодаря собственному восприятию убеждаетесь в существовании новых для нас явлений.

В психоанализе, к сожалению, все обстоит совсем по-другому. При аналитическом лечении не происходит ничего, кроме обмена словами между пациентом и врачом. Пациент говорит, рассказывает о прошлых пере-

живаниях и нынешних впечатлениях, жалуется, признается в своих желаниях и чувствах. Врач же слушает, стараясь управлять ходом мыслей больного, кое о чем напоминает ему, удерживает его внимание в определенном направлении, дает объяснения и наблюдает за реакциями притяжения или непритяжения, которые он таким образом вызывает у больного. Необразованные родственники наших больных, которым импонирует лишь явное и осязаемое, а больше всего действия, какие можно увидеть разве что в кинематографе, никогда не упустят случая усомниться: «Как это можно вылечить болезнь одними разговорами?» Это, конечно, столь же недальновидно, сколь и непоследовательно. Ведь те же самые люди убеждены, что больные «только выдумывают» свои симптомы. Когда-то слова были колдовством, слово и теперь во многом сохранило свою прежнюю чудодейственную силу. Словами один человек может осчастливить другого или повергнуть его в отчаяние, словами учитель передает свои знания ученикам, словами оратор увлекает слушателей и способствует определению их суждений и решений. Слова вызывают аффекты и являются общепризнанным средством воздействия людей друг на друга. Не будем же недооценивать использование слова в психотерапии и будем довольны, если сможем услышать слова, которыми обмениваются аналитик и его пациент.

Но даже и этого нам не дано. Беседа, в которой и заключается психоаналитическое лечение, не допускает присутствия посторонних; ее нельзя продемонстрировать. Можно, конечно, на лекции по психиатрии показать учащимся неврастеника или истерика. Тот, пожалуй, расскажет о своих жалобах и симптомах, но не больше того. Сведения, нужные психоаналитику, он может дать лишь при условии особого расположения к врачу; однако он тут же замолчит, как только заметит хоть одного свидетеля, индифферентного к нему. Ведь эти сведения имеют отношение к самому интимному в его душевной жизни, ко всему тому, что он, как лицо социально самостоятельное, вынужден скрывать от других, а также к тому, в чем он как цельная личность не хочет признаться даже самому себе.

Таким образом, беседу врача, лечащего методом психоанализа, нельзя услышать непосредственно. Вы можете только узнать о ней и познакомиться с психоанализом в буквальном смысле слова лишь понаслышке. К собственному взгляду на психоанализ вам придется прийти в необычных условиях, поскольку сведения о нем вы получаете как бы из вторых рук. Во многом это зависит от того доверия, с которым вы относитесь к посреднику. Представьте себе теперь, что вы присутствуете на лекции не по психиатрии, а по истории, и лектор рассказывает вам о жизни и военных подвигах Александра Македонского. На каком основании вы верите в достоверность его сообщений? Сначала кажется, что здесь еще сложнее, чем в психоанализе, ведь профессор истории не был участником походов Александра так же, как и вы; психоаналитик, по крайней мере, сообщает вам о том, в чем он сам играл какую-то роль. Но тут наступает черед тому, что застав-

ляет нас поверить историку. Он может сослаться на свидетельства древних писателей, которые или сами были современниками Александра, или по времени жили ближе к этим событиям, т. е. на книги Диодора, Плутарха, Арриана и др.; он покажет вам изображения сохранившихся монет и статуй царя, фотографию помпейской мозаики битвы при Иссе. Однако, строго говоря, все эти документы доказывают только то, что уже более ранние поколения верили в существование Александра и в реальность его подвигов, и вот с этого и могла бы начаться ваша критика. Тогда вы обнаружите, что не все сведения об Александре достоверны и не все подробности можно проверить, но я не могу предположить, чтобы вы покинули лекционный зал, сомневаясь в реальности личности Александра Македонского. Ваша позиция определится главным образом двумя соображениями: во-первых, вряд ли у лектора есть какие-то мыслимые мотивы, побудившие выдавать за реальное то, что он сам не считает таковым, и, во-вторых, все доступные исторические книги рисуют события примерно одинаково. Если вы затем обратитесь к изучению древних источников, вы обратите внимание на те же обстоятельства, на возможные побудительные мотивы посредников и на сходство различных свидетельств. Результаты вашего исследования наверняка успокоят вас насчет Александра, однако они, вероятно, будут другими, если речь пойдет о таких личностях, как Моисей или Нимрод.* [* Нимрод (или Немврод) по библейской легенде – основатель Вавилонского царства. – Прим. ред. перевода.] О том, какие сомнения могут возникнуть у вас относительно доверия к лектору-психоаналитику, вы узнаете позже.

Теперь вы вправе задать вопрос: если у психоанализа нет никаких объективных подтверждений и нет возможности его продемонстрировать, то как же его вообще можно изучить и убедиться в правоте его положений? Действительно, изучение психоанализа дело нелегкое, и лишь немногие по-настоящему овладевают им, однако приемлемый путь, естественно, существует. Психоанализом овладевают прежде всего на самом себе, при изучении своей личности. Это не совсем то, что называется самонаблюдением, но в крайнем случае психоанализ можно рассматривать как один из его видов. Есть целый ряд распространенных и общеизвестных психических явлений, которые при некотором овладении техникой изучения самого себя могут стать предметами анализа. Это дает возможность убедиться в реальности процессов, описываемых в психоанализе, и в правильности их понимания. Правда, успешность продвижения по этому пути имеет свои пределы. Гораздо большего можно достичь, если тебя обследует опытный психоаналитик, если на собственном Я испытываешь действие анализа и можешь от другого перенять тончайшую технику этого метода. Конечно, этот прекрасный путь доступен лишь каждому отдельно, а не всем сразу.

Другое затруднение в понимании психоанализа лежит не в нем, а в вас самих, поскольку вы до сих пор занимались изучением медицины. Стиль вашего мышления, сформированный предшествующим образованием, да-

лек от психоаналитического. Вы привыкли обосновывать функции организма и их нарушения анатомически, объяснять их химически и физически и понимать биологически, но никогда ваши интересы не обращались к психической жизни, которая как раз и является венцом нашего удивительно сложного организма. А посему психологический подход вам чужд, и вы привыкли относиться к нему с недоверием, отказывая ему в научности и отдавая его на откуп непрофессионалам, писателям, натурфилософам и мистикам. Такая ограниченность, безусловно, только вредит вашей врачебной деятельности, так как больной предстает перед вами прежде всего своей душевной стороной, как это и происходит во всех человеческих отношениях, и я боюсь, что в наказание за то вам придется поделиться терапевтической помощью, которую вы стремитесь оказать, с самоучками, знахарями и мистиками, столь презираемыми вами.

Мне ясно, чем оправдывается этот недостаток в вашем образовании. Вам не хватает философских знаний, которыми вы могли бы пользоваться в вашей врачебной практике. Ни спекулятивная философия, ни описательная психология, ни так называемая экспериментальная психология, смежная с физиологией чувств, как они преподносятся в учебных заведениях, не в состоянии сказать вам что-нибудь вразумительное об отношении между телом и душой, дать ключ к пониманию возможного нарушения психических функций [1]. Правда, в рамках медицины описанием наблюдаемых психических расстройств и составлением клинической картины болезней занимается психиатрия, но ведь в часы откровенности психиатры сами высказывают сомнения в том, заслуживают ли их описания названия науки. Симптомы, составляющие эти картины болезней, не распознаны по своему происхождению, механизму и взаимной связи; им соответствуют либо неопределенные изменения анатомического органа души, либо такие изменения, которые ничего не объясняют. Терапевтическому воздействию эти психические расстройства доступны только тогда, когда их можно обнаружить по побочным проявлениям какого-то иного органического изменения.

Психоанализ как раз и стремится восполнить этот пробел. Он предлагает психиатрии недостающую ей психологическую основу, надеясь найти ту общую базу, благодаря которой становится понятным сочетание соматического нарушения с психическим. Для этого психоанализ должен избегать любой чуждой ему посылки анатомического, химического или физиологического характера и пользоваться чисто психологическими вспомогательными понятиями – вот почему я опасюсь, что он покажется вам сначала столь необычным.

В следующем затруднении я не хочу обвинять ни вас, ни ваше образование, ни вашу установку. Двумя своими положениями анализ оскорбляет весь мир и вызывает к себе его неприязнь; одно из них наталкивается на интеллектуальные, другое – на морально-эстетические предрассудки.

Не следует, однако, недооценивать эти предрассудки; это властные силы, побочный продукт полезных и даже необходимых изменений в ходе

развития человечества. Они поддерживаются нашими аффективными силами, и бороться с ними трудно.

Согласно первому коробящему утверждению психоанализа, психические процессы сами по себе бессознательны, сознательны лишь отдельные акты и стороны душевной жизни. Вспомните, что мы, наоборот, привыкли идентифицировать психическое и сознательное. Именно сознание считается у нас основной характерной чертой психического, а психология – наукой о содержании сознания. Да, это тождество кажется настолько само собой разумеющимся, что возражение против него представляется нам очевидной бессмыслицей, и все же психоанализ не может не возражать, он не может признать идентичность сознательного и психического [2]. Согласно его определению, психическое представляет собой процессы чувствования, мышления, желания, и это определение допускает существование бессознательного мышления и бессознательного желания. Но данное утверждение сразу же роняет его в глазах всех приверженцев трезвой научности и заставляет подозревать, что психоанализ – фантастическое тайное учение, которое бродит в потемках, желая ловить рыбу в мутной воде. Вам же, уважаемые слушатели, пока еще непонятно, по какому праву столь абстрактное положение, как «психическое есть сознательное», я считаю предрассудком, вы, может быть, также не догадываетесь, что могло привести к отрицанию бессознательного, если таковое существует, и какие преимущества давало такое отрицание. Вопрос о том, тождественно ли психическое сознательному или же оно гораздо шире, может показаться пустой игрой слов, но смею вас заверить, что признание существования бессознательных психических процессов ведет к совершенно новой ориентации в мире и науке.

Вы даже не подозреваете, какая тесная связь существует между этим первым смелым утверждением психоанализа и вторым, о котором речь пойдет ниже. Это второе положение, которое психоанализ считает одним из своих достижений, утверждает, что влечения, которые можно назвать сексуальными в узком и широком смысле слова, играют невероятно большую и до сих пор непризнанную роль в возникновении нервных и психических заболеваний. Более того, эти же сексуальные влечения участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать.

По собственному опыту знаю, что неприятие этого результата психоаналитического исследования является главным источником сопротивления, с которым оно сталкивается. Хотите знать, как мы это себе объясняем? Мы считаем, что культура была создана под влиянием жизненной необходимости за счет удовлетворения влечений, и она по большей части постоянно воссоздается благодаря тому, что отдельная личность, вступая в человеческое общество, снова жертвует удовлетворением своих влечений в пользу общества. Среди этих влечений значительную роль играют сексуальные; при этом они сублимируются, т. е. отклоняются от своих сексуальных целей, и направляются на цели социально более высокие, уже не сек-

суальные [3]. Эта конструкция, однако, весьма неустойчива, сексуальные влечения подавляются с трудом, и каждому, кому предстоит включиться в создание культурных ценностей, грозит опасность, что его сексуальные влечения не допустят такого их применения. Общество не знает более страшной угрозы для своей культуры, чем высвобождение сексуальных влечений и их возврат к изначальным целям. Итак, общество не любит напоминаний об этом слабом месте в его основании, оно не заинтересовано в признании силы сексуальных влечений и в выяснении значения сексуальной жизни для каждого, больше того, из воспитательных соображений оно старается отвлечь внимание от всей этой области. Поэтому оно столь нетерпимо к вышеупомянутому результату исследований психоанализа и охотнее всего стремится представить его отвратительным с эстетической точки зрения и непристойным или даже опасным с точки зрения морали. Но такими выпадами нельзя опровергнуть объективные результаты научной работы. Если уж выдвигать возражения, то они должны быть обоснованы интеллектуально. Ведь человеку свойственно считать неправильным то, что ему не нравится, и тогда легко находятся аргументы для возражений. Итак, общество выдает нежелательное за неправильное, оспаривая истинность психоанализа логическими и фактическими аргументами, подсказанными, однако, аффектами, и держится за эти возражения-предрассудки, несмотря на все попытки их опровергнуть.

Смею вас заверить, уважаемые дамы и господа, что, выдвигая это спорное положение, мы вообще не стремились к тенденциозности. Мы хотели лишь показать фактическое положение вещей, которое, надеемся, мы познали в процессе упорной работы. Мы и теперь считаем себя вправе отклонить всякое вторжение подобных практических соображений в научную работу, хотя мы еще не успели убедиться в обоснованности тех опасений, которые имеют следствием эти соображения.

Таковы лишь некоторые из тех затруднений, с которыми вам предстоит столкнуться в процессе занятий психоанализом. Для начала, пожалуй, более чем достаточно. Если вы сумеете преодолеть негативное впечатление от них, мы продолжим наши беседы.

Примечание

1. Скептическое отношение Фрейда к экспериментальной психологии могло быть обусловлено тем, что центральная для него проблема мотивации первоначально не подвергалась серьезному экспериментальному изучению. Лишь впоследствии в ряде исследований (в частности, у К. Левина и его школы) эта проблема становится областью применения экспериментальных методов.

2. Фрейд постоянно подчеркивал, что психоанализ открыл область бессознательных душевных процессов, тогда как все остальные концепции идентифицируют психику и сознание. Рассматривая эту позицию в исторической перспективе, следует подчеркнуть, что Фрейд неадекват-

но оценивал общую ситуацию в психологической науке. Понятие бессознательной психики было введено Лейбницем, философскую концепцию которого Герbart перевел на язык доступной эмпирическому анализу «статики и динамики представлений». Переход от умозрительных конструкций, включавших в себя понятие о бессознательной психике (в частности, философии Шопенгауэра), к использованию в экспериментальной науке наметился в середине XIX в., когда изучение функций органов чувств и высших нервных центров побудило естествоиспытателей обратиться к указанному понятию с целью объяснения фактов, несовместимых со взглядом на психику как область явлений сознания. Гельмгольц выдвигает понятие о «бессознательных умозаклучениях» как механизме построения сенсорного образа. Предположение о бессознательной психике лежало в основе психофизики Фехнера. Согласно Сеченову, «бессознательные ощущения», или чувствования, служат регуляторами двигательной активности. Отождествление психики и сознания отвергали и многие другие исследователи. Действительная новизна концепции Фрейда связана с разработкой проблем неосознаваемой мотивации, изучением неосознаваемых компонентов в структуре личности и динамических отношений между ними.

3. Психоанализ, как явствует из этих положений, не ограничивался притязанием на построение новой психологии и нового учения об этиологии нервных и психических заболеваний. Выйдя за границы этих направлений, он стал претендовать на объяснение движущих сил развития человеческого общества и отношений между личностью и культурой. Такое отношение трактовалось как изначально антагонистическое. Это следовало уже из исходных позиций Фрейда, согласно которым сексуальные влечения и агрессивные инстинкты, образуя глубинные, биологические по своей сущности основы личности, несовместимы с теми требованиями, которые называют ей социальная среда с ее нравственными нормами.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ

1858–1918

*Созерцание жизни*¹. Фрагмент

Четыре метафизические главы

*Messo t'ho innanzi, omai per te ti ciba,
Che a se ritorce tutta la mia cura
Quella materia ond'io son fatto scriba*

Dante

¹ Приводится по изданию: Зиммель Г. Избранное. Т. 2. – М.: Изд-во «Юристъ», 1996. – С. 15–24.

Глава I

Трансцендентность жизни

Положение человека в мире определяется тем, что во всех измерениях своего бытия и поведения он в каждый момент находится между двумя границами. Это кажется формальной структурой нашего существования, выступающей всякий раз по-новому в многообразных областях, действиях и судьбах. Ценность и содержание жизни и каждого ее часа ощущаются нами лежащими между тем, что выше, и тем, что ниже; каждая мысль находится между более мудрой и более глупой, всякое владение между более обширным и более ограниченным, любое деяние между большим и меньшим по значимости, достаточности, нравственности. Мы постоянно ориентируемся, пусть и не в абстрактных понятиях, на то, что «над нами» и «под нами», на правое или левое, большее или меньшее, сильное или слабое, лучшее или худшее. Граница вверху и граница внизу являются для нас ориентирами в бесконечном пространстве нашего мира.

Но кроме того, что мы всегда и повсюду имеем границы, мы также границей являемся. Ведь если каждое жизненное содержание – чувство, опыт, деяние, мысль – наделены данной интенсивностью и окраской, данным количеством и местом в каком-то порядке, то от каждого из них простираются ряды – по двум направлениям, к двум полюсам. Тем самым каждое содержание причастно обоим этим направлениям, которые в нем сталкиваются и им разграничиваются. Такое участие в реальностях, тенденциях, идеях, составляющих как бы плюс и минус, два полюса наших «здесь», «теперь» и «так», может быть достаточно темным и частичным, но оно придает нашей жизни две взаимодополняющих, хотя и нередко враждующих друг с другом ценности – богатство и определенность жизни. Те ограничивающие нас ряды и их части, которым мы сами указываем границы, образуют своего рода систему координат, с помощью которой устанавливается место каждого отрезка и любого содержания нашей жизни.

Но такое установление является лишь исходным пунктом для понимания решающей значимости пограничного характера нашей экзистенции. Хотя граница вообще неизбежна, всякая заданная граница может быть пересечена, любое ограждение отодвинуто, каждый барьер взорван; но каждый такой акт находит или создает новую границу. Оба эти утверждения: что граница безусловна, поскольку ее наличие соответствует нашему данному положению в мире, и что ни одна граница не безусловна, поскольку всякая, в принципе, может быть изменена, раздвинута, обойдена, – оба эти утверждения выступают как развертывание единого в себе жизненного акта.

Из бесчисленных примеров этого я выберу только один, весьма характерный для динамики этого процесса и временной определенности нашей жизни, – пример знания и незнания последствий наших действий. Все мы подобны игроку в шахматы: если б он с достаточной вероятностью вообще

не знал последствий одного хода, то игра была бы невозможна. Но она была бы невозможна и в том случае, если бы такое предвидение распространялось сколь угодно далеко. Платоновская дефиниция философа, как того, кто стоит между знанием и незнанием, относима к человеку вообще. Малейшее размышление показывает, насколько каждый без исключения шаг жизни определяется и делается возможным в силу нашего предвидения его последствий. Но определенным и возможным он будет потому, что мы предвидели его до некой границы, за которой он теряется и скрывается с глаз. Не только граница между знанием и незнанием делает нашу жизнь такой, как она нам ведома. Жизнь была бы абсолютно иной, если бы граница была всякий раз окончательной, если бы в идущей вперед жизни – как в целом, так и в каждом ее проявлении – сомнительное не делалось несомненным, а то, что было самой верою, не ставилось бы под вопрос. Присущая нашим границам подвижность такова, что мы можем выразить нашу сущность с помощью парадокса: мы всесторонне ограничены, и мы не ограничены ни с одной стороны.

Но это сразу подводит нас к следующему: наши границы ведомы нам как таковые – сначала по отдельности, затем в целом. Лишь тот, кто в каком-то смысле перешел за границу, знает, что он находится в границах и вообще осознает их наличие. Каспар Хаузер не знал о том, что он находился в заключении, пока не вышел на свободу и не увидел стен темницы извне. Наш непосредственный опыт и воображение внутреннего созерцания дают нам представление об определении вещей, которые явлены в градациях, имеют границы величины. За какими-то пределами быстрая и медленная скорости становятся непредставимыми; для скорости света или медленного роста сталактита у нас нет соответствующего представления. Такие темпы непроницаемы для нашего чувства: температуры вроде 1000 градусов или абсолютного нуля, цвета спектра после красного и фиолетового для нас непредставимы и нам недоступны. Наше представление и первичное узнавание вырезают из бесконечной полноты действительного некие отрезки – вероятно, таким образом, что подобная отграниченная величина достаточна для наших практических начинаний. Но уже упоминание таких границ показывает, что мы их каким-то образом можем перейти, что мы их уже перешли. Понятие и умозрение, конструкция и исчисление выводят нас из реальности чувственно данного мира и лишь этим показывают нам его ограниченность, дают нам увидеть его границы извне. Наша конкретная, непосредственная жизнь лежит между верхней и нижней границами какой-то области, но осознание их делает жизнь абстрактной и проницательной, способной сдвинуть границу и преодолеть ее, устанавливая самое ее наличие. Хотя жизнь ею сдерживается, стоит по сю сторону, тем же актом она оказывается по ту сторону и видит границу одновременно изнутри и извне. Обе стороны необходимы для проведения границы, и так же как сама граница требует двух сторон, так и единый акт жизни включает в себя

ограниченность и прехождение границы – вопреки тому, что это кажется логическим противоречием самому понятию единства.

Такое самопрехождение духа совершается не только в отдельных отрезках, где за каждым количественным ограничением лежит следующее и где лишь прорыв через предел выявляет его как таковой. Даже главенствующие принципы сознания находятся во власти такого самопрехождения. Одним из самых выдающихся прехождений границы, давшим нам иначе недоступное знание о нашей ограниченности, было расширение нашего чувственного мира посредством телескопа и микроскопа. Ранее человечество имело определенный естественным употреблением органов чувств мир, гармонически совпадающий со всей их организацией. Но эта гармония разрушена с тех пор, как мы сделали себе глаза, способные видеть за миллиарды километров то, что естественно нами воспринимается лишь на близком расстоянии, а также глаза, способные проникать в тончайшие структуры микрообъектов, которые вообще не имеют места в нашем естественном чувственном созерцании пространства.

Один в высшей степени рассудительный биолог высказался об этом следующим образом: «Существо с глазами вроде гигантского телескопа было бы и во всем остальном совершенно иным, чем мы. Оно обладало бы совсем другими способностями в практическом использовании увиденного. Оно формировало бы новые предметы и обладало бы прежде всего несравнимо большей, нежели наша, длительностью жизни. Наверное, фундаментально другим было бы и восприятие времени. Чтобы осознать несоответствие между пространственно-временными отношениями в нашем и в его мирах, достаточно вспомнить о том, что ни один костыль не даст нам возможности одним шагом покрывать полкилометра. Даже если мы сверх меры увеличим наши органы чувств или средства передвижения, то принципиально ничего не изменится – в любом случае они разрывают естественную целесообразность нашего организма».

В известной степени мы превзошли наше природное бытие, т.е. взаимное соответствие нашей целостной организации и мира наших представлений. Теперь перед нами лежит мир, который уже не является «нашим», если мы мыслим себя как единое существо в гармоничной соотнесенности наших составных частей. Превзойдя собственное бытие им же самим созданными силами, бросив на себя взгляд назад, мы видим себя в неслыханном космическом умалении. Перенеся наши границы в безмерность гигантских пространств и времен, мы возвращаемся к исчезающе малой точке. То же самое можно сказать о нашем познании в целом. Если мы полагаем, что истина образуется путем оформления материи мира априорными категориями, что дает нам предмет познания, то и сами опытные данные должны иметь образную форму. Либо наш дух так устроен, что ему вообще не «дано» ничего, что не подводилось бы под эти категории, либо эти последние изначально определяют, что может стать данностью. Как бы ни происходи-

ло такое определение, нет никакой гарантии того, что данное – дано ли оно чувственным или метафизическим образом – действительно целиком входит в сущностные формы нашего познания. Как весь данный нам мир не вмещается в формы искусства, сколь мало религия способна представить любое содержание жизни, наверно, столь же мало тотальность данного подводится под категории или формы познания.

Тем не менее уже тот факт, что мы, познающие существа, находясь в рамках возможного познания, вообще способны прийти к идее, что мир не входит в формы нашего познания; тот факт, что мы, будучи сами чисто проблематичными существами, можем мыслить данность мира, каковую мы мыслить как раз не можем, – именно это является выходом духовной жизни за собственные пределы, прорывом к лежащему по ту сторону. И это – прорыв не какой-то единичной границы, но границ вообще, акт самотрансценденции, устанавливающий имманентную границу, будь она действительной или только возможной. Данная формула подходит для любого оформления всеобщего. В односторонности великих философских систем находит свое недвусмысленное выражение связь между многозначностью мира и нашими ограниченными возможностями его истолкования. Но то, что мы знаем об этой односторонности, причем не об отдельных ее примерах, но о принципиальной ее необходимости – как раз это ставит нас над односторонностью. Мы отрицаем ее в то самое мгновение, как о ней узнаем, не переставая при этом пребывать в односторонности. Только это освобождает нас от отчаяния по поводу нашей ограниченности и конечности: то, что мы не просто заключены в границы, но осознаем их, а тем самым из них выходим. Знание о нашем знании и незнании, а затем и знание об этом объемлющем знании и т.д., вплоть до потенциальной бесконечности – это подлинная бесконечность движения жизни на ступени духа. Здесь преодолимо каждое ограничение, но лишь потому, что граница была положена, а тем самым имеется нечто преодолимое.

Этим движением трансценденции дух показывает свою жизненность. В этической области это выступает в многообразных формах вновь и вновь возникающей идеи о преодолении самого себя как нравственной задачи человека. От целиком индивидуалистической формулы: «От силы, связующей все сущее, человек освобождается, преодолевая самого себя» и вплоть до формулы философски-исторической: «Человек есть нечто, что должно быть преодолено». С логической точки зрения это кажется противоречием: тот, кто преодолевает себя самого, является и преодолеваемым, и преодолеваемым. Побеждая, Я покоряется себе; покоряясь себе, оно себя же побеждает. Но противоречие возникает лишь с упрощением двух противоположных, взаимоисключающих аспектов. Единый и целостный процесс нравственной жизни постижим в преодолении низшего состояния высшим, а его – еще более высоким. Самопреодоление человека означает, что он выходит за границы, положенные ему

мгновением. Должно быть нечто преодолеваемое, но лишь с тем, чтобы стать преодоленным. Так что и этически человек есть пограничное существо, не имеющее границ.

Это беглое описание самого общего и не слишком глубокого аспекта жизни подготавливает вытекающее из него понимание жизни. В качестве исходного пункта я возьму размышление о природе времени.

Строго логически понятие настоящего означает лишь абсолютную неразвернутость момента; это столь же не является временем, как точка пространством. Оно означает только столкновение прошлого и будущего, каковые и являются временными величинами, т.е. временем вообще. Но так как одного уже нет, а другого еще нет, то реальность схватывается лишь в настоящем. Иначе говоря, реальность есть нечто вообще вневременное, а понятие времени применимо к ее содержаниям, когда вневременная реальность настоящего сделалась «уже не» или «еще не» – во всяком случае каким-то «не». Времени нет в действительности, а действительность не есть время.

Только логическое рассмотрение объекта принудительно ведет к такому парадоксу. Субъективно переживаемая жизнь ему не желает подчиняться; она ощущает себя – независимо от наличия или отсутствия логического оправдания – реальным во временном протяжении. Пусть неточно и поверхностно, язык выражает это положение вещей, подразумевая под «настоящим» не просто точку (каковой оно является для понятия), но присоединяет к ней небольшие отрезки прошлого и будущего. Их протяженность весьма различна в зависимости от того «настоящего», о котором идет речь, – личностного или политического, культуры или истории Земли. При более глубоком рассмотрении становится очевидно, что любая действительность жизни соотносится со своим прошлым иначе, чем механическое событие. Последнее столь безразлично к породившему его прошлому, что одно и то же состояние, в принципе, может быть результатом различных комплексов причин. Но в том материале наследственности, из которого строится организм, встречаются бесчисленные индивидуальные элементы, причем таким образом, что ведущий к каждой индивидуальности ряд событий прошлого не может быть заменен никаким другим. Воздействие здесь оставляет след – в отличие от механического движения, которое может быть результатом сколь угодно различных компонентов.

Но во всей своей чистоте вживленность прошлого в настоящее выступает там, где жизнь достигает стадии духа. Жизнь обладает тут двумя формами: объективацией в понятиях и в формах, которые с момента своего возникновения и как таковые переходят во владение сколь угодно большого числа потомков; и памятью, в которой прошлое субъективной жизни выступает не только как причина ее настоящего, но в относительной живости своего содержания сохраняется в настоящем. Поскольку ранее пережитое живет в нас как воспоминание – не сделавшись вневременным содер-

жанием, а связанное в нашем сознании со своим местом во времени, – постольку оно не может без всякого ущерба быть заменено другим, как в случае механистически-причинного рассмотрения. Сфера реальной настоящей жизни простирается назад вплоть до этого места. Тем самым прошлое как таковое не восстает из своей могилы; так как наше переживание связано не с настоящим, но привязано к тогдашнему моменту, то и само наше настоящее оказывается не точечным (как в механическом существовании), но, так сказать, растянутым назад. В такие мгновения мы вживляемся в мгновения прошлого.

Аналогично наше отношение к будущему, которое недостаточно выражено определением человека как «целесолагающего существа». Сколь угодно удаленная «цель» выступает как неподвижная точка, от которой отделено настоящее, тогда как решающим является как раз непосредственное вживание настоящей воли (а также чувства, мышления) в будущее: настоящее жизни заключается в том, что оно трансцендирует настоящее. Каждое протекающее в настоящем движение воли указывает на нереальность порога между «теперь» и будущим: установив его, мы сразу оказываемся и по сю, и по ту сторону преграды. «Цель» позволяет непрерывному жизненному движению сгуститься вокруг одной точки, что в известной мере отвечает нуждам рационализма и практики. Тем самым в непрерывной временной жизни образуется провал, где на одном берегу в субстанциальной затверженности оказывается точка настоящего, а на другом берегу ей противостоит точка цели. Будущее, как и прошлое, локализуется в какой-то одной, пусть парящей в неопределенности, точке. Так процесс жизни распадается в логическом разграничении трех грамматически обособленных tempora и в них затвердевает, скрывая непосредственную, неразрывную устремленность в будущее, каковой и является всякая жизнь настоящего. Будущее лежит перед нами не как неизведанная земля, отделенная от настоящего четкой пограничной линией, но мы постоянно живем в пограничье, которое столь же принадлежит будущему, сколь и настоящему.

Все учения, помещающие нашу душевную жизнь в волю, выражают только то, что душевное существование, так сказать, перетекает через точку настоящего, а будущее принадлежит его реальности. Простое желание может направляться в дальнее, еще не жизненное будущее, но действительная воля находится по ту сторону противоположности настоящего и будущего. Уже в актуальный момент воления мы оказываемся за его пределами, поскольку в его кажущейся логически неизбежной непротяженности не положена направленность последующего движения волящей жизни. Сказать, что она виртуально принадлежит данной точке, – значит просто прикрыть словами непостижимое. Жизнь действительно является прошлым и будущим; они к ней не просто примысливаются, как в случае неорганической, чисто точечной действительности. Но и до ступени духа, в зарож-

дении и развитии, мы находим сходную форму: любая жизнь перешагивает через саму себя, образуя единство настоящего с «еще не» будущего.

Пока мы строго понятийно разграничиваем прошлое, настоящее и будущее, время ирреально, так как действительностью обладает только не-растяжимый во времени, т.е. вневременный момент настоящего. Но жизнь есть существование особого рода, такое расчленение не подходит для ее фактичности. Только задним числом, в разложении на механические схемы, появляются три логически разграниченных времени. Только для жизни время реально (идеальность времени у Канта, быть может, внутренне связана с механистическим элементом его мировоззрения). Время представляет собой, вероятно, абстрактную форму сознания того, чем является жизнь в невыразимой, лишь переживаемой непосредственной конкретности. Время есть жизнь в отвлечении от ее содержаний, поскольку лишь жизнь из вневременной точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т.е. само время.

Если мы рассмотрим понятие и факт настоящего в самом общем виде (на что мы имеем полное право), то эта сущностная структура жизни предстает как постоянный выход за пределы самого себя как настоящего. Это выхождение актуальной жизни в то, что актуальным не является, однако, таково, что именно это выхождение составляет актуальность. Оно не является чем-то, к чему жизнь только приходит, но тем, что свершается в росте и в рождении, духовном развитии как сущность жизни. Способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, выталкивая тем самым прошлое и будущее в ирреальное, но подлинная длительность которого реально находится по ту сторону подобного разделения, так что его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем, – такой способ существования мы называем жизнью.

Утверждение, что жизнь протекает в форме, обозначенной мною как выхождение за собственные пределы, опирается на антиномию. Мы представляем себе жизнь как непрерывный поток поколений. Но ее носителями (не теми, кто жизнь имеет, но теми, кто ею являются) оказываются индивиды, т.е. замкнутые в себе, имеющие в себе свой центр, однозначно обособленные друг от друга существа. Если поток жизни протекает через индивидов (вернее, в них), то он скапливается в каждом из них и обретает в них четко очерченную форму. В ней индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру со всем его содержанием. Как нечто законченное индивид не терпит никакого стирания своих границ. В этом заключается последняя метафизическая проблема жизни: она является и безграничной непрерывностью, и Я с определенными границами.

Поток жизни останавливается не только в обособленном Я, но также в любом переживаемом содержании, в любой объективности, словно прикрепившись к какой-то точке. Там, где переживается нечто, наделенное

четкой формой, жизнь как бы заходит в тупик, ее поток кристаллизуется в этом нечто и ограничивается им самим сформированной формой. Но так как дальнейший поток неудержим, а продолжительность существования организма в целом, его центра – Я или соотносимых с ним содержаний не отменяет непрерывности этого потока, то возникает мысль, что жизнь стремится прорвать всякую органическую, душевную, вещную форму и выйти из этой заграды. Непрерывный гераклитовский поток, не содержащий в себе ничего покоящегося, не знает ни границ, ни субъекта, который их преодолевает. Но стоит появиться чему-то сохраняющемуся, обладающему собственным центром тяжести, и перетекание с 'одной стороны границы на другую уже не будет бессубъектной подвижностью, но как-то связано с этим центром. Ему принадлежит тогда движение по ту сторону границы, выхождение за собственные пределы, остающееся делом субъекта, хотя и выходя за его границы. Сущностной конституцией жизни является то, что она представляет собой непрерывный поток, но при этом остается замкнутой в его носителях и содержаниях, образующих индивидуализированные центры. Если посмотреть с другой стороны, жизнь всегда есть ограниченное образование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. Конечно, категория «выхода жизни за собственные пределы» имеет лишь символическое значение, указывая в общем и целом на ее характер. Этот указатель можно было бы улучшить. Но все же я считаю первичным и существенным это схематичное и абстрактное обозначение. Оно представляет собой знак или форму конкретной полноты жизни, сущность которой (не что-то извне приданное ее бытию, но это бытие составляющее) заключается в том, что трансценденция для жизни имманентна.

Самым простым и самым фундаментальным примером этого является самосознание, прафеномен и духа, и человеческой жизни вообще. Я не только противостоит самому себе и делает себя предметом знания, но также судит себя, почитает или презирает, а тем самым становится над самим собою, постоянно через себя перешагивает, оставаясь самим собою. Субъект и объект здесь тождественны. Я развертывает это несубстанциальное тождество в духовном самопознании, не разрывая его. Но возвышение познающего сознания над самим собой как познаваемым простирается в бесконечность: я знаю не только то, что я знаю, но также знаю об этом знании. Записав это предложение еще раз, я еще раз поднимаюсь над предшествующей стадией этого процесса и т.д. Здесь обнаруживается трудность мышления: Я как бы всегда охотится за самим собой и никогда не может себя поймать. Но эта трудность исчезает, если выход за собственные пределы понимается как прафеномен жизни вообще, предстает в сублимированной форме, освобожденной от всех случайных содержаний.

В высшем, преодолевающем нас самих сознании мы – абсолютное, стоящее над нашей относительностью. Но поскольку в дальнейшем продвижении этот процесс вновь релятивизирует абсолютное, трансцендент-

ность жизни выступает как истинная абсолютность, в которой противоположность между абсолютным и относительным снята. Такое возвышение над фундаментальными противоположностями, вытекающими из того, что трансценденция имманентна жизни, ведет к успокоению видимых противоречий: жизнь одновременно неизменна и изменчива, навсегда запечатлена и развивается, оформлена и разрывает форму, стоит и торопится дальше, связана и свободна, кружится в субъективностях и объективно возвышается над предметами и собою. Все эти противоположности суть проявления одного и того же метафизического факта: глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы.

Этическая проблема воли имеет ту же форму, как и духовное возвышение жизни над собой в самосознании. Деятельность человеческой воли представляется только в образе множества обитающих в нас волевых устремлений. Высшая воля совершает окончательный выбор между ними: какое из устремлений разовьется до подлинного акта воли. Свобода и ответственность обнаруживаются нами не в волениях, за возникновение которых мы не отвечаем, но в этой последней инстанции воли. Это единая воля, развертывающаяся в самотрансценденции, подобно тому, как единое Я разделяется в самосознании на субъект и объект. Только в случае воли многообразие содержаний побуждает к раздвоению и к принятию решения, чего нет в случае теоретического сознания Я. Имеется аналогия и к бесконечному процессу Я. Часто мы чувствуем, что совершенное решение все же не соответствует нашей истинной воле, что в нас есть более высокая инстанция, способная отменить это решение. Такой подход жизни к себе самой можно было бы символически изобразить как практическое суждение о самом себе, которое нигде не встречает преград, сколь бы высоко оно ни поднималось. Можно выразить это и с помощью парадокса: воля действительно хочет нашего воления. Каждому известно особое внутреннее воление, когда мы должны практически решаться на то, что мы все же не считаем нашей последней волей. Вероятно, многие трудности проблемы свободы, как и проблемы Я, возникают от того, что стадии процесса субстанциализируются, делаются застывшими состояниями, что почти неизбежно происходит при словесном изображении. Эти стадии предстают здесь как замкнутые в себе автономные части, между которыми возможны только механические отношения. Этого не происходило бы при рассмотрении жизни как непрерывного процесса возвышения над самою собою. Логически трудно уловить единство в этом самовозвышении, пребывание жизни в себе самой – в постоянном оставлении пройденного.

Имеется глубокое противоречие между непрерывностью и формой, как двумя последними мирообразующими принципами. Форма есть граница, линия, отделяющая от иного, соотносительности окружности с реальным или идеальным центром, к которому стягиваются ряды содержаний или

процессов. Находясь в вечном потоке перемен, они сохраняются от растворения в этих границах. Если принять непрерывность (экстенсивное представление абсолютного единства бытия) всерьез, то не может быть и речи о каком-либо автономном анклаве бытия. Тогда нельзя говорить даже о постоянном разрушении форм, поскольку разрушаемое не смогло бы даже возникнуть. Поэтому Спиноза не мог вывести из концепции единого бытия положительного *determinatio*. Со своей стороны, форма неизменна, она есть вневременно ставшее. Форма тупоугольного треугольника вечно остается той же самой, даже если неожиданное смещение сторон делает из реального треугольника остроугольный. В какой бы момент процесса изменений мы ни брали форму, она абсолютно прочна и абсолютно отлична от формы в другой момент, каким бы незначительным ни было отклонение. Выражение «треугольник изменился» связано с антропоморфным способом представления, присущим соразмерному жизни внутреннему миру, – только он способен изменять себя самого. Но форма является также индивидуальностью. Она может повторяться и оставаться тождественной в бесчисленных материальных предметах. Немыслимо, однако, повторение ее как чистой формы. Хотя суждение «дважды два равно четырем» реализуется в бесчисленном множестве сознаний, его идеальная истина неповторима.

Наделенная этой метафизической уникальностью, форма отделяет запечатленный ею материальный предмет от иначе оформленных других вещей, дает каждой из них индивидуальный образ. Она разрывает непрерывность рядоположности и последовательности, полагает границу в потоке целостного бытия, смысл которого несовместим с полагаемым формой смыслом (если только мы не останавливаем этот поток). Если жизнь – космическая, родовая, индивидуальная – является таким непрерывным потоком, то в ней заложено не только глубокое противостояние форме. Оно предстает как непрестанная борьба, по большей части незаметная и мало важная, но иногда взрывающаяся революцией, – борьба идущей вперед жизни против исторической завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Таков глубинный мотив всякой трансформации культуры. Но индивидуальность, будучи запечатленной формой, кажется, уклоняется от потока жизни, не признающего никакой окончательной чепухи.

Эмпирически этим объясняется тот факт, что вершины индивидуальности, великие гении, почти никогда не оставляют потомства (или не оставляют жизненно им равного потомства). Это показательно и для женщин в эпохи эмансипации. Плодовитость их падает, когда они стремятся выйти из нивелировки «женщин вообще», хотя выразить свою индивидуальность. В различных проявлениях и маскировках очень индивидуализированных людей высших культур ощутима враждебность к своей функции – быть лишь волной в спешащем далее потоке жизни. В этом находит свое выражение не просто непомерное возвеличение собственного значения или

желание отделить себя от массы. Тут сказывается инстинктивное ощущение непримиримого противоречия жизни и формы или, другими словами, непрерывности и индивидуальности. Решающим здесь является не свойство индивидуальности с присущими ей особенностью и уникальностью, но ее для-себя-бытие, т.е. в-себе-бытие индивидуальной формы, противостоящей всеобъемлющей непрерывности потока жизни. В нем не только размываются все границы формы – самое их образование делается невозможным.

И все же индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна. Можно было бы сказать, что вся несовместимость двух принципов относится только к понятийным антиномиям, появляющимся при проецировании непосредственно переживаемой действительности на интеллектуальный уровень. На этом уровне действительность неизбежно разлагается на множество элементов, которых не было в первичном объективном единстве. Только здесь, оцепенев в логической однозначности, они предстают в оппозициях, а интеллект пытается их задним числом примирить. Это ему редко удается, поскольку его неизбежно аналитический характер препятствует чистому синтезу.

Однако к этим понятийным оппозициям далеко не все сводится. Дуализм залегает в глубинах жизненного чувства, хотя здесь он объемляется единством жизни. Но там, где он покидает это единство, происходит осознание дуалистического разрыва (это случается в определенные эпохи духовной истории). Достигнув этой границы, дуализм выступает как проблема для интеллекта, а он по самому своему характеру не может представить ее иначе, чем антиномиию, а затем проецирует эту антиномиию на глубочайший слой жизни. Но в этом последнем царствует то, что интеллект способен назвать только преодолением двойственности в едином, а это оказывается уже чем-то третьим, стоящим по ту сторону двойственного и единого. Это и есть жизнь, выходящая за собственные пределы. Одним актом тут образуется нечто большее, чем просто витальный поток, а именно, оформленная индивидуальность. Она разрывает поток, привнося в его течение свою неподвижность. Она дает ему перетекать через свои границы, а затем отпускает его обратно. Мы не состоим из свободной от границ жизни и ограниченной формы, мы не живем отчасти в непрерывности, а отчасти в индивидуальности, которые снимают друг друга. Скорее, сущность жизни заключается в единой функции, которую я, символически и несовершенно, назвал трансцендированием себя самой. Эта функция непосредственно осуществляется как единая жизнь, и лишь потом она распадается на дуализм чувств, судеб, понятий о потоке жизни и индивидуальной замкнутой в себе форме.

Поначалу мы видели в жизни одну из сторон дуализма, считая другой индивидуальную форму, как простую ей противоположность. Теперь мы имеем абсолютное понятие жизни, которое не отрицает этого противоречия, но включает его в себя как относительное. Широчайшее понятие добра включает в себя добро и зло в их относительном смысле, широчайшее по-

нятие прекрасного охватывает противоположность прекрасного и безобразного. Так же и жизнь в абсолютном смысле включает в себя жизнь в смысле относительном и со-относительную ее противоположность (либо выводит их друг из друга как эмпирические феномены). Поэтому трансценденция представляет собой единый акт возведения границ и их прорыва к иному. В этом ее абсолютность, делающая постижимой взаимопроникновение обособившихся ее противоположностей.

К конкретному осуществлению этой идеи жизни были направлены учения Шопенгауэра о воле к жизни и Ницше о воле к власти. При этом Шопенгауэр был более чувствителен к безграничной непрерывности, а Ницше к оформленной индивидуальности. То, что решающим и составляющим жизнь является абсолютное единство обоих моментов, не было ими уловлено как раз потому, что самотрансцендирование жизни виделось ими односторонне, как воля. Оно относится ко всем измерениям жизненной активности. Поэтому жизнь имеет два взаимодополняющих определения: «более жизнь» и «более-чем-жизнь». Это «более» понимается здесь не в количественном смысле какой-то стабильной жизни и не *per accidens*. Жизнь есть движение, которое в каждом ее отрезке – будь он беднейшим и ничтожнейшим в сравнении с другими – в каждое мгновение вовлекает в себя нечто иное, чтобы трансформировать его в себе. Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи «более жизнью». Пока жизнь вообще есть, она творит живое, подобно тому, как уже физиологическое самосохранение есть постоянное зарождение нового: это не какая-то функция наряду с другими, но сама жизнь. 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. Подобно тому как самосохраняющаяся и притом восходящая жизнь является единым актом, таким же единым актом будет и самосохраняющаяся нисходящая жизнь. Абсолютное понятие жизни включает в «более жизнь» относительные «более» или «менее», будучи для них обоих *genus proximum*. Всегда чувствовалась тайная связь рождения и смерти, их формальное родство – двух жизненных катастроф. Для этого есть метафизическое основание: оба эти события объемлют субъективную жизнь, трансцендируют ее вверх или вниз. Жизнь, за пределы которой они выходят, без них немислима, она поднимается над собою в рождении и развитии, она опускается в старости и смерти. Это не какие-то внешние к ней прибавления, поскольку сама жизнь заключается в не знающем границ переполнении и отрицании индивидуального состояния. Быть может, вся идея человеческого бессмертия означает лишь аккумулированное и вознесенное до гигантского символа чувство этого выхода жизни за собственные пределы.

Логическая трудность, возникающая вместе с суждением – жизнь одновременно есть сама жизнь и более, чем она сама – относится только к способу выражения. Когда мы хотим выразить в понятиях единство жизни, то нам не остается ничего иного, как раскалывать ее на две взаимоисключающие части, которые затем приходится снова собирать в единство. А так как они были взяты во взаимном отталкивании, то возникает противоречие. Но это, конечно, позднейшее истолкование непосредственно переживаемой жизни. Когда она обозначается как единство полагания границы и ее прохождения, как отношение индивидуального центра и его собственной периферии, то уже самим обозначением мы раскалываем жизнь в точку ее единства. Выражая в понятиях количественные и качественные свойства жизни и то, что лежит по ту сторону этих свойств, мы помещаем их в точку единства. Однако жизнь содержит их в себе как в реальном единстве. Духовная жизнь не может выступать иначе, как в определенных формах: словах и деяниях, образах или содержаниях вообще, в которых как-то актуализируется душевная энергия. Но такие образования с момента своего возникновения уже наделены собственными значениями, прочностью, внутренней логикой. Они противостоят той жизни, из которой они были сформированы. Ведь жизнь есть непрерывный поток, пронизывающий не ту или иную, но любую форму, поскольку она формой является. Уже поэтому, в силу сущностной противоположности, жизнь не вмещается в форму, и для каждого найденного образования она ищет смену.

Поэтому за необходимым формообразованием всегда следует неудовлетворенность формой как таковой. Пока жизнь существует, ей нужна форма, но так как она является жизнью, то ей нужно нечто большее, чем форма. Такова противоречивость жизни: она находит себе прибежище только в формах и в формы не вмещается, а потому разбивает всякую ей самой воздвигнутую форму. Противоречием это оказывается только для логической рефлексии, для которой отдельная форма предстает как в себе значимая, как реально или идеально закрепленный образ, прерывающий непрерывность и стоящий рядом с другими в понятийной оппозиции к движению, потоку, длительности. Непосредственно переживаемая жизнь есть единство бытийной формы и ее оставления, она перетекает через любую оформленность. В отдельно взятый момент времени это предстает как разрушение любой данной формы. Жизнь является «более жизнью» по сравнению со всем тем, что помещается ею в высеченной и возвращенной ею самой форме.

Пока душевная жизнь рассматривается с точки зрения своего содержания, она всегда выступает конечной и ограниченной; она состоит тогда из идеальных содержаний, которые приобрели жизненную форму. Но процесс идет далее этого содержания. Мы мыслим, чувствуем, желаем того или этого – всех этих четко установленных содержаний. Логически, в каж-

дый момент реализуется нечто определенное и определимое. Но в переживании содержится и нечто иное, несказуемое, неопределимое. Мы ощущаем его во всякой жизни, ибо она больше любого приданного ей содержания, она веет над ними, и каждое из них видится ею не только изнутри (как в случае логического описания содержания), но также извне, из того, что стоит по ту сторону этого содержания. Включив такое содержание в форму жизни, мы получаем *eo ipso* нечто большее, чем это содержание.

Этим открывается другое измерение трансценденции жизни, где она выступает не как «более жизнь», но как «более-чем жизнь». Происходит это повсюду, где мы называем себя творцами. Не только в смысле особой редкой индивидуальной одаренности, но в общепонятном смысле: когда воображение творит содержание, наделенное собственным значением, логической связностью, правомочностью или неизменностью, независимыми от создавшей это содержание жизни. Эта самостоятельность сотворенного не больше противоречит происхождению из чистой творческой способности индивидуальной жизни, чем появление самостоятельного потомства ставит под сомнение наличие родителей. Подобно тому как порождение самостоятельного, независимого от родителей существа имманентно физиологической жизни и характеризует ее как таковую, точно так же на ступени духа имманентно жизни порождение самостоятельных смысловых содержаний. Самым показательным для жизни является то, что наши представления и знания, ценности и суждения в своей предметной рациональности и исторической действительности целиком выходят за пределы творческой жизни. Трансцендирование жизнью своей актуально ограниченной формы проходит на ее собственном уровне – «более жизни», – в чем заключается ее непосредственная сущность. С другой стороны, Трансцендирование на уровне предметного, логически автономного содержания наделено уже не витальным смыслом, но неотделимым от него смыслом «более-чем-жизни». Он составляет сущность духовной жизни. Это означает только то, что жизнь является не просто жизнью: не переставая быть собою самой, она образует более широкое, широчайшее понятие абсолютной жизни, охватывающее относительное противоречие между жизнью в узком смысле и освободившимся от жизни содержанием.

Можно считать это определением духовной жизни, что она создает нечто, существующее по собственному праву и закону. Такое самоотчуждение жизни, то, что она противостоит себе в получившей самостоятельность форме, выглядит как ее противоречивость и несовершенство, но только там, где между внутренним и внешним проводится недвижимая граница, словно речь идет о двух независимых субстанциях, а не о непрерывном движении. Только пространственная символика нашего способа выражения разлагает это единство в каждой его точке на противоположно устремленные направления. Но тогда жизнь предстает как постоянный выход субъекта в ему чуждое или как творение чего-то ему чуждого. Послед-

нее тем самым не субъективируется, но застывает в своей самостоятельности, в своем «более-чем-жизнь-бытии».

Абсолютность этого инобытия всячески ослаблялась, опосредствовалась, делалась проблематичной с помощью идеалистического тезиса «мир есть мое представление». Из него выводили невозможность и иллюзорность подлинной трансценденции. Однако абсолютность этого иного, этого «более», которое создается жизнью или в ней пребывает, есть именно формула и условие жизни. Она изначально есть не что иное, как выход за собственные пределы. Во всей своей остроте дуализм не противоречит единству жизни, но является способом существования этого единства. В волевой жизни крайним выражением этого является молитва: «Господи, да свершится воля Твоя, но не моя». Логически это кажется полной путаницей: я хочу чего-то, и в том же самом акте воли я желаю, чтобы этого не было. Такая видимость исчезает вместе с пониманием того, что жизнь здесь (как то было ранее в областях теории и творчества) возвышается над самой собою в форме автономного образования. При этом она остается собою и в каждом таком волеении узнает саму себя. Тут не имеет значения, совпадают ли по содержанию низшая и высшая ступени: на первой воля всегда «моя», на второй я желаю ее исполнения из нее самой. Там, где процесс изначально предстает как трансценденция, а воля трансцендентного ощущается как своя, трансценденция ярчайшим образом открывается как имманентное жизни бытие.

Это характеризует одну из важнейших проблем современного мировоззрения. Человек всегда осознавал наличие неких реальностей и ценностей, объектов веры и могущества. Они не помещались в кажущемся твердо установленным для них пространстве, заполняемом их непосредственно воспринимаемой автономной субстанциальностью. Такое сознание обретало уверенность в себе только путем наделения их особым существованием по ту сторону жизни. Здесь они казались чем-то резко от нее отделенным, ей противостоящим, оказывающим на нее воздействие, пусть и неизвестно каким образом. Против такой наивности выступило критическое Просвещение, не признающее для субъекта никакого потустороннего, помещающее все в границы субъективной непосредственности. Иллюзией было объявлено все то, что претендовало на застывшую самостоятельность. Это было первым шагом великой тенденции в истории духа: все то, что полагалось в собственном существовании вне жизни и приходило к ней оттуда, должно было резким поворотом оси вернуться в саму жизнь. Но так как жизнь улавливалась как абсолютная имманентность, то все подлежало – при множестве оттенков – субъективации, отрицанию потусторонней формы. Не замечали того, что уже такое ограничение субъекта зависимо от представления о потустороннем, – лишь из последнего выводима сама граница, в которую заключается жизнь, дабы непрерывно в ней кружиться.

Здесь предпринята попытка понимания жизни как таковой, когда граница с потусторонним постоянно преодолевается. Сущность жизни видится в этом выходе за свои пределы. Трансцендирование – это определение жизни вообще. Замкнутость ее индивидуальной формы хотя и сохраняется, но лишь с тем, чтобы она всегда прорывалась непрерывным процессом. Сущность жизни обнаруживается в том, что она есть «более жизнь» и «более-чем жизнь», – положительная степень сразу оказывается сравнительной. Я прекрасно понимаю все логические трудности, возникающие при такого рода понятийном изображении жизни. Я набрасывал эти мысли, отдавая себе отчет о логических опасностях, но тут, быть может, мы достигаем того слоя, где логические затруднения уже не заставят нас замолчать, ибо это тот слой, в котором лежат метафизические корни самой логики.

Большие города и духовная жизнь¹

Глубочайшие проблемы современной жизни вытекают из стремлений индивидуума охранить свою самостоятельность и самобытность от насилия со стороны общества, исторической традиции, внешней культуры и техники жизни. Это – последняя из выпавших на нашу долю форм борьбы с природой, борьбы, которую первобытный человек ведет за свое физическое существование. Сколько бы XVIII столетие ни призывало к освобождению от всех исторически сложившихся пут в области государства и религии, морали и хозяйственной жизни, для того, чтобы дать беспрепятственно развиваться людской природе, признанной для всех людей равной и по существу благой; сколько бы XIX век ни требовал, наряду с чистой свободой, обусловленной разделением труда, специализации человека, специализации, которая делает отдельного человека до известной степени необходимым и незаменимым, но вместе с тем и более зависимым от дополнения его другими людьми; сколько бы ни говорил Ницше о самой беспощадной борьбе между личностями, а социализм, наоборот, – о полном устранении всякой конкуренции, как об условии полного развития индивидуума – во всем этом слышится один основной мотив: возмущение субъекта против нивелирования его и поглощения общественно-техническим механизмом. Всюду, где идет речь о внутреннем содержании результатов специфической современной жизни, где, так сказать, тело культуры спрашивают о своей душе, – каковой вопрос нас сейчас занимает по отношению к большим городам, – всюду ответ нужно искать в том уравнении, которое составляется между индивидуальным и надиндивидуальным содержанием жизни, – в приспособляемости личности, благодаря которой он уживается с внешними силами.

¹ Приводится по изданию: Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – № 3-4. – С. 1–10.

Психологическая основа, на которой выступает индивидуальность большого города, – это *повышенная нервность жизни*, происходящая от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений.

Познавательная способность человека основана на восприятии различий, т.е. его сознание возбуждается восприятием разницы между переживаемым впечатлением и непосредственно предшествовавшим. Устойчивые впечатления, протекающие с небольшими разницеми, привычным образом и равномерно и представляющие одни и те же противоположности, требуют, так сказать, меньшей затраты сознания, чем калейдоскоп быстро меняющихся картин, резкие границы в пределах одного моментального впечатления, неожиданно сбегающиеся ощущения. Большой город создает именно такие психологические условия своей уличной сутолокой, быстрым темпом и многообразием хозяйственной, профессиональной и общественной жизни. И тот глубокий контраст, который существует между жизнью большого города и жизнью маленького города или деревни, отличающейся медленным, привычным и равномерным ритмом душевной и умственной жизни, этот глубокий контраст вносится в наши органы чувств, – этот фундамент нашей душевной жизни, – и в то количество сознания, затраты которого требует от нас, как от существ, познающих лишь на основании различий, большой город.

Это и делает понятным преобладание интеллектуального характера душевной жизни в больших городах сравнительно с малыми городами, где больше требуется проявлений души и отношений, основанных на чувстве. Последние коренятся в менее доступных сознанию душевных сферах и вырастают скорее всего в спокойной атмосфере равновесия неизменных привычек, в то время как место рассудка – в прозрачных, сознательных, высших сферах нашей души; рассудок и есть самая гибкая из наших внутренних сил; он не нуждается в потрясениях и внутренней встряске, чтобы разобраться в смене и противоположности явлений, в то время как консервативное чувство только благодаря таким встряскам и потрясениям и может идти в ногу с ритмом внешних явлений. Этим типичный житель большого города – тип этот представляет, конечно, тысячи модификаций, – создает себе средство самозащиты против угрожающих его существованию течений и противоречий внешней среды: он реагирует на них не чувством, а преимущественно умом, которому развилшееся сознание доставило гегемонию в душевной жизни. Реагирование на явления отведено благодаря этому в наименее чувствительный психический орган, который очень далеко отстоит от глубин человеческого характера. Эта рассудочность, признаваемая своего рода охраной субъективной жизни от насилия большого города, разветвляется на отдельные явления, которые в свою очередь иногда снова сплетаются. Большие города были издавна центрами денежного хозяй-

ства, так как разнообразие и сосредоточение в них обмена придало орудию обмена такое важное значение, какого оно едва ли достигло бы в деревне при скудости ее обменных отношений. Но денежное хозяйство и преобладание рассудочности стоят в теснейшей связи между собою. Им обоим свойственно конкретное деловое отношение к людям и вещам, при котором нередко формальная справедливость сочетается с беспощадной жестокостью. Чисто рассудочный человек равнодушен ко всему, что по существу индивидуально, так как индивидуальное может вызвать такое отношение и реагирование, которое не исчерпывается одной логикой; точно также принцип денег устраняет всякую индивидуальность явлений. Деньги спрашивают только о том, что является общим для всех соответственных явлений, а именно о меновой ценности, которая нивелирует всякое качество и всякую оригинальность под единственный критерий количества. Все душевные отношения между людьми основаны на их индивидуальности, тогда как рассудочные отношения считаются с людьми как с цифрами, как с элементами, по существу совершенно безразличными, ценными лишь по их объективным поддающимся точному взвешиванию трудам. Так точно и житель большого города считается со своими поставщиками и покупателями, со своей прислугой и очень нередко с людьми своего общества. Совершенно противоположен характер людских отношений в маленьких кругах; здесь обязательное знание индивидуальностей неизбежно делает отношения более проникнутыми чувством, отвлекает до известной степени от чисто объективной оценки людей по тому, что от них можно получить и чего они требуют в возмездие за свои услуги. В области психологии хозяйственной жизни существенным в этих кругах является то, что товар производится для покупателя, которым он заказан, так что производитель и покупатель знают друг друга; наоборот, большой город настоящего времени живет почти исключительно производством для рынка, т. е. для совершенно неизвестных, самим производителем никогда не виденных покупателей. Вследствие этого интересы обеих сторон становятся до беспощадности деловыми, и их рассудочный хозяйственный эгоизм не может быть смягчен действием личных отношений. И это очевидно стоит в такой тесной связи с денежным хозяйством, – которое господствует в больших городах, подавляя в них последние остатки производства для собственного потребления и непосредственного обмена и уменьшая в них с каждым днем работу для определенного круга покупателей, – что невозможно теперь сказать, какой из этих факторов был первичным и какой вторичным: повлияло ли духовное интеллектуальное настроение большого города на распространение денежного хозяйства, или, наоборот, последнее было определяющим фактором для первого. Несомненно лишь то, что уклад жизни больших городов был почвой, вскрывшей взаимодействие между этими двумя факторами.

Следующее выражение величайшего из английских историков духовной культуры дополнит мою мысль: “Во все течение английской истории Лондон никогда не был сердцем Англии, он часто был ее мозгом и всегда – денежной кассой!”

В одном, по-видимому, незначительном явлении на поверхности жизни соединились чрезвычайно характерно те же самые душевные склонности. Дух современности все более и более проникается математикой. Идеалу естествознания, – превратить мир в арифметическую задачу, уложить каждую часть его в математическую формулу, – соответствует математическая точность практической жизни, вытекающая из денежного хозяйства; это оно так заполнило день такого множества людей взвешиванием, сосчитыванием, числовыми определениями, переводом качественных ценностей на количественные. Этот арифметический характер денег внес в отношение между элементами жизни определенность, точность в определении равноценностей и различий, безусловность договоров и условий; как на внешнее изменение, благодаря этому арифметическому характеру, следует и указать на всеобщее распространение часов. Но причиной и результатом этой черты нашей жизни послужили условия, сложившиеся в большом городе.

Обстоятельства и жизнь жителя большого города бывают обыкновенно чрезвычайно разнообразны и сложны, и, что особенно важно, благодаря скоплению такой массы людей со столь дифференцированными интересами, их жизнь и деятельность слагается в такой многочисленный организм, что без самой пунктуальной точности договоров и выполнения их все обратилось бы в полнейший хаос. Если бы все часы в Берлине внезапно стали неверно или разно показывать время, хотя бы в продолжение одного часа, то вся хозяйственная и прочая жизнь этого города была надолго бы расстроена. К этому прибавляется еще один, с виду еще более внешний, фактор – большие расстояния, благодаря которым напрасные ожидания и запоздалые посещения приводят к ничем не возмещаемой потере времени. Таким образом, техника жизни больших городов вообще немислима без самого точного распределения всякой деятельности и всех взаимоотношений по установленной схеме времени, лежащей вне субъекта. Но и здесь выступает то обстоятельство (составляющее в сущности задачу настоящего исследования), что из каждого пункта на поверхности жизни можно опустить лот в самые глубины души, что все самые банальные внешности связаны в последнем счете с конечным решением вопроса о смысле и стиле жизни. Пунктуальность, рассчитанность, точность, к которым принуждает жизнь большого города, ее сложность и пространственность не только стоят в теснейшей связи с его денежно-хозяйственным и интеллектуалистическим характером, но должны также окрашивать и внутреннее содержание жизни и содействовать уничтожению тех иррациональных, инстинктивных самовласт-

ных свойств и импульсов, которые имеют склонность самостоятельно определять формы жизни вместо того, чтобы брать ее извне в виде готовой схемы. И хотя характеризуемые ими самодовлеющие существования отнюдь не представляют чего-то невозможного в городе, все же они находятся в прямой противоположности к его типичным существованиям, и это объясняет страстную ненависть, питаемую к большому городу такими натурами, как Рескин и Ницше, – натурами, для которых ценность жизни заключается именно в несхематическом, своеобразном, не поддающемся равному для всех определению, натурами, у которых из того же источника, из которого вытекает эта ненависть, рождается также ненависть к денежному хозяйству и к интеллектуализму в жизни.

Те же факторы, которые точностью и минутной пунктуальностью привели к совершенно безличной формации, влияют, с другой стороны, на крайнее развитие ее индивидуальности. Нет, быть может, другого такого явления душевной жизни, которое было бы так безусловно свойственно большому городу, как бесчувственное равнодушие. Оно является следствием тех быстро сменяющихся и в своей противоположности тесно стекающихся раздражений нервов, которые, по нашему мнению, приводят в больших городах к развитию интеллектуальности; вследствие этого как раз глупые и духовно неподвижные люди обыкновенно и не бывают базированы. Подобно тому, как неумеренные наслаждения вызывают в человеке атрофию чувств, так как они до тех пор вызывают сильнейшие реакции со стороны нервной системы, пока она не перестает, наконец, реагировать окончательно, – подобно этому и более скудные впечатления требуют от нервной системы, благодаря быстроте и противоположности своей смены, настолько сильного реагирования, так стремительно треплют ее, что она должна отдать на это последний запас сил и не имеет возможности, оставаясь в той же среде, собрать новые. Возникающая таким образом неспособность реагировать на новые раздражения со свойственной нервам энергией и есть та разочарованность, которую обнаруживает, собственно говоря, каждый ребенок в большом городе при сравнении с детьми более спокойной и менее разнообразной среды.

К этому физиологическому источнику базированности большого города присоединяется и другой, заключающийся в денежном хозяйстве. Сущность базированности есть притупленность восприятия различия вещей, не в том смысле, чтобы различия воспринимались неправильно, как это бывает с тупоумными людьми, а в том, что значение и ценность разницы между вещами, а потому и сами вещи кажутся ничтожными. Они представляются человеку с притупленными чувствами однообразно тусклыми и сырыми, ничего не стоящими, недостойными никакого предпочтения перед другими. Такое душевное состояние есть настоящее субъективное отражение всепроницающего денежного хо-

зайства. Однообразно оценивая все разновидности вещей, выражая качественные различия между ними одним критерием количества, становясь бесцветной и безразлично общей мерой для всех ценностей, деньги становятся также самым страшным нивелирующим фактором. Деньги решительно отбрасывают ядро вещей, их своеобразность, их специфическую ценность, их несравнимые особенности. В вечно движущемся денежном потоке все вещи и ценности плавают с равным удельным весом, все они находятся на одной плоскости и отличаются лишь величиной занятого на последней пространства. В отдельных случаях эта окраска, или, вернее, обесцвечивание вещей их денежным эквивалентом может быть незаметно малое; но то отношение, которое обнаруживает современный богач к приобретенным им за деньги предметам, является обыкновенно характерным для отношения всего общества к этим предметам. Поэтому большие города, центры денежного хозяйства, где продажность вещей гораздо больше, чем в небольших местностях, стали типичными местами блазириванности. В них достигает, относительно, высшей степени результат того скопления людей и предметов, которое возбуждает индивида к величайшей затрате нервных сил. Но чисто количественное увеличение подобных условий приводит к прямо противоположному результату: к тому своеобразному приспособлению блазириванности, при котором нервы находят последнюю возможность примирения с содержанием и формами жизни больших городов, в том, что они окончательно отказываются реагировать на них. Это самоохранение известных натур, покупаемое ценою обесценивания всего объективного мира, под конец неизбежно приводит к чувству такого же обесценивания и собственной личности.

В то время как для такого существования субъекту приходится считаться лишь с собою самим, для его самоохранения требуется с его стороны не менее отрицательного поведения в его социальных отношениях к большому городу. Внутренние отношения жителей больших городов друг к другу формально характеризуются замкнутостью, обособленностью. Если бы непрерывным внешним сношениям с бесчисленным множеством людей должно было бы соответствовать так же много внутренних реакций, как в маленьком городе, где знаешь почти каждого встречного и к каждому имеешь непосредственное отношение, – если бы это было так, внутренний мир распался бы на атомы, и душевное состояние стало бы прямо невозможным. Отчасти это психологическое обстоятельство, отчасти право на недоверие, которое мы питаем к быстро проходящим мимо нас, едва задевая наше внимание, элементам жизни большого города, вынуждают нас к той замкнутости, вследствие которой мы часто не знаем даже с виду своих многолетних соседей, замкнутости, которая нередко заставляет жителя маленького города считать нас холодными и бесчувственными. И действительно, если я не ошиба-

юсь, в глубине этой внешней замкнутости лежит не только безразличие, но и, – гораздо чаще, чем мы это сознаем, – некоторое отвращение, взаимная отчужденность и отдаленность, которые при первом более близком соприкосновении тотчас переходят в ненависть и борьбу. Весь внутренний строй таких людских отношений состоит из чрезвычайно различных ступеней симпатии, безразличия и отвращения самого краткого или самого длительного характера. Область безразличия при этом вовсе не так обширна, как это на первый взгляд кажется; деятельность нашей души отвечает более или менее определенным ощущениям на каждое почти впечатление, получаемое от другого человека, и только несознанность, скоротечность и быстрая смена этих ощущений приводит к видимому безразличию. В действительности последнее было бы нам также несвойственно, как невыносимо было бы расплывчатое постоянное обоюдное произвольное внушение. От обоих этих опасностей большого города нас охраняет антипатия, первичная стадия еще скрытого антагонизма практической жизни; она помогает создаться расстоянию между людьми и удалению их друг от друга, без чего жизнь в таких городах была бы невозможна; ее степень и ее разновидности, ритм ее зарождения и исчезновения, формы, которыми она удовлетворяется – все это создает вместе с связующими, в тесном смысле, мотивами нераздельное целое жизни большого города: то, что в последней сначала кажется разрушающим всякую общественность элементом, есть лишь один из самых элементарных факторов социального развития.

Но эта замкнутость с господствующим в ней скрытым отвращением есть опять-таки лишь форма или внешность гораздо более всеобщей духовной сущности большого города. Дело в том, что он доставляет индивиду такую личную свободу и в таких больших размахах, что к этому нельзя привести никакой аналогии из другой области. Это может быть вообще сведено к одной из весьма типичных тенденций развития общественной жизни, к одной из немногих тенденций, для которых можно найти приблизительно общую формулу. Первейшая стадия социальных образований, как указываемых историей, так и современных, следующая: относительно небольшой круг, резко ограничившийся от соседних, чужих или враждебных кругов, но зато теснее сомкнувшийся в самом себе; он представляет каждому отдельному члену только ограниченное поле для развития своих личных качеств и для свободной, под собственной ответственностью, деятельности. Таково начало политических и семейных групп, партий, религиозных общин; самосохранение очень юных обществ требует строгого ограничения и центростремительного единства и не может потому разрешить индивиду свободу и своеобразность внутреннего и внешнего развития. От этой стадии социальная эволюция расходится одновременно в две различные, хотя и со-

ответствующие друг другу, стороны. Постольку, поскольку группа растет, – численно, пространством, значением и жизненным содержанием, – постольку ослабевает ее непосредственное внутреннее единство, и резкость первоначального ограничения себя от других смягчается взаимными отношениями и связями; одновременно с этим индивид получает свободу деятельности в гораздо большей степени, чем ее давала первоначальная ревнивая замкнутость, и становится своеобразным и исключительным, к чему дает основание и что делает необходимым разделение труда в разросшейся группе. По этой формуле шло развитие государства и христианства, цехов и политических партий и бесчисленного множества разных других групп, хотя, конечно, особенная сила и условия значительно модифицировали общую схему. Но мне кажется, что ее можно заметить и в развитии индивидуальности в пределах городской жизни. Маленький город как древности, так и средних веков клал личности пределы, – ее передвижению и внешним сношениям, ее самостоятельности и внутренней дифференциации, – пределы, в которых современный человек задохнулся бы: житель большого города, переселившийся в маленький, и сейчас еще чувствует теснение. Чем меньше такой круг, составляющий нашу среду, чем теснее пределы отношений к другим, тем больше следит он за поведением, жизнью, мыслями индивида, тем скорее количественная или качественная своеобразность разрушила бы рамки целого. В этом отношении античный полис имел, по-видимому, вполне характер маленького города. Постоянная опасность со стороны врагов, ближних и дальних, вызвала тесное политическое и военное единение, надзор гражданина за гражданином, ревнивое отношение целого к личности, частная жизнь которой была совершенно подавлена и возмещалась ему, в лучшем случае, деспотизмом в собственном доме. Чрезвычайная подвижность и беспокойность, которая только и придавала своеобразные красочные переливы афинской жизни, объясняется, быть может, тем, что народ, состоящий из резко очерченных индивидуальностей, постоянно боролся против постоянного внешнего и внутреннего давления со стороны обезличивающего маленького города. Это вызывало всегда напряженную атмосферу, в которой слабейшие подавлялись, а сильные вызывались к страстной борьбе за самосохранение. Именно благодаря этому достигло расцвета в Афинах то, что следует, за неимением более точного выражения, назвать “общечеловеческим” в нашем духовном развитии. Ибо это и есть та связь, которую мы признаем действительным и историческим фактом: самые обширные и самые общие содержания и формы жизни теснейшим образом связаны с наиболее индивидуальным; и те и другие имеют свою общую первичную стадию развития и своего общего антагониста в тесных союзах и группах, которые из чувства самосохранения защищаются от более широкого и всеобщего вне и от свободной дея-

тельности и индивидуальности внутри. Подобно тому, как в пору феодализма “свободным” считался тот, кто подчинялся общегражданскому праву, т. е. праву больших социальных групп, а несвободным – тот, чьим правом были исключительно законы узкой феодальной группы, – подобно этому и сейчас житель большого города “свободен” (в духовном, утонченном смысле) сравнительно с мелочностью и предрассудками, связывающими жителя маленького города. В самом деле, независимость индивидуума, являющаяся результатом взаимной замкнутости и безразличия, составляющих условия духовной жизни наших широких кругов, нигде не чувствуется так сильно, как в тесной сутолоке больших городов, потому что физическая близость и скученность только подчеркивают духовную отдаленность. Ведь это, очевидно, только обратная сторона той же свободы, что при этом нигде не чувствуешь себя таким одиноким и покинутым, как именно среди общей давки больших городов. Здесь, как и вообще, отнюдь не необходимо, чтобы свобода человека отражалась в его душевной жизни ощущением благополучия. Если, как мы выяснили, большой город можно считать средоточием индивидуальной и социальной свободы, являющейся результатом всемирно-исторического процесса взаимодействия между расширением территории и ростом потребности в личной свободе, то это зависит не от одних только непосредственных наглядных признаков большого города, не от одной только обширности территории и не от одного только огромного числа его жителей; этому в значительной степени способствовало также то обстоятельство, что большие города постоянно были средоточием космополитизма. Рост богатства, которое, как известно, достигши известной высоты, начинает увеличиваться как бы само собой чрезвычайно быстрым темпом, может служить примером для роста кругозора хозяйственных, личных и духовных отношений в большом городе, для роста его духовного округа: все это за известными пределами растет в геометрической прогрессии. Всякое достигнутое им в его развитии расширение служит основанием для дальнейшего, не одинакового, но более значительного расширения; к каждой нити, выпряденной из процесса его развития, прирастают как бы сами собой новые нити, точь в точь как поземельная рента в городе растет сама собой от одного лишь развития обмена и сообщения. Тут именно количественность жизни непосредственно переходит в качественность, в характер. Сфера жизни маленького города обыкновенно замкнута в себе и ограничена собой. Для большого же города решающим является то обстоятельство, что его внутренняя жизнь волнообразно широко распространяется по государству и вне его. Пример города Веймара не противоречит этому: значение этого города было связано с проживанием в нем отдельных личностей, и оно исчезло вместе с ними; большой же город характеризуется полной независимостью даже от самых значительных отдельных лично-

стей, – оборотная сторона и оплата той независимости, которой пользуется в нем личность. Самое существенное значение большого города заключается в его функциональном значении за пределами его физических границ, и это его влияние отдается обратно и делает жизнь большого города значительной, важной и ответственной. Как человек не исчерпан пределами его тела или области, которую он непосредственно заполняет своей деятельностью, но лишь суммой влияния, которое он оказывает во времени и в пространстве, – так и город равен совокупности оказанного им за его ближайшими пределами влияния. Это только и есть его настоящий объем, в котором выражается его бытие. Это служит уже указанием на то, что индивидуальная свобода, являющаяся логическим и историческим дополнением громадного объема индивидуального бытия должна быть понята не только отрицательно, в смысле одной только свободы деятельности и отказа от предрассудков и филистерства; для нее существенно то, что самобытность и оригинальность, которая в конце концов свойственна так или иначе всякому, могла выразиться в условиях данной жизни. Что мы следуем законам собственной природы, – а это ведь и есть свобода, – это станет для нас и других вполне ясным и убедительным только тогда, когда и внешнее проявление этой природы будет отличаться от внешнего проявления природы других; одно то, что нас нельзя смешать ни с кем другим, доказывает, что формы нашего существования не навязаны нам никем другим. Города – прежде всего центры наибольшего развития разделения труда; в этом они порождают такие крайности, как доходную профессию “четырнадцатого” в Париже: это лица, которые в обеденное время готовы явиться в соответственном платье всюду, где за обедом собралось тринадцать человек; их можно разыскать по вывеске над их дверью. Соответственно увеличению своих размеров, город представляет все больше условий для разделения труда: он создает круг, который вследствие своих размеров способен вместить огромную массу самого разнообразного труда, тогда как одновременное скопление людей и их борьба за покупателя вынуждают отдельную личность к специализации труда, при которой она труднее может быть вытеснена другой. Решающим здесь является то, что городская жизнь превратила борьбу с природой за пропитание в борьбу за человека, что выгода, за которую борются, получается не от природы, а от человека. Ибо тут дело не сводится к одной только что указанной специализации, но к чему-то более глубокому: продавец должен всегда стремиться вызвать в клиентах новые и особенные потребности. Необходимость специализировать работу, чтобы найти еще неисчерпанный источник дохода, не легко замещаемый труд, влияет на дифференциацию, уточненность, большее богатство потребностей публики, что, с своей

стороны, должно в ее среде привести к очевидному увеличению личных особенностей.

А это ведет к духовной, в тесном смысле слова, индивидуализации душевных качеств, и в этом направлении влияет, соответственно своим размерам, и город. Можно назвать тут же целый ряд факторов. Прежде всего – трудность приобрести значение при огромном масштабе жизни больших городов. Когда количественное увеличение его значения и его энергии доведены до высшего предела, – тогда начинают обращаться к качественным особенностям, чтобы таким образом путем возбуждения впечатлений разницы, привлечь как-нибудь на свою сторону внимание социального круга; в конце концов это приводит к умышленным чудачествам, к специфическим для большого города экстравагантностям, самообособлению, капризам, претенциозности, смысл чего заключается уже не в содержании того или другого поведения, а только в его форме: в том, чтобы быть непохожим на других, чтобы выдвинуться и тем стать заметным. Для многих это, впрочем, единственное средство, благодаря вниманию других, самому начать ценить себя и сознавать, что занимаешь некоторое место. В этом смысле оказывает влияние один незаметный, но в сумме своего действия заметно проявляющийся момент: краткость и редкость встреч друг с другом сравнительно со сношениями в маленьких городах. Это обстоятельство вызывает старание выказать себя резче, полнее, возможно характернее, в гораздо большей степени, чем там, где ясное представление о личности дают уже частые и долгие встречи.

Самой глубокой, однако, причиной влияния именно больших городов на наибольшую индивидуализацию личности – безразлично, всегда ли это по праву и всегда ли с успехом – кажется мне следующее. Развитие современной культуры характеризуется перевесом того, что можно было бы назвать объективным духом, над духом субъективным; это значит: в языке и праве, в технике и искусстве, в науке и предметах домашнего обихода заключен дух, за ежедневным ростом которого субъект поспевает далеко не вполне, а часто отстает от него. Если мы обратим внимание хотя бы на огромную культуру, воплотившуюся за 100 последних лет, в предметах и в познании, в институтах и комфорте, и сравним ее с культурными успехами, сделанными в тот же промежуток времени индивидами, – хотя бы только высшего порядка, – разница между ростом того и другого окажется ужасающей; в некоторых пунктах можно будет отметить даже регресс культуры у индивидов: в духовном отношении, относительно утонченности (*Zartheit*), идеализма. Такая разница является главным образом результатом увеличивающего разделения труда, потому что последнее требует от личности все более односторонней работы, что при высшем своем развитии очень часто убивает личность как целое. Во всяком случае личность отстает все дальше и

дальше от преобладающей объективной культуры. На практике и в неясном чувствовании индивид, быть может, сильнее, чем им это сознается, низведен до *quantite negligeeable*, стал пылинкой перед огромной организацией предметов и сил, которые постепенно выманивают из его рук весь прогресс, все духовные и материальные ценности. Переводят их из формы субъективной жизни в чисто объективную. Нужно еще только указать на то, что большие города являются главной ареной этой, перерастающей все личное, культуры. Здесь в зданиях и учебных заведениях, в чудесах и комфорте техники, в формах общественной жизни и внешних государственных институтах сказывается такая подавляющая масса кристаллизованного, обезличенного духа, что перед ним личность, можно сказать, совсем бессильна. Жизнь для нее становится с одной стороны бесконечно легкой, так как ей со всех сторон напрашиваются возбуждения и интересы, все для заполнения времени и мыслей, и это постоянно держит ее точно в потоке, где пловцу едва нужно делать кое-какие движения. Но, с другой стороны, жизнь индивида слагается ведь все более и более из такого безличного содержания и материала, которые стремятся подавить специфически-личную окраску и оригинальность; так что, для того, чтобы это личное спаслось, необходимы величайшая своеобразность и особенность. Они должны быть даже преувеличенными для того, чтобы могли быть услышаны. Атрофия индивидуальной культуры, вследствие гипертрофии объективной, составляет причину той страшной ненависти, которую питали к большому городу проповедники крайнего индивидуализма, главным образом, Ницше; но это была также причина того, почему последние так страстно любимы именно в больших городах, почему именно жителю большого города они кажутся вестниками и освободителями его неудовлетворенной тоски.

Если обратиться к вопросу об историческом месте обеих этих форм индивидуализма, которые создались из количественных отношений большого города: индивидуальной независимости и выработки личных особенностей, – то обнаружится совершенно новое значение большого города в общей истории духовного развития. Восемнадцатый век застал человека насильно связанным потерявшими всякий смысл цепями политического, аграрного, сословного и религиозного характера, – стеснениями, навязавшими индивиду неестественные условия и давно ставшие несправедливостью формы неравенства. Среди этого положения раздался призыв к свободе и равенству, – выражение веры в полную свободу деятельности индивида в области социальных и духовных отношений. Она должна была немедленно проявить общие всем благородные задатки, которые такими были заложены в каждом человеке природой и только извращены обществом и историей. Рядом с этим идеалом либерализма, в XIX веке вырос другой, под влиянием, отчасти,

Гете и романтики, отчасти под влиянием экономического разделения труда освобожденные от исторических цепей индивиды захотели теперь отличаться друг от друга. Уже не “общечеловеческое” в личности, а, наоборот, ее качественные особенности и своеобразность определяют теперь ее значение. В борьбе между этими двумя родами определения роли субъекта в обществе и проходит вся внешняя и внутренняя история нашего времени. Давать место для спора и попыток к слиянию обоих есть функция большого города, так как его своеобразные условия дают, как мы нашли, возможность и повод для развития обоих. Они приобретают этим совершенно особенное, чрезвычайно значительное положение в ходе развития душевной жизни, они становятся одними из тех крупных исторических образований, в которых на равных правах соединялись и развивались противоположные, объемлющие жизнь, течения. Но этим, – все равно, относимся ли мы с симпатией или антипатией к отдельным явлениям этого рода, – большой город выходит из той сферы, по отношению к которой мы обладаем правами судьи. Так как это право с начала до конца принадлежит истории, клеточку которой мы в проходящем бытии составляем, то наша задача не обвинять и не оправдывать, но понимать.

МАКС ВЕБЕР

1864–1920

Наука как призвание и профессия¹

В настоящее время отношение к научному производству как профессии обусловлено, прежде всего, тем, что наука вступила в такую стадию специализации, какой не знали прежде, и что это положение сохранится и впредь. Не только внешне, но и внутренне дело обстоит таким образом, что отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершенное только при условии строжайшей специализации. Всякий раз, когда исследование вторгается в соседнюю область, как это порой у нас бывает – у социологов такое вторжение происходит постоянно, притом по необходимости, – у исследователя возникает смиренное сознание, что его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса, которые тому при его специальной точке зрения не так легко придут на ум, но что его собственное исследование неизбежно должно оставаться в высшей степени несовершенным. Только благодаря строгой специализации человеку, работающему в науке, может быть, один-единственный раз в

¹ Приводится по изданию: Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.

жизни дано ощутить во всей полноте, что вот ему удалось нечто такое, что останется надолго. Действительно, завершенная и дельная работа – в наши дни всегда специальная работа. И поэтому кто не способен однажды надеть себе, так сказать, шоры на глаза и проникнуться мыслью, что вся «его судьба зависит от того, правильно ли он делает это вот предположение в этом месте рукописи, тот пусть не касается науки. Он никогда не испытает того, что называют увлечением наукой. Без странного упоения, вызывающего улыбку у всякого постороннего человека, без страсти и убежденности в том, что «должны были пройти тысячелетия, прежде чем появился ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут», удастся ли тебе твоя догадка, – без этого человек не имеет призвания к науке, и пусть он занимается чем-нибудь другим. Ибо для человека не имеет никакой цены то, что он не может делать со страстью.

Однако даже при наличии страсти, какой бы глубокой и подлинной она ни была, еще долго можно не получать результатов. Правда, страсть является предварительным условием самого главного – «вдохновения». Сегодня среди молодежи очень распространено представление, что наука стала чем-то вроде арифметической задачи, что она создается в лабораториях или с помощью статистических карточек одним только холодным рассудком, а не всей «душой», так же как «на фабрике». При этом прежде всего следует заметить, что рассуждающие подобным образом по большей части не знают ни того, что происходит на фабрике, ни того, что делают в лаборатории. И там и здесь человеку нужна идея, и притом идея верная, и только благодаря этому условию он сможет сделать нечто полноценное. Но ведь ничего не приходит в голову .по желанию. Одним холодным расчетом ничего не достигнешь. Конечно, расчет тоже составляет необходимое предварительное условие. Так, например, каждый социолог должен быть готов к тому, что ему и на старости лет, может быть, придется месяцами перебирать в голове десятки тысяч совершенно тривиальных арифметических задач. Попытка же полностью переложить решение задачи на механическую подсобную силу не проходит безнаказанно: конечный результат часто оказывается мизерным. Но если у исследователя не возникает вполне определенных идей о направлении его расчетов, а во время расчетов – о значении отдельных результатов, то не получится даже и этого мизерного итога. Идея подготавливается только на основе упорного труда. Разумеется, не всегда. Идея дилетанта с научной точки зрения может иметь точно такое же или даже большее значение, чем открытие специалиста. Как раз дилетантам мы обязаны многими нашими лучшими постановками проблем и многими познаниями. Дилетант отличается от специалиста, как сказал Гельмгольц о Роберте Майере, только тем, что ему не хватает надежности рабочего метода, и поэтому он большей частью не в состоянии проверить значение внезапно возникшей догадки, оценить ее и провести в жизнь. Внезапная догадка не заменяет труда. И с другой стороны, труд не может заменить или при-

нудительно вызвать к жизни такую догадку, так же как этого не может сделать страсть. Только оба указанных момента – и именно оба вместе – ведут за собой догадку. Но догадка появляется тогда, когда это угодно ей, а не когда это угодно нам. И в самом деле, лучшие идеи, как показывает Иеринг, приходят на ум, когда раскуриваешь сигару на диване, или – как с естественнонаучной точностью рассказывает о себе Гельм-гольд – во время прогулки по улице, слегка поднимающейся в гору, или в какой-либо другой подобной ситуации, но, во всяком случае, тогда, когда их не ждешь, а не во время размышлений и поисков за письменным столом. Но конечно же, догадки не пришли бы в голову, если бы этому не предшествовали именно размышления за письменным столом и страстное вопрошание.

Научный работник должен примириться также с тем риском, которым сопровождается всякая научная работа: придет «вдохновение» или не придет? Можно быть превосходным работником и ни разу не сделать собственного важного открытия. Однако было бы заблуждением полагать, что только в науке дело обстоит подобным образом и что, например, в конторе все происходит иначе, чем в лаборатории. Коммерсанту или крупному промышленнику без «коммерческой фантазии», то есть без выдумки – гениальной выдумки, – лучше было бы оставаться приказчиком или техническим чиновником; он никогда не создаст организационных нововведений. Вдохновение отнюдь не играет в науке, как это представляет себе ученое чванство, большей роли, чем в практической жизни, где действует современный предприниматель. И с другой стороны, – чего тоже часто не признают – оно играет здесь не меньшую роль, чем в искусстве. Это ведь сугубо детское представление, что математик приходит к какому-либо научно ценному результату, работая за письменным столом с помощью линейки или других механических средств: математическая фантазия, например Вейерштрасса, по смыслу и результату, конечно, совсем иная, чем фантазия художника, то есть качественно от нее отличается, но психологический процесс здесь один и тот же. Обоих отличает упоение (в смысле платоновского «экстаза») и «вдохновение».

Есть ли у кого-то научное вдохновение, – зависит от скрытых от нас судеб, а кроме того, от «дара». Эта несомненная истина сыграла не последнюю роль в возникновении именно у молодежи – что вполне понятно – очень популярной установки служить некоторым идолам; их культ, как мы видим, широко практикуется сегодня на всех перекрестках и во всех журналах. Эти идолы – «личность» и «переживание». Они тесно связаны: господствует представление, что последнее создает первую и составляет ее принадлежность. Люди мучительно заставляют себя «переживать», ибо «переживание» неотъемлемо от образа жизни, подобающего личности, а в случае неудачи нужно по крайней мере делать вид, что у тебя есть этот небесный дар. Раньше такое переживание называлось «чувством» (sensation).

Да и о том, что такое «личность», тогда имели, я полагаю, точное представление [...].

«Личностью» в научной сфере является только тот, кто служит лишь одному делу. И это касается не только области науки. Мы не знаем ни одного большого художника, который делал бы что-либо другое, кроме как служил делу, и только ему. Ведь даже личности такого ранга, как Гёте, если говорить о его искусстве, нанесло ущерб то обстоятельство, что он посмел превратить в творение искусства свою «жизнь». Пусть даже последнее утверждение покажется сомнительным – во всяком случае, нужно быть Гёте, чтобы позволить себе подобное, и каждый по крайней мере согласится, что даже и такому художнику, как Гёте, рождающемуся раз в тысячелетие, приходилось за это расплачиваться. Точно так же обстоит дело в политике. Однако сегодня мы не будем об этом говорить. Но в науке совершенно определенно не является «личностью» тот, кто сам выходит на сцену как импресарио того дела, которому он должен был бы посвятить себя, кто хочет узаконить себя через «переживание» и спрашивает: как доказать, что я не только специалист, как показать, что я – по форме или по существу – говорю такое, чего еще никто не сказал так, как я, – явление, ставшее сегодня массовым, делающее все ничтожно мелким, унижающее того, кто задает подобный вопрос, не будучи в силах подняться до высоты и достоинства дела, которому он должен был бы служить и, значит, быть преданным только своей задаче. Так что и здесь нет отличия от художника.

Однако хотя предварительные условия нашей работы характерны и для искусства, судьба ее глубоко отлична от судьбы художественного творчества. Научная работа вплетена в движение прогресса. Напротив, в области искусства в этом смысле не существует никакого прогресса. Неверно думать, что произведение искусства какой-либо эпохи, разработавшее новые технические средства или, например, законы перспективы, благодаря этому стоит выше в чисто художественном отношении, чем произведение искусства, абсолютно лишённое всех перечисленных средств и законов, если только оно было создано в соответствии с материалом и формой, то есть если его предмет был выбран и оформлен по всем правилам искусства без применения позднее появившихся средств и условий. Совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет: отдельный индивид лично для себя может по-разному оценивать его значение, но никто никогда не сможет сказать о художественно совершенном произведении, что его «превзошло» другое произведение, в равной степени совершенное.

Напротив, каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20, 40 лет. Такова судьба, более того, таков смысл научной работы, которому она подчинена и которому служит, и это как раз составляет ее специфическое отличие от всех остальных элементов культуры; всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые «вропро-

сы», оно по своему существу желает быть превзойденным. С этим должен смириться каждый, кто хочет служить науке. Научные работы могут, конечно, долго сохранять свое значение, доставляя «наслаждение» своими художественными качествами или оставаясь средством обучения научной работе. Но быть превзойденными в научном отношении – не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность.

И тем самым мы приходим к проблеме смысла науки. Ибо отнюдь само собой не разумеется, что нечто, подчиненное такого рода закону, само по себе осмысленно и разумно. Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? Прежде всего возникает ответ: ради чисто практических, в более широком смысле слова – технических целей, чтобы ориентировать наше практическое действие в соответствии с теми ожиданиями, которые подсказывает нам научный опыт. Хорошо. Но это имеет какой-то смысл только для практика. А какова же внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать ученым? Он утверждает, что заниматься наукой «ради нее самой», а не только ради тех практических и технических достижений, которые могут улучшить питание, одежду, освещение, управление. Но что же осмысленное надеется осуществить ученый своими творениями, которым заранее предопределено устареть, какой, следовательно, смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство? Для ответа на данный вопрос надо принять во внимание несколько общих соображений.

Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию.

Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляющаяся посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас, сидящих здесь в зале, лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или готтентот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение – этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия. Хотя мы тратим деньги, держу пари, что даже из присутствующих в зале коллег каждый из специалистов по политической экономии, если таковые здесь есть, вероятно, по-своему ответит на вопрос: как получается, что за деньги можно что-нибудь купить? Дикарь знает, каким образом он

обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация.

Но процесс расколдовывания, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще «прогресс», в котором принимает участие и наука – в качестве звена и движущей силы, – имеют ли они смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы? Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет. Ответ Льва Толстого таков: для культурного человека – «нет». И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умиравший человек не достигнет вершины – эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать, для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть – событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая – ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его творчества.

Как тут быть? Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так чтобы служение прогрессу

могло стать призванием, действительно имеющим некоторый смысл? Такой вопрос следует поставить. Однако он уже будет не только вопросом о том, что означает наука как профессия и призвание для человека, посвятившего ей себя. Это и другой вопрос: каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки разительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги «Государства», – образ людей, прикованных к пещере, чьи лица обращены к ее стене, а источник света находится позади них, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену, и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удастся освободиться от цепей, он оборачивается и видит солнце. Слепленный, этот человек ошупью находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие считают его безумным. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься к людям в пещеру и вывести их к свету. Этот человек – философ, а солнце – истина науки, которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Кто сегодня так относится к науке? Сегодня как раз у молодежи появилось скорее противоположное чувство, а именно что мыслительные построения науки представляют собой лишнее реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. И напротив, здесь, в жизни, в том, что для Платона было игрой теней на стенах пещеры, бьется пульс реальной действительности, все остальное лишь безжизненные, отвлеченные тени, и ничего больше.

Как совершилось такое превращение? Страстное воодушевление Платона в «Государстве» объясняется в конечном счете тем, что в его время впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания – понятия. Во всем своем значении оно было открыто Сократом. И не им одним. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля. Но нигде нет осознания значения этого открытия, кроме как в Греции. Здесь, видимо, впервые в руках людей оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, откуда для него нет выхода, пока он не признает: или он ничего не знает, или это – именно вот это, и ничто иное, – есть истина, вечная, непреходящая в отличие от действий и поступков слепых людей. Это было необычайное переживание, открывшееся ученикам Сократа. Из него, казалось, вытекало следствие: стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и тому подобного, как будет постигнуто также их истинное бытие. А это опять-таки, казалось, открывало путь к тому, чтобы научиться самому и научить других, как человеку надлежит поступать в жизни, прежде всего в

качестве гражданина государства. Ибо для греков, мысливших исключительно политически, от данного вопроса зависело все. Здесь и кроется причина их занятий наукой.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй великий инструмент научной работы, детище эпохи Возрождения – рациональный эксперимент как средство надежно контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии в аскетической технике йогов; в Древней Греции существовал математический эксперимент, связанный с военной техникой, в средние века эксперимент применялся в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового – заслуга Возрождения. Великими новаторами были пионеры в области искусства: Леонардо да Винчи и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их разработкой темпераций клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку, прежде всего благодаря Галилею, а в теорию – благодаря Бэкону; затем его переняли отдельные точные науки в университетах Европы, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни – в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи.

А сегодня? «Наука как путь к природе» – для молодежи это звучит кощунством. Наоборот, необходимо освобождение от научного интеллектуализма, чтобы вернуться к собственной природе и тем самым к природе вообще! Может быть, как путь к искусству? Такое предположение ниже всякой критики.

Но в эпоху возникновения точного естествознания от науки ожидали еще большего. Если вы вспомните высказывание Сваммердама: «Я докажу вам существование божественного провидения, анатомируя вошь», то вы увидите, что собственной задачей научной деятельности, находившейся под косвенным влиянием протестантизма и пуританства, считали открытие пути к Богу. В то время его больше не находили у философов с их понятиями и дедукциями; что Бога невозможно найти на том пути, на котором его искало средневековье, – в этом была убеждена вся пиетистская теология того времени, и прежде всего Шпенер. Бог сокрыт, его пути – не наши пути, его мысли – не наши мысли. Но в точных естественных науках, где творения Бога физически осязаемы, были надежды напасть на след его намерений относительно мира.

А сегодня? Кто сегодня, кроме некоторых «взрослых» детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого «смысла», если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует нечто такое, как «смысл» мира! И уж тем более нелепо рассматривать ее, эту особенно чуждую Богу силу, как путь «к Богу». А что она именно такова – в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признается он себе в том или нет. Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным – такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной или стремящейся обрести религиозное переживание молодежи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приходит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил. Наконец, тот факт, что науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше по адресу «последних людей, которые изобрели счастье». Кто верит в это, кроме некоторых «взрослых» детей на кафедрах или в редакторских кабинетах?

В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как «путь к истинному бытию», «путь к истинному искусству», «путь к истинной природе», «путь к истинному Богу», «путь к истинному счастью»? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: она лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы: «Что нам делать?», «Как нам жить?». А тот факт, что она не дает ответа на данные вопросы, совершенно неоспорим. Проблема лишь в том, в каком смысле она не дает «никакого» ответа. Может быть, вместо этого она в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос?

Сегодня часто говорят о «беспредпосылочной» науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе всегда предпосылается определенная значимость правил логики и методики – этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается указанных предпосылок, то они, по крайней мере с точки зрения нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпо-

сылка сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки.

Различной является, далее, связь научной работы с ее предпосылками: она зависит от структуры науки. Естественные науки, например физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что высшие законы космических явлений, конструируемые наукой, стоят того, чтобы их знать. Не только потому, что с помощью такого знания можно достигнуть технических успехов, но и «ради него самого» – если наука есть «призвание». Сама эта предпосылка недоказуема. И точно так же недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывают естественные науки, имеет ли он какой-нибудь «смысл» и есть ли смысл существовать в таком мире. Об этом вопрос не ставится.

Или возьмите такое высокоразвитое в научном отношении практическое искусство, как современная медицина. Всеобщая «предпосылка» медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых жизнь больного утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания его жизни, утратившей свою ценность (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать смерти такого больного, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает. Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, если мы хотим технически овладеть жизнью. Но хотим, ли мы этого и должны ли мы это делать и имеет ли это в конечном счете какой-нибудь смысл – подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей.

Или возьмите такую дисциплину, как искусствоведение. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко укоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, должны ли существовать произведения искусства.

Или возьмите юриспруденцию. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного конвенционально данны-

ми схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. Должно ли существовать право и должны ли быть установленными именно эти правила – на такие вопросы юриспруденция не отвечает. Она только может указать: если хотят определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления – подходящее средство его достижения.

Или возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения. Они предполагают уверенность, что участие таким путем в сообществе «культурных людей» представляет интерес.

Но что это на самом деле так, они не в состоянии никому «научно» доказать, а то, что они принимают данный факт как предпосылку, еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. Это и в самом деле отнюдь не разумеется само собой.

Будем говорить о наиболее близких мне дисциплинах – социологии, истории, политэкономии и теории государства, а также о тех видах философии культуры, которые ставят своей целью истолкование перечисленных дисциплин. Есть такое мнение – и я его поддерживаю, – что политике не место в аудитории. Студенты в аудитории не должны заниматься политикой. Если бы, например, в аудитории моего прежнего коллеги Дитриха Шефера в Берлине пацифистски настроенные студенты стали окружать кафедру и поднимать шум, то я счел бы такое поведение столь же примитивным явлением, как и то, что делали антипацифистски настроенные студенты в аудитории профессора Фёрстера, воззрения которого я совсем не разделяю.

Впрочем, политикой не должен заниматься в аудитории и преподаватель. И прежде всего в том случае, если он исследует сферу политики как ученый. Ибо практически – политическая установка и научный анализ политических образований и партийной позиции – это разные вещи. Когда говорят о демократии в народном собрании, то из своей личной позиции не делают никакой тайны: ясно выразить свою позицию – здесь неприятная обязанность и долг. – Слова, которые при этом употребляются, выступают в таком случае не как средство научного анализа, а как средство завербовать политических сторонников. Они здесь – не лемехи для взрыхления почвы созерцательного мышления, а мечи, направленные против противников, средство борьбы. Напротив, на лекции или в аудитории было бы преступлением пользоваться словами подобным образом. Здесь следует, если, например, речь идет о «демократии», представить ее различные формы, проанализировать, как они функционируют, установить, какие послед-

ствия для жизненных отношений имеет та или иная из них, затем противопоставить им другие, недемократические формы политического порядка и по возможности стремиться к тому, чтобы слушатель нашел такой пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со своими высшими идеалами. Но подлинный наставник будет очень остерегаться навязывать с кафедры ту или иную позицию слушателю, будь то откровенно или путем внушения, потому что, конечно, самый нечестный способ – когда «заставляют говорить факты».

Почему, собственно, мы не должны этого делать? Я допускаю, что некоторые весьма уважаемые коллеги придерживаются того мнения, что такое самоограничение вообще невозможно, а если бы оно и было возможно, то избегать всего этого было бы просто капризом. Конечно, никому нельзя научно доказать, в чем состоит его обязанность как академического преподавателя. Можно только требовать от него интеллектуальной честности – осознания того, что установление фактов, установление математического или логического положения вещей или внутренней структуры культурного достояния, с одной стороны, а с другой – ответ на вопрос о ценности культуры и ее отдельных образований и соответственно ответ на вопрос о том, как следует действовать в рамках культурной общности и политических союзов, – две совершенно разные проблемы.

Если он после этого спросит, почему он не должен обсуждать обе названные проблемы в аудитории, то ему следует ответить: пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: «Иди на улицу и говори открыто». Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он – говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателей и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой, пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям – в чем состоит задача преподавателя, – а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды.

Конечно, возможен такой случай, когда человеку не удастся полностью исключить свои субъективные пристрастия. Тогда он подвергается острейшей критике на форуме своей собственной совести. Но данный случай ничего еще не доказывает, ибо возможны и другие, чисто фактические ошибки, и все-таки они не являются свидетельством против долга – искать истину. Я отвергаю субъективное пристрастие именно в чисто научных интересах. Я готов найти в работах наших историков доказательство того, что там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, уже нет места полному пониманию фактов. Но это выходит за рамки сегодняшней темы и требует длительного обсуждения.

Я спрашиваю только об одном: как может, с одной стороны, верующий католик, с другой – масон, слушая лекцию о формах церкви и государ-

ства, как могут они когда-либо сойтись в своих оценках данных вещей? Это исключено. И тем не менее у академического преподавателя должно быть желание принести пользу своими знаниями и своим методом и тому и другому. Такое требование он должен поставить перед собой. Вы справедливо возразите: верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок. Конечно! Однако отличие науки от веры заключается в следующем: «беспредпосылочная» в смысле свободы от всяких религиозных стеснений наука в действительности не признает «чуда» и «откровения», в противном случае она не была бы верна своим собственным «предпосылкам». Верующий признает и чудо и откровение. И такая «беспредпосылочная» наука требует от него только одного, не менее, но и не более: признать, что, если ход событий объяснять без допущения сверхъестественного вмешательства, исключаемого эмпирическим объяснением в качестве причинного момента, данный ход событий должен быть объяснен именно так, как это стремится сделать наука. Но это он может признать, не изменяя своей вере.

Однако имеют ли научные достижения какой-нибудь смысл для того, кому факты как таковые безразличны, а важна только практическая позиция? Пожалуй, все же имеют.

Для начала хотя бы такой аргумент. Если преподаватель способный, то его первая задача состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать неудобные факты, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю, в этом случае академический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем только интеллектуальный акт, – я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение «нравственный акт», хотя последнее, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простого и само собой разумеющегося дела.

До сих пор я говорил только о практических основаниях, в силу которых следует избегать навязывания личной позиции. Но это еще не все. Невозможность «научного» оправдания практической позиции – Кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее намеченной цели, – вытекает из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль – его философию в целом я не похвалю, но здесь он был прав – как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму. Сказано напрямик и звучит парадоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно потому и постольку, поскольку не прекрасно. Мы найдем тому примеры в

53-й главе Исаяи и в 21-м псалме. Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в «Цветях зла» – так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро.

Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного истинной пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не «наука». Следует только понять, что представляет собой божественное для одного и что – для другого или как оно выступает в одном и в другом порядке. Но тем самым кончается обсуждение профессором предмета в аудитории – последнее, разумеется, не означает, что вместе с тем кончается сама эта серьезнейшая жизненная проблема. Однако здесь слово уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами. Какой человек откажется «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например заповедь «непротивления злу» или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая – от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни.

Величественный рационализм методически-этического образа жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низложил это многобожие в пользу «Единого на потребу», а затем перед лицом реальностей внешней и внутренней жизни вынужден был ввести релятивизм и пойти на те компромиссы, которые нам всем известны из истории христианства.

Но сегодня это стало религиозными «буднями». Многочисленные древние боги, лишённые своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу. Но что так трудно современному человеку и труднее всего молодому поколению, так это быть ровным с этими буднями. «Всякая погоня за «переживаниями» вырастает

из данной слабости. Ибо не иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, судьбы времени, и есть слабость.

Однако судьба нашей культуры состоит в том, что мы все отчетливее снова сознаем ее, тогда как в течение тысячелетия, проникнутые величественным пафосом христианской этики, мы не замечали этих сил. Но довольно обсуждать вопросы, уводящие нас слишком далеко. Все же среди части нашей молодежи, той части, которая на все это ответила бы: «Да, но мы же идем на лекцию, чтобы пережить нечто большее, чем только анализ и констатацию фактов», ходячим является заблуждение, заставляющее искать в профессоре не то, что она видит перед собой: вождя, а не учителя. Однако мы поставлены на кафедру только как учителя. Это две разные вещи, в чем можно легко убедиться. В Америке такие вещи часто можно видеть в их грубой первобытности. Американский мальчик учится несравненно меньше европейского. Несмотря на невероятно большое число экзаменов, он по самому духу своей учебной жизни еще не стал тем абсолютным «человеком экзамена», как мальчик-немец. Ибо бюрократия, которой нужен диплом, фиксирующий результаты экзамена и служащий входным билетом в мир человеческой карьеры, там еще только зарождается. Молодой американец не испытывает почтения ни перед чем и ни перед кем: ни перед традицией, ни перед службой, он уважает только собственную личную заслугу – вот это американец и называет «демократией». Как бы искаженно ни выступала реальность по отношению к такому идейному содержанию, идейное содержание именно таково, и об этом здесь идет речь. О своем учителе американский юноша имеет вполне определенное представление: за деньги моего отца он продает мне свои знания и методические принципы точно так же, как торговка овощами продает моей матери капусту. И точка. Впрочем, если учитель, например, футболист, то в этой области он выступает в качестве вождя. Но если он таковым (или чем-то подобным в другом виде спорта) не является, то он только учитель и ничего больше, и молодому американцу никогда не придет в голову покупать у него «мировоззрение» или правила, которыми следует руководствоваться в жизни. Конечно, в такой грубой форме мы это отвергаем. Но разве именно в таком, намеренно заостренном мною способе чувствования не содержится зерно истины?

Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качества вождя, и не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по меньшей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль «вождей», указывающих, как надо жить. Ведь ценность человека не зависит от того, обладает ли он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае, не те качества делают человека отличным ученым и академическим преподавателем, которые превращают его в вождя в сфере практической жизни или, специальнее, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то мы имеем дело с чистой случайностью, и очень опасно, если каждый, кто занимает

кафедру, чувствует себя вынужденным притязать на обладание таковым. Еще опаснее, если всякий академический преподаватель задумает выступать в аудитории в роли вождя. Ибо те, кто считает себя наиболее способным в этом отношении, часто как раз наименее способны, а главное – ситуация на кафедре не представляет никаких возможностей доказать, способны они или нет. Профессор, чувствующий себя призванным быть руководителем юношества и пользующийся у него доверием, в личном общении с молодыми людьми может быть своим человеком. И если он чувствует себя призванным включиться в борьбу мировоззрений и партийных убеждений, то он может это делать вне учебной аудитории, на жизненной сцене: в печати, на собраниях, в кружке – где только ему угодно. Но было бы слишком удобно демонстрировать свое призвание там, где присутствуют – в том числе, возможно, инакомыслящие – вынуждены молчать.

Наконец, вы можете спросить: если все это так, то что же собственно позитивного дает наука для практической и личной «жизни»? И тем самым мы снова стоим перед проблемой «призвания» в науке. Во-первых, наука прежде всего разрабатывает, конечно, технику овладения жизнью – как внешними вещами, так и поступками людей – путем расчета. Однако это на уровне торговли овощами, скажете вы. Я целиком с вами согласен. Во-вторых, наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними, чего обычно не делает торговка овощами. Вы, может быть, скажете: ну, наука не овощи, но это тоже не более как средство приобретения овощей. Хорошо, оставим сегодня данный вопрос открытым. Но на этом дело науки, к счастью, еще не кончается; мы в состоянии содействовать вам в чем-то третьем, а именно в обретении ясности. Разумеется, при условии, что она есть у нас самих.

Насколько это так, мы можем вам пояснить. По отношению к проблеме ценности, о которой каждый раз идет речь, можно занять практически разные позиции – для простоты я предлагаю вам взять в качестве примера социальные явления. Если занимают определенную позицию, то в соответствии с опытом науки следует применить соответствующие средства, чтобы практически провести в жизнь данную позицию. Эти средства, возможно, уже сами по себе таковы, что вы считаете необходимым их отвергнуть. В таком случае нужно выбирать между целью и неизбежными средствами ее достижения. «Освящает» цель эти средства или нет? Учитель должен показать вам необходимость такого выбора. Большого он не может – пока остается учителем, а не становится демагогом. Он может вам, конечно, сказать: если вы хотите достигнуть такой-то цели, то вы должны принять также и соответствующие следствия, которые, как показывает опыт, влечет за собой деятельность по достижению намеченной вами цели.

Все эти проблемы могут возникнуть и у каждого техника, ведь он тоже часто должен выбирать по принципу меньшего зла или относительно лучшего варианта. Для него важно, чтобы было дано одно главное – цель. Но

именно она, поскольку речь идет о действительно «последних» проблемах, нам не дана. И тем самым мы подошли к последнему акту, который наука как таковая должна осуществить ради достижения ясности, и одновременно мы подошли к границам самой науки.

Мы можем и должны вам сказать: такие-то практические установки с внутренней последовательностью и, следовательно, честностью можно вывести – в соответствии с их духом – из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других – нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов. Ибо если вы остаетесь верными себе, то вы необходимо приходите к определенным последним внутренним следствиям. Это можно сделать по крайней мере в принципе. Выявить связь последних установок с их следствиями – задача философии как социальной дисциплины и как философской базы отдельных наук. Мы можем, если понимаем свое дело (что здесь должно предполагаться), заставить индивида – или по крайней мере помочь ему – дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности. Такая задача мне представляется отнюдь немаловажной, даже для чисто личной жизни. Если какому-нибудь учителю это удастся, то я бы сказал, что он служит «нравственным» силам, поскольку вносит ясность; что он тем лучше выполняет свою задачу, чем добросовестнее будет избегать внушать своим слушателям свою позицию, свою точку зрения.

То, что я вам здесь излагаю, вытекает, конечно, из главного положения, а именно из того, что жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, знает (если не прибегать к образу) только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними выбирать. Заслуживает ли наука при таких условиях того, чтобы стать чьим-то «призванием», и есть ли у нее самой какое-либо объективное ценное «призвание» – это опять-таки ценностное утверждение, которое невозможно обсуждать в аудитории, ибо утвердительный ответ на данный вопрос является предпосылкой занятий в аудитории. Я лично решаю вопрос утвердительно уже моей собственной работой. И утвердительный ответ на него является также предпосылкой той точки зрения, разделяя которую – как это делает сейчас или по большей части притворяется, что делает, молодежь, – ненавидят интеллектуализм как злейшего дьявола. Ибо тут справедливы слова: «Дьявол стар – состарьтесь, чтобы понять его». Данное возражение надо понимать не буквально, а в том смысле, что, желая покончить с этим дьяволом, надо не обращаться в бегство при виде его, как обычно предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и его границы.

Сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а

вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе.

И если в нас вновь заговорит Толстой и спросит: «Если не наука, то кто ответит на вопрос: что нам делать, как устроить нам свою жизнь?» – или на том языке, на котором мы говорим сегодня: «Какому из борющихся друг с другом богов должны мы служить? Или, может быть, какому-то совсем иному богу – и кто этот бог?» – то надо сказать: ответить на это может только пророк или Спаситель. Если его нет или если его благоговестованию больше не верят, то вы совершенно определенно ничего не добьетесь тем, что тысячи профессоров в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль. Тем самым вы лишь воспрепятствуете осознанию того, что нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения. Я думаю, что действительно «музыкальному» в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если и от него, и от других будут скрывать тот основной факт, что его судьба – жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, – если это будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры. Мне кажется, против этого должна была восстать его религиозная честность.

Но как же отнестись к факту существования «теологии» и к ее претензиям на «научность»? Попробуем не уклоняться от ответа. «Теология» и «догмы», правда, существуют не во всех религиях, но и не только в христианстве. Если оглянуться на прошлое, то можно увидеть их в весьма развитой форме также в исламе, манихействе, у гностиков, в суфизме, парсизме, буддизме, индуистских сектах, даосизме, упанишадах, иудаизме.

Но разумеется, систематическое развитие они получили в разной мере. И не случайно западное христианство в противоположность тому, что создал в области теологии иудаизм, не только более систематически развило ее (или стремится к этому), но здесь ее развитие имело несравненно большее историческое значение. Начало этому положил эллинский дух, и вся теология Запада восходит к нему точно так же, как, очевидно, вся восточная теология восходит к индийскому мышлению.

Всякая теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения. Ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки. Впрочем, всякая теология для выполнения своей роли и тем самым для оправдания своего собственного существования добавляет некоторые специфические предпосылки. Они имеют различный смысл и разный объем. Для всякой теологии, в том числе, например, и для индуистской, остается в силе предпосылка: мир должен

иметь смысл, и вопрос для нее состоит в том, как толковать мир, чтобы возможно было мыслить этот смысл.

Кант в своей теории познания исходил из предпосылки: научная истина существует и имеет силу, а затем ставил вопрос: при каких мыслительных предпосылках возможно, то есть имеет смысл, такое утверждение? Точно так же современные эстетики (осознанно – как, например, Дьёрдь Лукач – или просто фактически) исходят из предпосылки, что существуют произведения искусства, а затем ставят вопрос: как это в конце концов возможно?

Правда, теологи, как правило, не удовлетворяются такой (по существу религиозно-философской) предпосылкой, а исходят из предпосылки более далеко идущей – из веры в «откровение» как факт, важный для спасения, то есть впервые делающий возможным осмысленный образ жизни. Они допускают, что определенные состояния и поступки обладают качествами святости, то есть создают образ жизни, исполненный религиозного смысла.

Вы опять-таки спросите: как истолковать долженствующие быть принятыми предпосылки, чтобы это имело какой-то смысл? Сами такие предпосылки для теологии лежат по ту сторону того, что является «наукой». Они суть не «знание» в обычном смысле слова, а скорее некоторое «достояние». У кого нет веры или всего прочего, необходимого для религии, тому их не заменит никакая теология. И уж тем более никакая другая наука. Напротив, во всякой «позитивной» теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: «Credo pop quid, sed quia absurdum est». Способность к подобному виртуозному акту «принесения в жертву интеллекта» есть главнейший признак позитивно-религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей).

«Жертву интеллекта» обычно приносят: юноша – пророку, верующий – церкви. Но еще никогда не возникало новое пророчество (я намеренно здесь еще раз привожу данный образ, который для многих был предосудительным) оттого, что некоторые современные интеллектуалы испытывают потребность, так сказать, обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при всем этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, украшенную для забавы иконками святых, собранными со всех концов света, или создают суррогат из всякого рода переживаний, которым приписывают достоинство мистической святости и которыми торгуют вразнос на книжном рынке. Это или надувательство, или самообман. Напротив, отнюдь не надувательство, а нечто серьезное и настоящее (но, может быть, неправильно истолковывающее себя) имеет место тогда, когда некоторые молодые союзы, выросшие в тиши последних лет, видят в своей человече-

ской общности общность религиозную, космическую или мистическую. Всякий акт подлинного братства вносит в надличное царство нечто такое, что останется навеки; но мне кажется сомнительным стремление возвысить достоинство чисто человеческих отношений и человеческой общности путем их религиозного истолкования. Однако здесь не место обсуждать этот вопрос.

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплавляло их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и «изобретем» его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаются ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное – только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей. Последнее сделать нетрудно. Он должен также так или иначе принести в «жертву» интеллект – это неизбежно. Мы не будем его порицать, если он действительно в состоянии принести такую жертву. Ибо подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма. Та позиция представляется мне более высокой, чем кафедральное пророчество, не дающее себе отчета в том, что в стенах аудитории не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности. Но такая честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исаяи; речь идет здесь о прекрасной песне эдемского сторожа времен изгнания евреев: «Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож от-

вечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы действительно спрашиваете, то обратитесь, и приходите».

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал в течение двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Отсюда надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному – нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» – как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни.

Примечание

* Данная работа представляет собой доклад (переведенный с небольшими сокращениями), прочитанный Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете с непосредственной целью – показать студентам, в чем состоит их призвание как будущих ученых и преподавателей.

Однако, по существу, выступление Вебера вышло далеко за пределы намеченной задачи и превратилось в программную речь, подводящую итог его более чем тридцатилетней деятельности в области политической экономики, социологии, философии истории. В центре доклада оказались проблема превращения духовной жизни в духовное производство и связанные с этим вопросы разделения труда в сфере духовной деятельности, изменения роли интеллигенции в обществе, наконец, судьбы европейского общества и европейской цивилизации вообще.

Такое «разрастание» темы доклада не случайно. Она в известном смысле традиционна для Германии: проблема университета всегда выступала здесь как проблема воспитания в широком смысле слова и тесно взаимосвязывалась не только с судьбой немецкой нации и ее историей, но и с судьбами человеческой культуры вообще. Вспомним знаменитые лекции Фихте «О назначении ученого» (М., 1935), в которых звучит пафос подлинно религиозной проповеди, или гегелевские университетские речи о высокой цене науки, открывающей человечеству свет истины. В XX в. та же традиция находит свое продолжение в выступлениях Теодора Литта и Карла Ясперса, развивающих мысль о великой воспитательной роли университета, который должен служить противовесом ограниченно-профессионального понимания образования, характерного для современности. Речь о призвании ученого и о социальной роли науки, отождествлявшейся обычно с философией, звучала в устах немецких профессоров не только как их теоретическое, но главным образом как мировоззренческое кредо. Так же прозвучала она и у Вебера.

Высокая оценка роли университета в Германии тесно связана с протестантским характером религиозности в этой стране: протестантизм настолько рационализировал здесь духовную жизнь, настолько лишил

религиозные отправления культово-обрядового характера, что речь проповедника в протестантской церкви мало чем отличалась от речи профессора немецкого университета. Более того, именно протестантизм сделал возможным тот факт, что немецкая философия во многих отношениях смогла взять на себя роль, которую в католических странах играла церковь; отсюда и громадное значение воспитательной роли философии и науки вообще, то есть университета.

Другое обстоятельство, обусловившее программный характер выступления Вебера, связано с тем, что он затронул здесь большую тему XX в. – об изменении роли науки и связанном с ним изменении общественного статуса ученого. Логика самого вопроса привела Вебера к необходимости показать перемены в европейской духовной культуре вообще, которые наметились уже давно, но только в XX в. стали очевидными для всех тех, кто вышел за рамки установившихся традиционных представлений. – Прим. перев.

1. Немецкое слово «Beruf» может быть переведено и как «профессия», и как «призвание». На основании анализа протестантизма Вебер пришел к выводу, что эта двусмысленность термина «Beruf» не случайна: она вырастает из понимания профессиональной деятельности как божественного призвания и приводит к весьма существенным для европейского общества и европейской культуры последствиям. Поэтому мы для перевода «Beruf» используем оба указанных значения данного слова. – Прим. перев.

2. Как видим, те идеи, которые в 20–30-х годах развивал экзистенциализм, критикуя сциентистское мировоззрение как техникстское и усматривая в научной рациональности принцип, приводящий современный мир к утере духовности, восходят к Макс Веберу. Один из представителей экзистенциалистской философии, Карл Ясперс, неоднократно ссылается на Вебера как на мыслителя, революционизировавшего современное мышление и давшего толчок целому ряду новых постановок вопроса относительно перспектив европейской цивилизации. – Прим. перев.

3. Позитивистское требование отделить факт от его интерпретации и иметь дело только с фактом, по возможности освобожденным от всех «метафизических» мировоззренческих предпосылок, заставило Вебера отмежеваться не только от гегельянской традиции в немецкой философии культуры, не только от Маркса, который представлялся ему «слишком метафизически ориентированным мыслителем», но и от школы Дильтея, от исторической концепции Шпенглера – словом, от всего того направления, которое впоследствии (особенно в американской социологии) стали именовать «историцизмом» (см. доклад Т. Парсонса на XV немецком социологическом конгрессе, посвященном столетию со дня рождения Вебера: Parsons T. Evaluation et objective dans le domaine de

sciences. Line interpretation des travaux de Max Weber. – «Rev. intern. des sciences sociales». P., 1965, vol. 17, № I, p. 49–69).

Вебер полемизирует с представителями этого направления прежде всего по вопросам методологическим: он не согласен с идущим от Дильтея противопоставлением наук о природе наукам о духе; он резко выступает против метода вживания, вчувствования в историческую реальность, который Дильтей противопоставляет естественнонаучному методу «объяснения», обязанному своим существованием тому факту, что предмет природы противопоставлен человеку в качестве внешнего объекта в отличие от человеческой реальности (духа), данной историку, искусствоведу и т. д. «изнутри».

Вебер полагает, что если гуманитарная наука претендует на звание науки, то она должна удовлетворять требованию общезначимости, которое всегда выполняется естественными науками, и выполняется именно потому, что в них познающий субъект находится всегда на дистанции по отношению к познаваемому предмету. Сохранение такой дистанции, по Веберу, необходимо и в общественных науках: «Отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту должно быть осуждено, так же как и отсутствие дистанции по отношению к человеку» (Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 1. Tübingen, 1922, S. 14). Во избежание недоразумения следует сразу же оговорить, что Вебер не согласен именно с тем различием естественных и гуманитарных наук, которое дает Дильтей и которое основано на убеждении, что гуманитарные науки как науки о человеке должны избегать введения той дистанции по отношению к изучаемому предмету, которая характерна для естественных наук. Что же касается вообще требования различать исторический и естественнонаучный подходы, то против этого требования, исходящего прежде всего от Риккерта, Вебер не возражает. Риккертовский принцип различения предполагает, что образование понятий в исторических и естественных науках производится по различным основаниям, но как те, так и другие одинаково должны вводить дистанцию между исследуемым объектом, а потому и те и другие – равно объективны, выводы тех и других – равно общезначимы. Что же касается такой науки о человеке, как социология, то она строит свою систему понятий по тому же основанию, что и естественные науки (на языке Риккерта это наука «номотетическая», а не «идеографическая»): так же, как и естественные науки, она пытается установить общие законы социальной жизни. Вебер, подобно Риккерт, рассматривает социологию как позитивную науку, пользующуюся теми же методами мышления, что и естествознание. Тем самым он категорически протестует против понимания личности как некоего «иррационального» существа, в основе которого лежит «переживание», и противопоставляет этому свою теорию «человеческого действия».

В соответствии со своими методологическими установками Вебер отвергает также важнейший принцип исторической школы в ее гегельянском варианте, а именно выведение, отдельных моментов социальной системы из ее основного принципа или, как в свое время говорил Маркс, из «клеточки», которая составляет исходный пункт и методологический принцип анализа. Это и понятно: не желая отождествлять социокультурную реальность с системно-организационным целым, Вебер не принимает и адекватный метод ее постижения. Здесь он стремится быть верным своему требованию: анализировать общество так, как естествоиспытатель анализирует природу. – Прим. перев.

4. «Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое: Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни: а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом» (Исайя, 53, 2–4).

«Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною...» (Псал., 21, 7-8). – Прим. перев.

5. «Верую не в то, что абсурдно, а потому, что абсурдно» (лат.). - Прим. перев.

6. Исайя, 21, 11–12. – Прим. перев.

ГЕОРГ ГАДАМЕР

1900–2002

Философские основания XX века¹. Из работы «АКТУАЛЬНОСТЬ ПРЕКРАСНОГО»

Философская ситуация нашего столетия восходит в конечном счете к той критике понятия сознания, начало которой было положено Ницше. В чем ее отличие от критики понятия субъективного духа, предпринятой Гегелем? Ответить на этот вопрос нелегко. Можно, пожалуй, привести доводы следующего порядка. То обстоятельство, что сознание и предмет сознания – это не два изолированных друг от друга мира, нигде не осознавалось так хорошо, как в немецком идеализме. Немецкий идеализм даже слово нашел для этого, выработав понятие «философия тождества». Он показал, что сознание и предмет суть две взаимосвязанные стороны одного целого и что всякий отрыв чистого сознания от чистой объективности есть не что иное, как догматизм мысли. Драма

¹ Приводится по изданию: Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 9–16.

духа, развертывающаяся в гегелевской «Феноменологии», состоит как раз в постепенном осознании того, что всякое сознание, мыслящее некоторый предмет, само изменяется, но вместе с тем необходимым образом изменяет и свой предмет и что истина познается лишь в результате полного снятия предметности мышления в «абсолютном» знании. Не является ли критика понятия субъекта, предпринимаемая нашим столетием, лишь простым повторением того, что было достигнуто немецким идеализмом – с той, разумеется, оговоркой, что критика эта несопоставимо ниже по абстрагирующей способности и лишена той созерцательной силы, что прежде была присуща понятию? Дело, однако, обстоит не так. Критика субъективного духа в наш век носит в некоторых решающих моментах иной характер потому, что она уже не может отмахнуться от вопросов, поставленных Ницше. Есть три пункта первостепенной важности, по которым идет разоблачение наивных допущений немецкого идеализма, не принимаемых современным мышлением. Это, во-первых, наивность полагания, во-вторых, наивность рефлексии и, в-третьих, наивность понятия.

Начнем с наивности полагания. Вся логика, со времен Аристотеля, построена на понятии *apophansis*, то есть высказывания-суждения. В классическом пассаже Аристотель подчеркивает, что его занимает исключительно «апофантический» логос, то есть такие виды речи, в которых дело идет лишь об истинном или ложном бытии, и оставляет в стороне такие явления, как проебба, приказание или вопрос, так как они, хотя и представляют собой виды речи, не имеют дела с чистым раскрытием сущего, а значит, не имеют отношения к истинному бытию. Аристотель обосновывает тем самым приоритет «суждения» в сфере логики. В новой философии такое понятие высказывания сопряжено с понятием «суждение восприятия». Чистому высказыванию соответствует чистое восприятие; но оба эти понятия в нашем зараженном ницшевскими сомнениями веке оказались не более как хрупкими абстракциями, не выдержавшими феноменологической критики. Ни чистого восприятия, ни чистого высказывания не существует.

Разрушение понятия «чистое восприятие» – итог совместных усилий многих исследователей. В Германии это произошло в первую очередь благодаря Макс Шелеру, сумевшему переработать полученные результаты со свойственной ему мощью феноменологического созерцания. В книге «Формы знания и общество» он показал сугубо искусственный характер такой абстракции, как понятие восприятия, возникающего в результате определенного чувственного раздражения. То, что мною воспринимается, ни в коей мере не соответствует испытываемому мною чувственному раздражению. Как раз наоборот, относительная адекватность восприятия – тот факт, что мы видим нечто действительно наличное, не больше и не меньше, – представляет собой результат на-

правляющего наше видение процесса обретения ясности, отсечения иллюзорных образований. Чистое восприятие есть абстракция. Абстракцией является и чистое высказывание, что показал, между прочим, Ганс Липпс. Я позволю себе привести в качестве примера высказывания, имеющие место в ходе судопроизводства, рассмотрев таковые как особое языковое явление. На высказываниях этого рода видно, насколько трудно бывает говорящему узнать в протоколе, где записаны его свидетельские показания, исчерпывающе истинное выражение. того, что он имел в виду. Высказывание, вырванное из непосредственного вопросно-ответного контекста, изменившее свою форму в результате отнесения к иным целям и включения в иной контекст, подобно ответу на вопрос, когда спрашиваемый не знает, почему этот вопрос задан. И это не случайно. Общепризнанный идеал высказывания-показания и вообще существенный момент наших представлений о доказательстве как раз в этом и заключаются: высказать нечто, не зная, что это высказывание «значит». Схожая ситуация складывается на экзамене, когда преподаватель обращается к студенту с вопросом, на который, будем откровенны, ни один разумный человек ответить не может. Этой темы касается в своей великолепной статье «О постепенном вызревании мысли в речи» Генрих фон Клейст, сам сдававший прусский экзамен на получение чина. Критика абстракции высказывания и абстракции чистого восприятия в наши дни была радикализована Хайдеггером, поставившим вопрос в трансцендентально-онтологическом плане. Я имею в виду прежде всего разоблачение Хайдеггером понятия факта, соответствующего понятиям чистого восприятия и чистого высказывания, – Хайдеггер вскрыл в этом понятии онтологический предрассудок, который пронизывает также понятия ценности. Хайдеггер показал тем самым проблематичность различения между суждениями факта (как если бы чистые фактические утверждения вообще были возможны) и суждениями ценности. Возникшую в результате новую сферу проблематики я обозначу как сферу герменевтическую.

В этой области мы сталкиваемся с хорошо известной проблемой, которая была проанализирована Хайдеггером как проблема герменевтического круга. Субъективное сознание поразительно наивно, когда оно, думая, что им понят некоторый текст, восклицает: «Но вот тут же написано!» Хайдеггер показал, что, хотя это «вот тут же» представляет собой совершенно естественную реакцию (причем реакция эта довольно часто бывает весьма самокритичной), на самом деле не существует ничего просто «вот тут», поскольку все, что высказывается и что записывается в тексте, определено той или иной антиципацией. В позитивном плане это означает следующее: понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное. То обстоятельство, что

антиципации могут оказаться источником ошибок в толковании и что предрассудки, способствующие пониманию, могут вести и к непониманию, лишь указание на конечность такого существа, как человек, и проявление этой его конечности. Неизбежное движение по кругу именно в том и состоит, что за попыткой прочесть и намерением понять нечто «вот тут» написанное «стоят» собственные наши глаза (и собственные наши мысли), коими мы это «вот» видим. Между тем мне представляется, что эту мысль нужно еще более заострить, что я и сделал, придя в ходе собственных исследований к следующему тезису: постулат, согласно которому подразумеваемое автором надлежит понимать в «его собственном смысле», совершенно справедлив. Но «в его собственном смысле» не означает «то, что этот автор имел в виду». Значение этого постулата радикально иное: понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора, более того, оно всегда и неизбежно выходит за эти рамки. Герменевтика на ранних стадиях своего развития – пока не произошел психологический поворот, называемый теперь историзмом – это созначала, да и каждый из нас сам приходит к такому сознанию, стоит лишь поставить перед мысленным взором некоторую знакомую нам модель понимания (скажем, понимание исторических фактов или, что то же самое, понимание исторических событий). Никто не станет утверждать, что историческое значение действия или события измеряется субъективным сознанием вовлеченных в него лиц. Чтобы понять историческое значение некоторого действия, нельзя ставить его в зависимость от субъективных планов, идей и замыслов его агентов. Это очевидно. По меньшей мере со времен Гегеля ясно: история так устроена, что прокладывает себе путь вовне, за пределы знания единичных субъектов о самих себе. В полной мере это относится и к опыту искусства. Я полагаю, что мысль эту надлежит применить и к сфере интерпретации текстов, хотя смысловое содержание последних и не допускает той неопределенности в истолковании, какая возможна с произведениями искусства. «Подразумеваемое» в этой области тоже не является элементом субъективного внутреннего мира, что убедительно продемонстрировал своей критикой психологизма Гуссерль.

Второй момент, который мне хотелось бы затронуть, я назвал наивностью рефлексии. Тут наш век сознательно отмежевывается от критики субъективного духа спекулятивным идеализмом, и особый вклад внесло в это отмежевание феноменологическое движение.

Речь идет вот о чем. Рефлектирующий дух кажется сначала безгранично свободным. В своем возвращении к себе он всецело у себя. В самом деле, немецкий идеализм – в фихтевском понятии деятельности или в гегелевском понятии абсолютного знания – мыслит это осуществление у-себя-бытия духа как наивысший из всех возможных способов наличного бытия вообще, присутствия вообще. Но как только понятие

полагания было подвергнуто феноменологической критике, обнаружилось, что главенство рефлексии основательно подорвано. В ходе этой критики выяснилось, что не всякая рефлексия выполняет объективирующую функцию или, иначе говоря, не всякая рефлексия превращает в предмет то, на что она направлена. Возможны рефлексивные акты иного порядка, которые в момент осуществления «интенции» обращены на сам процесс своего осуществления. Вот известный пример: когда я слышу звук, первичным предметом моего слышания является, разумеется, звук, но я осознаю при этом также и свое слышание звука, причём осознаю его не как предмет последующей рефлексии. Это сопутствующая рефлексия, всегда сопровождающая слышание. Звук – всегда слышимый звук, мое слышание звука всегда присутствует в нем. Об этом можно прочесть уже у Аристотеля, который совершенно верно сформулировал: всякий *aisthēsis* есть *aisthēsis aistheseos*. Всякое восприятие есть восприятие и воспринимаемого, и самого воспринимающего и не содержит рефлексии в современном смысле слова. Аристотель выделяет феномен, который, на его взгляд, свидетельствует о таком единстве. И лишь в процессе систематизации аристотелевского учения комментаторами восприятие воспринимающего было отнесено и к понятию *coīnē aisthēsis*, которое Аристотель употреблял в совсем другой связи.

Когда Франц Brentano, учитель Гуссерля, создавал свою эмпирическую психологию, этот описанный Аристотелем феномен играл не последнюю роль. Brentano подчеркнул, что мы не обладаем опредмечивающим сознанием наших душевных актов. Вспоминаю, как мы, молодые люди, воспитанные марбургским неокантианством и абсолютно ничего не знавшие о схоластике, услышали от Хайдеггера о схоластическом различении между *actus signatus* и *actus exercitus*, и какое колоссальное впечатление это произвело на все наше поколение. Сказать «я вижу нечто» и сказать «я говорю, что я нечто вижу» – разные вещи. Однако осознание акта происходит не посредством сигнификации типа «я говорю, что...». Осуществляющийся акт есть всегда уже акт, а это значит, что он с самого начала есть нечто, в чем жизненно налично мое собственное осуществление, – преобразование же в сигнификацию создает новый интенциональный предмет.

Об этих забытых ныне отправных пунктах ранней феноменологии я решил напомнить для того, чтобы показать, какую роль играет эта проблематика в сегодняшней философии. Ограничусь двумя фигурами – Ясперсом и Хайдеггером. Понятию принудительного знания, мироориентации, как он ее называет, Ясперс противопоставляет высвечивание экзистенции, вступающее в игру в пограничных ситуациях знания, ситуациях, в которых научная и вообще человеческая способность знания наталкивается на собственные границы.

Пограничные ситуации, по Ясперсу, суть те ситуации человеческого здесь-бытия, где становится невозможным рассчитывать на анонимные силы науки, где, стало быть, человек должен полагаться только на самого себя и где в самом человеке обнаруживаются содержания, какие всегда бывают скрыты в процессе чисто функционального применения науки, нацеленного на овладение миром. Таких пограничных ситуаций много. У самого Ясперса особо выделена ситуация смерти, наряду с ней – ситуация вины. В том, как человек ведет себя, когда он виновен, более того, когда он оказывается лицом к лицу со своей виной, нечто выходит наружу, обнаруживается – *existit*. Способ, каким он ведет себя, таков, что сам человек – всецело внутри того, что с ним происходит. В такой форме Ясперс вводит в свою систему кьеркегоровское понятие экзистенции. Экзистенция – это обнаружение всего, что в человеке, собственно, есть, происходящее в ситуации, когда анонимные силы науки перестают действовать. Решающее значение имеет здесь то обстоятельство, что такое обнаружение представляет собой не смутное проявление эмоций, а высветление, высвечивание. Ясперс употребляет термин «высвечивание экзистенции», а это значит: то, что было спрятано и существовало в скрытом виде, возгоняется в свет экзистенциального единства, собирающего внутри себя свою решимость. Определенной рефлексии тут нет и в помине. Ситуации, в том числе и ситуации пограничные, требуют такого знания, какое, несомненно, не есть знание опредмечивающее, и познавательных возможностей науки недостаточно для того, чтобы его схватить.

Начиная свое фундаментальное продумывание смысла бытия, Хайдеггер подхватил этот мотив; главными темами «Бытия и времени» стали «здесь-бытие», которое всегда «мое», «бытие виновным», «движение-к-смерти» и т. п. К несчастью, в первые десятилетия усвоения хайдеггеровских идей этим понятиям придали моральное значение, что было очень созвучно ясперовскому пониманию экзистенции. Но морализация коснулась и такого понятия «Бытия и времени», как «собственное». Собственно человеческое бытие, принципиально отличаясь от несобственного «поддержания жизни», от «публичности», от *map*, от «болтовни», от «любопытства» и от всех прочих форм впадения в социум и исходящей из него нивелирующей силы, выступает в пограничных ситуациях, в движении к смерти – словом, выступает как человеческая конечность. Надо признать, что в этих рассуждениях чувствуется пафос последователя Кьеркегора, мыслителя, давшего мощный импульс всему нашему поколению. Но фиксация этого влияния скорее скрывает действительные интенции хайдеггеровской мысли, чем помогает нам увидеть их. Для Хайдеггера дело заключалось в том, чтобы перестать мыслить сущность конечности как стену, о которую разбивается наш порыв к бесконечному, и научиться позитивно понимать конечность как собст-

венную основу всего состава человеческого бытия. Конечность значит временность, а «сущность» человеческого бытия заключается в его историчности – таковы знаменитые положения Хайдеггера, на которые он опирался, ставя свой вопрос о бытии. «Понимание», описанное Хайдеггером как подвижная основа человеческого бытия, – это не «акт» субъективности, а сам способ бытия. Применительно к конкретному случаю – понимание традиции – я показал, что понимание есть всегда событие. Речь идет не о том, что осуществлению понимания постоянно сопутствует сознание, по своему содержанию не являющееся опредмечивающим, а о том, что понимание вообще не может быть схвачено как сознание чего-то, поддающегося исчислению, что целое самого осуществления понимания вовлечено в событие, им овременено и им пронизано.

Свобода рефлексии, это мнимое у-себя-бытие, в понимании вообще не имеет места – настолько всякий его акт определен историчностью нашей экзистенции.

И наконец, третий момент, быть может, наиболее глубоко определяющий нашу философскую современность: уразумение наивности понятия.

И тут, как мне кажется, решающее значение в формировании сегодняшней проблемной ситуации имело феноменологическое движение – прежде всего в Германии, но, что интересно, не только в Германии, но и в воспринявшем германское влияние англоязычном мире. Отвечая на вопрос, что, собственно, значит слово «философствовать», дилетант обычно прибегает к представлению о философствовании как о составлении дефиниций и, соответственно, как о потребности в дефинициях, в реализации которой якобы и заключается человеческое мышление. А поскольку мы на самом деле обходимся, как правило, без дефиниций, дилетант опирается на учение об имплицитных дефинициях. Собственно говоря, такое «учение» представляет собой чистый вербализм. Когда дефиницию называют имплицитной, хотя, очевидно, сказать, что связь предложений в речи обусловлена тем, что тот, кто эти предложения высказывает, подразумевает под используемыми им понятиями нечто однозначное. В этом отношении философы ничем не отличаются от всех прочих людей. Они также имеют обыкновение мыслить нечто определенное и избегать противоречий. Упомянутому дилетантскому мнению довлеет, по сути, номиналистическая традиция Нового времени. В феномене языка традиция эта усматривает лишь один из видов применения знаков. Всякому ясно, что искусственные языки требуют таких правил своего введения и упорядочивания, чтобы двусмысленность исключалась сама собой. Отсюда требование, давшее начало (особенно под воздействием Венской школы) широко распространившемуся в англоязычных странах исследовательскому направлению, стремящемуся посредством создания однозначных искусственных языков освободиться

от мнимых проблем «метафизики». Одно из наиболее радикальных и успешных воплощений это направление нашло в «Tractatus logico-philosophicus» Витгенштейна. Но Витгенштейн, между прочим, в поздних своих работах показал, что идеал искусственного языка внутренне противоречив, причем в первую очередь даже не по той, часто приводимой в цитатах причине, что всякий искусственный язык нуждается для своего введения в другом, уже находящемся в употреблении языке, а в конечном счете – в естественном языке. Для позднего Витгенштейна в высшей степени характерно уразумение того, что язык всегда определенным образом организован, а, значит, собственная функция языка состоит в осуществлении понимания, и что мнимые философские проблемы возникают на самом деле не в силу порочности языка, а из-за ложной догматизации мышления в метафизике, из-за гипостазирования метафизикой используемых ею слов. Язык подобен игре. Витгенштейн заводит речь о языковых играх – это нужно ему для утверждения чисто функционального смысла слов. Язык есть язык только в том случае, если он представляет собой *actus exercitus*, то есть совпадает с самовыявлением сказанного, самоустраняясь при этом.

Осознание того, что язык есть способ миростолкования, предопределенный любому акту рефлексии, явилось тем пунктом, с которого развитие феноменологического мышления Хайдеггером и его последователями пошло в новом направлении и повлекло за собой ряд философских следствий, в особенности же следствий из историзма. Мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком. Языком заданы как возможности мышления, так и его границы. Но о том же самом говорит и опыт интерпретации, которая, в свою очередь, имеет языковой характер. Когда, например, мы не понимаем некоторый текст и отдельное слово озадачивает нас своей многозначностью, предлагая разные возможности своего истолкования, мы, бесспорно, имеем дело с препятствием на пути языкового осуществления понимания. Когда же нам в конце концов удастся справиться с этой многозначностью и добиться однозначной ясности, мы приходим к твердому убеждению, что поняли, как этот текст следует читать. Не только грамматическая, но, как мне кажется, всякая истинная интерпретация текста «предопределена» к самоупотреблению. Она должна играть, то есть входить в игру, снимая себя в своем осуществлении. Сколь бы несовершенным ни было это мое описание, из него явствует следующее: между критикой английской семантики, проведенной Витгенштейном, и критикой исторических процедур феноменологического описания, проводимой критикой языка, то есть герменевтическим сознанием, существует нечто вроде конвергенции. Способ, каким мы сегодня погружаем используемые нами понятия в историю, пройденную ими в качестве слов естественного языка, стремясь тем самым пробудить в понятиях изначально присущий им живой

смысл, совпадает, на мой взгляд, с тем, что делал Витгенштейн, обращаясь к живым языковым играм, не говоря уже о других исследованиях в этом направлении.

В этом и заключается критика субъективного сознания, которая ведется в нашем столетии. Язык и понятие столь очевидно и столь тесно друг с другом связаны, что допущение, будто понятия можно «применять», или заявление типа «я называю данный предмет так-то и так-то» равносильны разрушению самой ткани философствования. Единичное сознание, если, конечно, оно претендует быть сознанием философским, такой свободой не располагает. Оно вплетено в язык, последний же никогда не есть язык говорящего, но всегда язык беседы, которую ведут с нами вещи. Язык сегодня представляет собой тот философский предмет, где происходит встреча науки и опыта человеческой жизни.

Подводя итог этим размышлениям, уместно, мне кажется» сказать о диалоге сегодняшней философии с тремя великими собеседниками, выступившими из глубины веков на авансцену нашего сознания. В первую очередь я имею в виду присутствие в современном мышлении греков. Современность греков нашему веку вызвана прежде всего тем, что слово и понятие у них еще не перестали перетекать друг в друга. Бегство в *Logoi*, которым Платон в «Федоне» положил начало специфически западному направлению метафизики, уже предполагает близость мышления к целостности языкового опыта мира. Греки дали нам образец противостояния догматизму понятия и мании все подводить под систему. Заслуга их в том, что феномены, составляющие главный предмет нашего спора с собственной традицией – самость, самосознание, а также всю связанную с ними сферу этического и политического бытия, – они умели мыслить, не впадая в априори современного субъективизма.

Другого собеседника в ведущемся сквозь века диалоге я вижу в Канте, и кажется он мне таковым потому, что раз навсегда с предельной четкостью установил различие между мыслящим себя мышлением и познанием. Даже если мы отказываемся от кантовского взгляда на познание как на переработку опыта математического естествознания, все равно остается бесспорным, что познание есть нечто иное, чем мыслящее самое себя и не нуждающееся в опыте мышление. Кант, как я полагаю, это убедительно показал.

Третьим собеседником я считаю Гегеля – невзирая на его спекулятивно-диалектическое притязание преодолеть кантовскую конечность и выйти за границы, задаваемые опытом. Понятие духа, которое Гегель позаимствовал в традиции христианского спиритуализма, заново вдохнув в него жизнь, еще и сегодня образует основание всей критики субъективного духа, унаследованной нами как задача вместе с опытом послегегелевской эпохи. Понятию духа, выходящего за пределы субъективности его, имеется действительное соответствие. Это явление языка, все более и более пере-

мещающегося в центр современной философии, и как раз по той причине, что феномен языка, сопоставленный с почерпнутым Гегелем из христианской традиции понятием духа, воздает должное нашей конечности, будучи бесконечным как дух и конечным как всякое событие. Думать, будто в наш век сциентизма нам нечему поучиться у Гегеля, – заблуждение. Предел, который Гегель кладет тотальному онаучиванию мира, не нами самими полагается: он всегда есть нечто такое, что наука уже застаёт имеющимся в наличии. Именно в неприятии всякого догматизма, в том числе и догматизма науки, мне видится глубоко скрытое и вместе с тем могучее духовное основание нашего века.

Неспособность к разговору¹. Из работы «АКТУАЛЬНОСТЬ ПРЕКРАСНОГО»

Все сразу понимают, что за вопрос здесь поставлен и откуда он берет начало. Что же – искусство разговора исчезает? Разве не наблюдаем мы в жизни общества в нашу эпоху постепенную монологизацию человеческого поведения? Всеобщее ли это явление, взаимосвязанное с присутствием нашей цивилизации научно-техническим мышлением? Или же какие-то особенные переживания одиночества, отчуждения от самого себя сковывают уста более молодым людям? А может быть, в этом сказывается решительный отход от самого желания договариваться друг с другом, ожесточенный протест против видимости взаимопонимания в общественной жизни, по поводу чего иные сокрушаются, видя в том неспособность людей разговаривать? Вот вопросы, которые приходят в голову каждому, кто услышит, какую тему мы сейчас назвали.

Между тем способность вести разговор – это естественная принадлежность человека. Аристотель назвал человека существом, наделенным языком, а язык существует лишь в разговоре. Язык можно кодифицировать, до какой-то степени фиксировать в словарях, грамматиках и литературе, и все же, когда язык живет, устаревает, обновляется, и огрубляется, и утончается, достигая высоких стилистических форм литературы как искусства, то все это живо благодаря активному обмену речами между людьми, говорящими между собой. Язык существует лишь в разговоре.

Но сколь же различной бывает роль разговора! Однажды мне довелось наблюдать в берлинском отеле военную делегацию из Финляндии – офицеры сидели за круглым столом молча, погруженные в себя: сидевших рядом разделяла бескрайняя тундра, их душевный ландшафт, непреодолимая дистанция. Кто, приехав с Севера, не изумлялся непрерывному прибою – шумным, гулким волнам разговора на площадях и рынках южных стран, Испании или Италии! Но, вполне возможно, мы не должны рассматривать одно – как нежелание вступать в разговор, другое – как особенный дар вести беседу. Потому что вполне вероятно, что разговор – это нечто иное, нежели беспрестанно меняющий свою

динамику обиходный стиль компанейской жизни. И нельзя сомневаться в том, что жалобы на неспособность к разговору подразумевали не этот стиль, а разговор в более ответственном смысле слова.

Попробуем прояснить сказанное на примере явления, обратного по смыслу. Это феномен, который, по всей вероятности, несет долю вины за деградацию нашей способности вести разговор. Я имею в виду разговор по телефону. Мы привыкли вести долгие телефонные разговоры, и что касается людей близких, то здесь трудно заметить обеднение ком-

¹ Приводится по изданию: Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 82–92.

муникации, которая сводится лишь к звучанию, к акустике. Но ведь и проблема разговора не встает в тех случаях, когда жизнь двух людей тесно сплетается и когда благодаря этому сами собою выются нити разговоров. Вопрос о неспособности людей вести разговор подразумевает следующее: способны ли люди открываться друг другу настолько, чтобы между ними начинали виться нити разговора? Находят ли они друг в друге людей открытыми для разговора? И здесь опыт телефонных разговоров обладает документальной значимостью, напоминая ценность фотонегативов. Вот что немислимо в телефонном разговоре – немислимо осторожно вслушиваться в готовность другого вступить в разговор, углубиться в него; а вот чем обделен говорящий по телефону человек – он лишен опыта, позволявшего людям шаг за шагом погружаться в разговор, ввязываться в него настолько, чтобы в итоге между собеседниками возникала такая общность, какую уже не разорвать. Я назвал телефонный разговор чем-то вроде фотонегатива. Ибо искусственное сближение людей, обеспечиваемое проволокой, грубо разрывает как раз ту тонкую оболочку, благодаря которой люди, прикасаясь друг к другу и вслушиваясь друг в друга, сближаются постепенно, но верно. Любой телефонный звонок отмечен жестокостью вмешательства в чужую жизнь, даже если твой собеседник заверяет тебя в том, что рад звонку.

Сравнение позволяет нам ощутить, сколь многообразны условия подлинного разговора, такого, который способен повести человека в глубины человеческой общности, ощутить также, какие противодействующие всему этому силы нашли распространение в современной цивилизации. Современная техника информации – вполне мыслимо, что ее развитие находится в самых начатках, предвещающих техническое совершенство, которое, если верить пророкам техники, вскоре сделает совершенно ненужными книги, газеты и уж тем более подлинное наставление, возможность которого возникает в подлинных встречах между людьми, – она, эта техника, вызывает в нашей памяти совсем другой, противоположный образ, образ людей, благословенных даром разговора; они изменили мир: Конфуций и Гаутама Будда, Иисус и Сократ.

Мы читаем их беседы, но записаны они другими, теми, кто едва ли был способен сохранить и воспроизвести сам благодатный дар разговора – ведь он присутствует лишь в живой произвольности вопросов и ответов, произнесенных слов и выслушанных речей. Однако как раз такие записи отмечены особой энергией документальности. В известном смысле это литература, она предполагает наличие письменности, умеющей пользоваться литературными средствами, вызывать к жизни и формировать с их помощью живую действительность. Но в отличие от поэтической игры воображения эти записи сохраняют уникальную прозрачность: за ними открывается подлинная действительность, подлинность исторического совершения. Теолог Франц Овербек верно подметил это, применив к Новому завету понятие пралитературы, которая предшествует литературе в собственном смысле так, как праистория предшествует историческому времени.

Нам стоит сориентироваться сейчас и по другому, аналогичному феномену. Ведь неспособность вести разговор не единственный известный нам феномен коммуникации, претерпевающий деградацию. В еще большей степени мы являемся свидетелями того, как исчезает обмен письмами, переписка. Великие эпистолографы принадлежат прошлому, XVII, XVIII веку. Очевидно, век почтовой кареты оказался для этого вида коммуникации более благоприятным, чем технический век полной одновременности вопросов и ответов, в чем и состоит примечательность телефонного разговора: прежде отвечали «с возвращающейся почтой», что надо было понимать вполне буквально – лошади на конечной станции поворачивали назад. Кто знаком с Америкой, знает, что там писем пишут еще меньше, чем в Старом Свете. Но фактом является и то, что в Старом Свете переписка настолько редуцируется, настолько ограничивается вещами, для которых не требуется ни пластическое владение языком, ни способность вчувствования, ни творческая сила воображения, что собственно телетайп лучше справляется с такими обязанностями, чем ручка. Письмо теперь – отсталое средство информации.

В истории философского мышления феномен разговора, и в особенности выдающаяся форма его, разговор с глазу на глаз, именуемый диалогом, тоже сыграл свою роль в том самом противостоянии, какое мы только что осознали в качестве всеобщего культурного феномена. Прежде всего эпоха романтизма, а затем ее повторение в XX веке отвели феномену разговора критическую роль, противопоставив его роковой монологизации философского мышления. Такие мастера разговора, как Фридрих Шлейермахер, гений дружбы, как Фридрих Шлегель, всеобщая отзывчивость которого, скорее, изливалась в разговоре, не приобретающая устойчивых, непреходящих форм, были в то же самое время и философскими адвокатами диалектики, такой диалектики, которая приписывает особую, преимущественную истинность платоновскому об-

разгу диалога, разговора. Легко понять, в чем заключается эта преимущественная истинность. Когда два человека, встречаясь, обмениваются мыслями, можно сказать, что здесь предстоят друг другу два мира, два взгляда на мир, два образа мира. Не один взгляд на один мир, то есть не то, что стремится сообщить людям великий мыслитель с его особенным учением, с его особенными понятийными усилиями. Уже Платон излагал свою философию исключительно в форме литературных диалогов, и, конечно, не только из чувства благоговения перед мастером разговора, перед Сократом. Платон видел в диалоге принцип истины: слово подтверждается и оправдывается лишь тогда, когда другой человек воспринимает его, выражая свое согласие с ним; лишена обязательности последовательная мысль, если в ее движении ее не сопровождает мысль другого. Нет сомнения, любая отдельная точка зрения до какой-то степени случайна. Как человек переживает мир в своем опыте, как он его видит, слышит, наконец, ощущает на вкус – все это навеки остается его сокровенной тайной. «Как показать на запах?» Чувственная апперцепция – личное неотторжимое достояние каждого из нас; и наши влечения, и наши интересы сугубо индивидуальны, а разум, общий всем и наделенный способностью постигать общее для всех, – он бессильно перед всей той ослепленностью, какую воспитывает в нас наша отъединенность. Значит, разговор с другим, согласие другого с нами, его возражения, его понимание и непонимание знаменуют расширение нашей индивидуальности – это всякий раз испытание возможной общности, на которое подвигает нас разум. Можно представить себе целую философию разговора, основанную на подобном опыте, – на неповторимости взгляда на мир каждого отдельного человека, отражающего в то же время весь мир в целом, и на образе мира в целом, который во всех отдельных взглядах на него предстает одним и тем же. Такой была грандиозная метафизическая концепция Лейбница, которой восхищался Гете: отдельные индивиды – зеркала универсума; в своей совокупности они и составляют единый универсум. На таком основании можно было бы строить целый универсум диалога.

Романтизм, открыв неисповедимую тайну индивидуальности, возразил против абстрактной всеобщности понятия. То же самое повторилось и в начале нашего века, когда критике была подвергнута академическая философия XIX века, либеральная вера в прогресс. Не случайно именно в XX веке был переведен на немецкий язык и стал фактором европейского значения Серен Кьеркегор, датский писатель, выученик немецкого романтизма, который в 40-е годы XIX столетия выступил, доказав огромное писательское мастерство, против засилья гегелевского идеализма. В Гейдельберге, да и во многих других городах Германии, новое мышление противопоставило неокантианскому идеализму опыт «другого», опыт «Ты», опыт слова, которое соединяет в себе «Я» и

«Ты». Возрождение Кьеркегора, которому особенно способствовал Ясперс, нашло особое выражение в Гейдельберге, в журнале «Die Kreatur». Таких мыслителей, как Франц Розенцвейг и Мартин Бубер, Фридрих Гогартен и Фердинанд Эбнер, чтобы назвать представителей иудаизма, протестантизма и католицизма, принадлежащих самым разным лагерям (здесь необходимо назвать и такого выдающегося психиатра, как Виктор фон Вайцзекер), объединяло убеждение в том, что путь истины – это диалог.

Что же такое разговор? Наверняка припомнится нам нечто такое происходящее между людьми, что при всей пространности, даже потенциальной бесконечности обладает все же единством и завершенностью. Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое, – нет, с нами приключилось нечто такое, с чем мы не встречались еще в собственном опыте жизни. Каждый сам, на основании собственного опыта, узнает то самое, что вдохновляло философов – критиков монологической мысли. Разговор способен преобразовать человека. Разговор, если он удался, оставляет что-то нам, он оставляет что-то в нас, и это «что-то» изменяет нас. Так что разговор – в непосредственной близости к дружбе. Только в разговоре друзья могут найти друг друга – хорошо еще если и удастся посмеяться вместе, когда взаимосогласие устанавливается уже без всяких слов; тогда и возникает та общность, в которой каждый остается для другого одним и тем же, ибо каждый обретает себя в другом, изменяя себя по образу другого.

Однако чтобы говорить не только о таких крайних и наиболее глубоких формах разговора, уделим внимание тем разновидностям еш, какие бывают в жизни. И перед ними всеми встает та угроза, что названа в заглавии статьи. Вот, например, воспитательный разговор. Он не то чтобы заслуживал какого-то предпочтения, но на его примере легче всего показать, что же скрывается за переживанием неспособности вести беседу. Конечно, разговор между учителем и учеником – одна из первозданных форм, в какой познавался опыт разговора; все те наделенные даром вести разговоры люди, о которых говорили мы выше, все они наставляли учеников, разговаривая с ними. Однако в ситуации, в какой находится учитель, заключена одна трудность, и перед нею большинство отступает. Это трудность поддерживать в себе способность к разговору. Тот, кто учит, полагает, что должен говорить, что он вправе говорить; чем более последовательно и связно он говорит, тем более убеждается в том, что способен передавать другим свое учение. Такова всем известная опасность, которую таит в себе кафедра. Воспоминание моих студенческих лет – семинар, который вел Гуссерль. Известно, что такие семинары должны быть по возможности разговорами – обсуждением научных проблем, в крайнем случае беседой учителя с учениками. Гус-

серль, в начале 20-х годов вдохновенный сознанием своей философской миссии, этот фрайбургский маэстро-феноменолог, помимо прочего занимался и преподавательской деятельностью, которая на деле была выдающейся. Но он не был мастером вести разговоры. На упомянутом семинарском заседании он поставил в самом начале вопрос, получил на него краткий ответ и затём, разбирая этот ответ, проговорил без перерыва два часа. Выходя в конце заседания из аудитории, он заметил своему ассистенту Хайдеггеру: «Да, сегодня была увлекательная дискуссия»... Подобного рода факты и привели к нынешнему кризису лекционных курсов. Тут вина за неспособность к разговору лежит на преподавателе, а поскольку он представляет науку, то и на монологической структуре современной науки, научной теории. Попытки разбавить лекцию дискуссией предпринимались в высшей школе неоднократно, но всякий раз убеждались в противоположном: слушателю крайне трудно переходить от рецептивной установки к вопросам, к возражениям, лишь очень редко ему удается проявить инициативу. В конце концов непреодолимая трудность заключается в самой ситуации преподавания – с тех самых пор, как учитель уже не ведет беседу в небольшом, интимном кругу учеников. Уже Платон знал об этой трудности: нельзя вести разговор со многими одновременно, нельзя вести разговор даже в присутствии многих. Наши дискуссии на эстраде, за столом – это наполовину мертвые разговоры. Однако бывают иные, подлинные, то есть индивидуализированные ситуации разговора, когда разговор сохраняет свою функцию. Я хотел бы выделить три типа таких разговоров – переговоры, терапевтические беседы, интимный разговор.

Уже в самом слове «переговоры» подчеркнута взаимоотношение, в каком находятся участники разговора. Конечно, это одна из форм социальной практики. И деловые, и политические переговоры не отличаются тем характером, что обмен мыслями между отдельными лицами. Правда, и переговоры, если они оканчиваются успешно, приводят к соглашению, в чем и заключается их функция, однако участники переговоров, излагавшие свои условия, выступали не как частные лица, а как представители определенных сторон. Тем не менее было бы небезынтересно исследовать, какими чертами подлинного умения вести разговоры наделены удачливые деловые люди или политики, что помогает им преодолевать баррикады, возводимые другой стороной на пути к соглашению. Несомненно, и здесь решающей предпосылкой выступает способность воспринимать другого именно как другого. То есть в этом случае – действительные интересы другого, которые противостоят твоим интересам, но которые, если правильно их воспринять, быть может, содержат в себе возможности сближения и согласия. Следовательно, и переговоры сохраняют всеобщее свойство разговора: чтобы вести разговор, нужно уметь слушать. Итак, встреча с другим поднимается над уровнем собст-

венной ограниченности даже и в том случае, если речь идет о долларах или политических интересах.

Особенно поучительны для нашей темы терапевтические беседы, прежде всего те, что применяются в психоаналитической практике. Потому что здесь неспособность к разговору – это исходная ситуация, а процесс лечения и состоит в том, что пациент вновь учится вести разговор. Связь больного с окружающим миром нарушена его навязчивыми представлениями, в этом и состоит болезнь, которая в конце концов превращает больного в совершенно беспомощное существо. Больной настолько захвачен своими представлениями, что уже не способен слышать другого, он весь сосредоточен на своих болезненных представлениях. Он выпадает из естественной общности людей, ведущих разговоры, оказывается в изоляции, но именно невыносимость такого положения и вынуждает его осознать в конце концов, что он болен, и приводит его к врачу. Вот исходная ситуация, которая чрезвычайно важна для нашей темы. Вообще, крайности заключают в себе урок, применимый к более обычным случаям. Особенность психоаналитической беседы состоит в том, что здесь неспособность к разговору, составляющая суть самой болезни, излечивается не чем иным, как разговором. Однако не все, чему мы можем поучиться здесь, можно просто перенести в другую область. Так, врач-психоаналитик – это не просто собеседник, но собеседник, наделенный знанием, и, преодолевая сопротивление пациента, он вынуждает его открыть перед ним табуизированные сферы бессознательного. Справедливо подчеркивают, что беседа все же является совместным трудом раскрытия, а не простым применением знания со стороны врача. Однако иное, связанное с этим специфическое условие психоаналитического разговора ограничивает возможность переносить полученные здесь выводы на социальную практику: первой предпосылкой психоаналитического разговора служит признание пациента в том, что он болен; итак, неспособность к диалогу сознает себя.

Но ведь тема наших размышлений – это, напротив, неспособность к разговору, которая не сознается, не желает сознаваться. Наоборот, здесь норма – подмечать эту неспособность у другого, но не у себя. Вот эта норма: «С тобой невозможно разговаривать». А у другого остается чувство или даже уверенность, что его не поняли. Бывает так, что человек умолкает уже заранее, от огорчения стискивает зубы. В подобном случае «неспособность к разговору» – это диагноз болезни, и его ставит человек, который не вступает в разговор, человек, которому и не удается вступить в разговор с другим. Неспособность к разговору другого – это в то же самое время и «моя» неспособность к разговору.

Мне хотелось бы рассмотреть эту неспособность к разговору и с субъективной, и с объективной стороны, то есть, с одной стороны, поговорить о неспособности слушать, а с другой – об объективной неспо-

способности слышать, которая объясняется тем, что нет общего языка. Неспособность слушать – феномен настолько известный, что вовсе не к чему представлять себе каких-то других людей, совсем особо неспособных к этому. Все это прекрасно знаешь за самим собой – постоянно пропускаешь что-то мимо ушей или неверно слышишь. Мы не услышали вовремя, что происходит в душе другого, наши уши были недостаточно восприимчивы, чтобы расслышать, как другой умолкает и уходит в себя, – не принадлежат ли подобные наблюдения к самому фундаментальному опыту человека? Или иное – неверное слышание. Чего здесь только не бывает! Однажды я сидел в полицейском участке в Лейпциге – местные органы превысили власть, но, впрочем, повод был пустячный. И вот, сидя в тюрьме, я слышал, как целый день в коридорах выкрикивали имена тех, кош вызывали на допрос. И всякий раз мне в первое мгновение казалось, что я слышу свое имя, – так напряжено было мое внимание! Оба феномена, и неслышание, и ложное слышание, восходят к одной и той же причине, заключенной в самом человеке. Пропускает мимо ушей и неверно слышит тот, у кого уши, так сказать, постоянно забиты теми речами, с которыми он непрерывно обращается к самому себе, следуя своим влечениям, преследуя свои интересы, – до такой степени, что он и не способен слышать другого. Такова – это я подчеркиваю – сущностная черта всех нас, черта, представленная со всеми мыслимыми оттенками. И тем не менее: быть способным к разговору, то есть слышать другого, – в этом, представляется мне, состоит возвышение человека к подлинной гуманности.

Но, конечно, есть и объективная причина: общий язык межчеловеческого общения все более распадается по мере того, как мы вживаемся в монологическую ситуацию научной цивилизации, привыкая к анонимной технике информации, во власть которой мы все отданы. Вспомним застольные беседы и подумаем теперь о крайней форме их омертвления, которая, с помощью технического комфорта и его бездумного применения, достигается в роскошных квартирах некоторых достойных сострадания богатых американцев. Тут столовые устроены так, что каждый сидящий за столом человек, поднимая глаза от тарелки, видит перед собой экран телевизора, предназначенного специально для него. Можно вообразить себе дальнейший прогресс техники, когда у человека на носу сидят очки, но он не смотрит в очки, а видит в их стеклах телепередачу, – бывает же, что встречаешь человека, который, гуляя в Оденвальде, слушает привычные для него звуки песенок, льющиеся из транзистора, который он прихватил с собой. Этот пример говорит лишь об одном: бывают объективные общественные обстоятельства, когда человек разучивается говорить. Разучивается говорить, то есть обращаться к кому-то, отвечать кому-то, делать то, что мы называем разговором.

Между тем и здесь крайности проливают свет на среднее. Надо ведь учесть, что когда люди договариваются между собой, они создают общий для них язык, но ведь они и опираются при этом на общий язык. А когда люди отчуждаются друг от друга, то это сказывается в том, что они начинают говорить на разных языках (так и говорят), когда же они сближаются, то находят общий язык. И верно, трудно договориться, если нет общего языка» Но договариваться, и прекрасно, – это значит искать общий язык и в конце концов находить его. Вновь крайний случай: два человека, говорящих на разных языках, – они знают лишь по несколько слов другого языка, но ощущают внутреннюю потребность сказать что-то друг другу... Все же в практическом общении можно добиться и понимания, и в конце концов даже взаимосогласия. Точно так же и в частном разговоре, и в беседе на теоретические темы. Такая возможность символична: даже в тех случаях, когда, казалось бы, нет общего языка, благодаря выдержке, тактичности, взаимному расположению и терпимости, можно, безусловно полагаясь на разум, нашу общую долю, добиться многого. Мы же постоянно видим, что между людьми с самыми разными темпераментами, с самыми различными политическими взглядами все же возможен разговор. Итак, «неспособность к разговору», пожалуй, это скорее упрек другому, который не желает следовать ходу твоих мыслей, нежели реальный недостаток этого другого.

МИШЕЛЬ ФУКО

1926–1984

Герменевтика субъекта¹

Лекция от 6 января 1982 г.

Забота о себе и самопознание

В каких символах мысли объединились в западной античности субъект и истина? Существует центральная концепция, позволяющая приступить к рассмотрению данного вопроса: *epimeleia/cura sui* («забота о самом себе»). До настоящего времени проблема субъекта и его познания звучала иначе: согласно Дельфийскому оракулу, «познай самого себя». Однако призыв к самопознанию всегда сопровождался требованием «проявить заботу о самом себе». Между этими двумя видами требований существует отношение зависимости: самопознание есть лишь частный случай заботы о себе, лишь ее конкретное применение. *Epimeleia* – это философский принцип, преобладающий в греческом, эллинистическом и римском образе мысли. Такой тип философского мышления воплощен в учении Сократа, который разговаривает с людьми на улицах, обращается к молодежи в гимназиях с одним вопросом:

заботаешься ли ты о себе? (Что подразумевает отказ от некоторых более прибыльных видов деятельности, например ведения войны или исполнения государственных обязанностей.) Проявлять заботу о самом себе следует не только потому, что это является условием доступа к философской жизни в полном и точном значении данного слова. Ниже я постараюсь показать, что принцип, согласно которому необходимо проявлять заботу о самом себе, вообще является основой рационального поведения в любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности. Концепция *epimeleia* просуществовала

¹ Приводится по изданию: Фуко М. Герменевтика субъекта. – М.: Наука, 2007. – С. 13 – 40. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000553/17.10.2016>

вплоть до христианства, где она обнаруживается вновь в александрийской духовной традиции как в виде концепции заботы у Филона и Плотина, так и в виде христианской аскезы Григория Нисского: в его трактате «О девственности» забота о самом себе начинается с безбрачия, понимаемого как избавление от брака. В концепции *epimeleia* следует различать такие аспекты: – во-первых, налицо тема некоего общего отношения, своеобразной манеры смотреть на мир, действовать, вступать в отношения с другими людьми. *Epimeleia* – это все: некое отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете; – во-вторых, *epimeleia seauton* – это своего рода форма внимания, взгляда. Забота о себе подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира с других и т.д. на самого себя. Забота о себе предполагает своего рода наблюдение за тем, что ты думаешь и что происходит внутри твоей мысли; – в-третьих, *epimeleia* также всегда означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преобразует (*transfigure*) себя. Для достижения этого результата необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании. Наконец, понятие *epimeleia* содержит свод законов, определяющих способ существования субъекта, его отношение к окружающему, определенные формы рефлексии, которые, благодаря своим собственным характеристикам, делают из этого понятия исключительный феномен не только истории представлений, но и истории самой субъективности или, если угодно, истории практических применений субъективности. Почему западная философия пред-

почла самопознание заботе о себе? На мой взгляд, *epimeleia* представляется как нечто меланхолическое, сопровождаемое негативными коннотациями, неспособное дать всему обществу позитивную мораль. Напротив, в античности это понятие всегда имело позитивное значение – оно легло в основу самых строгих моральных систем Запада. Христианство, не имеющее, как и всякая религия, своей собственной морали, питается именно этой традицией. Таким образом, налицо парадокс: предписание проявлять заботу о самом себе для нас означает скорее эгоизм или уход в себя: напротив, оно в течение многих веков являлось основополагающим принципом таких неукоснительно соблюдавшихся образцов морали.

<...> С одной стороны, христианство интегрировало в свою мораль не-эгоизма духовное требование проявлять заботу о самом себе. С другой стороны, глубинная причина этого невнимания обнаруживается в истории самой истины. Картезианство вновь переместило акцент на самопознание и превратило его в основной путь постижения истины.

Философия и духовность

Что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать. Назовем философией такую форму мысли, которая задается вопросом, что позволяет субъекту постигать истину, ту форму мысли, которая стремится определить условия и предельные возможности постижения истины субъектом. Если это назвать философией, то, я полагаю, духовностью можно назвать тот поиск, ту практическую деятельность, тот опыт, посредством которых субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины. Тогда духовностью можно будет назвать совокупность этих поисков, практических навыков и опыта, которыми должны быть очищение, аскезы, отречение, обращение взгляда внутрь самого себя, изменение бытия, представляющие – не для сознания, а для самого субъекта, для его бытия – ту цену, которую он должен заплатить за постижение истины. Можно выделить три характеристики духовности:

1. Обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное. Его бытие поставлено на карту: ценой постижения истины является обращение субъекта.

2. Истина не может существовать без обращения или преобразования субъекта. Это преобразование осуществляется: а) движением любви, посредством которого субъект утрачивает свой статус; б) его работой над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину: движение аскезы.

3. Результатом постижения истины является ее возвращение к субъекту. Истина – это то, что озаряет субъект. С точки зрения духовного опыта истина в действительности не является своего рода наградой субъекту за его познавательный акт и не дается ему просто как завершение этого акта. Истина – это то, что озаряет субъект, что дает ему душевный покой. Короче говоря, в самой истине, в ее познании заключается нечто, что позволяет осуществиться самому субъекту, что реализует само его бытие.

С точки зрения духовного опыта никогда акт познания сам по себе и как таковой не мог бы обеспечить постижение истины, не будь он подготовлен, сопровождаем, дублируем, завершаем определенным преобразованием субъекта – не индивидуума, а самого субъекта в его бытии как субъекта. Гнозис – это, в конечном счете, то, что всегда стремится переместить (*transfer*), перенести (*transposer*) в сам познавательный акт условия, формы и следствия духовного опыта. Можно сказать схематично, что со времен античности философский вопрос «Как постичь истину?» и практика духовности как необходимой трансформации бытия субъекта, которая позволит ему постичь истину, – суть две проблемы, принадлежащие к одной тематике и потому они не могут рассматриваться изолированно друг от друга. И, за исключением Аристотеля, для которого духовность не играла столь существенной роли, основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключался в следующем: что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для постижения истины? Несколько веков спустя, в тот день, когда был сформулирован постулат о том, что познание есть единственный путь к постижению истины, в картезианский момент истории мысль и история истины вступили в современный период развития. Иначе говоря, я полагаю, что современная история истины ведет свой отсчет с того момента, когда познание, и лишь оно одно, становится единственным способом постижения истины, т.е. этот отсчет начинается с того момента, когда философ или ученый, или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом посредством лишь одних актов познания, когда больше от него ничего не требуется – ни модификации, ни изменения его бытия. С этого момента можно считать, что субъект способен познать истину – с двумя оговорками, внутренними по отношению к познанию и внешними по отношению к индивиду. С той минуты, когда бытие больше не подвергается пересмотру необходимостью постижения истины, мы вступаем в новую эру взаимоотношений субъективности и истины. В современную эпоху истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное

развитие познания. Не следует искать следы этого разрыва в науке – они в теологии. Это конфликт не между духовностью и наукой, а между духовностью и верой (теологией). Однако даже у Спинозы, Канта, Шопенгауэра, Гегеля и Ницше еще обнаруживаются следы структуры этой духовности, которая была проникнута вопросом: как должен трансформироваться субъект, чтобы открыть себе путь к истине? (Именно в этом заключается смысл «Феноменологии духа» Гегеля.) В равной мере в марксизме и психоанализе обнаруживаются основные проблемы, связанные с понятием *epimeleia*.

Политика и забота о себе

Можно выделить три фазы развития понятия *epimeleia*: 1) сократовско-платоновская: появление понятия *epimeleia* в философии; 2) золотой век заботы о себе и культуры своего «Я» (I и II вв. до н.э.); 3) переход от философской языческой аскезы к христианскому аскетизму (IV и V вв. н.э.). Первая фаза (см. прежде всего «Алкивиад» Платона). Проявление заботы о самом себе было утверждением такой формы существования, которая была связана с некоторой политической привилегией: если мы все материальные заботы поручаем другим, то лишь с целью иметь возможность заняться самим собой. Социальные, политические, экономические привилегии этой группы, солидарной со спартанской аристократией, проявлялись в форме «нам необходимо печься о самих себе и, чтобы иметь эту возможность, мы поручаем нашу работу другим». Сократ – это тот, кто стремится преобразовать статус Алкивиада, его исходное верховенство в политическое действие, в действенное руководство другими людьми. Необходимость попечения, заботы о себе связана с осуществлением власти. Она есть следствие статусного положения власти и, следовательно, существует переход от статуса к власти. Попечение о себе подразумевается и вытекает из стремления осуществлять политическую власть над другими людьми. Невозможно руководить другими, невозможно превратить свои привилегии в политическое воздействие на других, в рациональное действие, не проявляя заботы о самом себе. Забота о себе занимает промежуточное положение между политической привилегией и политическим действием; именно здесь возникает понятие *epimeleia*.

13 января 1982. Chresis и душа-субъект

Можно задать два важных вопроса: а. Что есть я сам (как объект заботы)? б. Каким образом проявление заботы о себе может привести к умению управлять другими? Обратимся сперва к проблеме заботы о себе. Что значит проявлять заботу о себе? Из «Алкивиада» Платона можно вычленить глобальную теорию заботы о себе, согласно которой невозможно постичь истину, не имея определенного практического на-

выка или даже целой системы практических навыков. Эти навыки имеют весьма специфический характер, они трансформируют способ существования субъекта и определяют его в процессе трансформации. В этом заключается философская тема, породившая впоследствии многочисленные процедуры, имеющие более или менее ритуализованный характер. Мысль о необходимости определенной технологии обращения со своим «Я» для постижения истины была известна грекам еще до Платона. 1) практика духовной концентрации; 2) практика отшельничества – анахорезис: видимое отсутствие; 3) практика терпеливости: надо уметь переносить страдания. Платон в «Алкивиаде» заимствует старые мотивы, обеспечивает их техническую преемственность: я обязан проявлять заботу о самом себе с тем, чтобы стать способным управлять другими людьми и полисом (городом-государством); следовательно, забота о себе должна превратиться в искусство, *techné*, умение, которое позволило бы одному человеку руководить другими. Рассмотрим теперь проблему своего «Я» (*heautou*). Забота о себе равнозначна заботе о своей душе: я есмь моя душа. Когда мы констатируем, что Сократ разговаривает с Алкивиадом, что это значит? Это значит, что Сократ пользуется определенным языком. Этот простой пример имеет большое значение, поскольку поставленный вопрос есть вопрос о субъекте. Сократ говорит с Алкивиадом: каков предполагаемый субъект, когда мы подразумеваем эту речевую деятельность Сократа по отношению к Алкивиаду? Следовательно, дело заключается в том, чтобы в речевой деятельности провести различие, которое позволит изолировать, выделить субъект этой деятельности и совокупность элементов, слов, шумов, составляющих ее и позволяющих ей осуществиться. Иными словами, необходимо выявить субъект в его неизменности. Субъект – это то, что пользуется определенными средствами, для того чтобы что-то сделать. Тело совершает какое-то действие лишь постольку, поскольку существует некий элемент, который его использует. Этим элементом не может быть само тело, им может быть только душа. Субъектом всей этой телесной, инструментальной, языковой деятельности потому, что она является субъектом действия, поскольку она движет телом, действует посредством своих инструментов и т. д. Используя выражение *chresis*, Платон хочет указать, что отношение субъекта к его средствам имеет не просто инструментальный характер (*chrestai* – пользоваться; существительное *chresis* обозначает определенный тип отношения к другому человеку). Употребляя глагол *chrestai* и существительное *chresis*, Платон в действительности стремится обозначить не некое инструментальное отношение души ко всему остальному миру или к телу, а, скорее, своеобразную страсть трансцендентного характера, которую испытывает субъект ко всему, что его окружает, к объектам, находящимся в его распоряжении, а также к другим людям, с которыми он вступает в отношения, к своему

телу и, наконец, к самому тебе. Так что, когда Платон использует понятие для обозначения того «Я», о котором надо заботиться, он обнаруживает не душу-сущность, а душу-субъект.

Диететика, экономика, эротика как самореализация субъекта

Существуют три вида деятельности, которые внешне напоминают заботу о себе: деятельность врача, хозяина дома и влюбленного. 1. Проявляет ли заботу о себе врач, если, будучи больным, лечит себя, используя все свои познания в области медицины применительно к самому себе? Нет, поскольку он заботится не столько о себе, то есть о своей душе – субъекте, сколько о своем теле. Таким образом, здесь должны быть налицо различные цели, объекты. Налицо также разница между *techné* врача, применяющего свои знания к самому себе, *techné*, которое должно позволить индивиду проявить заботу о самом себе, то есть о своей душе, выступающей в качестве субъекта. 2. Заботится ли о себе отец семейства и собственник, когда он печется о благе своих близких и стремится приумножить свои богатства? Нет, так как он печется не о самом себе, а о том, что ему принадлежит. 3. Подобный ответ будет и в случае с влюбленным. Не стоит заботиться о теле любимого, потому что оно красиво: напротив, следует заботиться о его душе как субъекте его действий, поскольку эта душа использует его тело и его возможности. В Алкивиаде Сократ ищет не что иное, как способ проявления его заботы о самом себе. Забота о себе невозможна без наличия наставника. А позиция самого наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. Наставник – это тот, кого заботит забота, которую субъект проявляет по отношению к самому себе. Любовь к ученику выражается в возможности заботиться о той заботе, которую тот проявляет о самом себе. Проявляя незаинтересованную любовь к юноше, наставник дает принцип и образец той заботы, которую юноша должен осуществлять по отношению к самому себе как субъекту. Вот три основных линии эволюции понятия заботы: диететика (связь между заботой и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). Диететика, экономика и эротика выступают как сферы самореализации субъекта. Тело, окружение, дом – эротика, экономика, диететика, – вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой. Необходимость поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой, собирать урожай и т.д., т.е. переходить к экономике, которая, в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с пробле-

мами любви. Самореализация субъекта предполагает новую этику в вербальных отношениях с другими людьми.

Божественное самопознание

В структуре заботы о себе содержатся три ссылки на призыв «познай самого себя» Дельфийского оракула (*gnothi seauton*). Прежде всего: чтобы начать заботиться о самом тебе, Алкивиад должен задаться вопросом «кто я?» Затем, самопознание как методологическое правило: к какому «Я» относится субъект заботы о самом себе? И, наконец, эта референция проявляется со всей очевидностью: забота о самом себе должна предстать в самопознании как ответ на вопрос: в чем состоит забота о себе? Можно отметить, что как только была открыта область применения «заботы о себе» и как только «Я» было определено как «душа», вся эта открытая таким образом область оказалась перекрытой принципом «познай самого себя». Это можно расценивать как вторжение *gnothi seauton* в пространство, открытое «заботой о себе». Самопознание и «забота о себе» переплетаются друг с другом; между ними существует взаимная переключка, и не следует пренебрегать ни одним из этих элементов в ущерб другому. Каким образом можно познать самого себя? В чем заключается самопознание? Мы руководствуемся принципом, согласно которому для того, чтобы проявить заботу о самом себе, нужно сначала себя познать. Чтобы познать себя, необходимо взглянуть в элемент, идентичный своему «Я», всмотреться в него, поскольку он сам есть принцип знания (*savoir*) и познания (*connaissance*), т.е. является божественным. Таким образом, следует взглянуть в частицу божества, чтобы узнать самого себя, следует познать божественное, чтобы познать себя. Движение самопознания ведет к мудрости. Начиная с момента, когда душа овладеет мудростью, она сумеет отличить истинное от ложного: она будет знать, как следует себя вести, и, таким образом, она станет способной управлять. «Забота о себе» и «забота о справедливости» – одно и то же по сути. Существует тройное отношение «заботы о себе» в политической, педагогической и эротической деятельности. 1. Проявлять заботу о себе – это не только привилегия правителей, но и требование, предъявляемое к ним. Однако обязанность заботиться о себе имеет и более широкий смысл – она значима для всех людей, но со следующими ограничениями: а) «заботиться о себе» говорят лишь людям, обладающим культурными и экономическими возможностями, образованной элите (фактическое разделение); б) эту фразу говорят лишь людям, способным выделиться из толпы (заботе о себе нет места в повседневной практике: это свойство элиты нравственной – разделение навязанное). 2. Педагогика страдает недостаточностью. Забота о себе должна проявляться во всех мелочах, чего не может гарантировать педагогика; заботиться о себе следует в течение всей своей жизни – разви-

тие зрелости. Молодые люди должны готовиться к зрелому возрасту, а взрослые – к старости, которая является завершением жизни. 3. Эротическое чувство юношей будет иметь тенденцию к исчезновению. Эти три аспекта подвержены постоянным вариациям, которые составят постплатоновский период истории «заботы о себе». Алкивиад представляет собой типично платоновское решение данной проблемы, ее сугубо платоновскую форму, а не общую историю «заботы о себе». Понимание заботы о себе в платоновской и неоплатонической традиции характеризуется, во-первых, тем, что «забота о себе» обретает свою форму и свое завершение в самопознании, которое является если и не единственной, то, по крайней мере, абсолютно суверенной формой по отношению к ней; во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего «Я» обеспечивает доступ к истине, и именно к ней; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование божественного начала в самом себе. Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в самом себе – это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатонической форме «заботы о себе». Одним из условий доступа к истине в учении Платона является отношение к себе и к божественному; отношение к себе выступает как проявление божественного начала и отношение к божественному для своего «Я».

Забота о себе как врачевание души

Самореализация: от невежества (как области референции) к критике (самого себя, других, мира и т.д.). Образование представляет собой остов индивида перед лицом событий. Самореализация перестает быть настоящей необходимостью на фоне невежества (Алкивиад), которое само не подозревает о своем существовании; самореализация становится необходимой на фоне ошибки, на фоне дурных привычек, на фоне всякого рода деформаций и ставших привычными и укоренившимися зависимостей, от которых надо освободиться, отряхнуться. Речь идет скорее об исправлении, об освобождении, нежели о формировании знания. Именно в этом направлении будет развиваться самореализация, что представляется весьма существенным. Даже если человеку не удалось «исправиться» в молодости, этого всегда можно достичь в более зрелом возрасте. Даже если мы согбенны, существуют различные средства, чтобы помочь нам «распрямиться», исправиться, стать тем, чем мы должны были бы стать и чем мы никогда не были. Стать вновь тем, чем человек никогда до этого не был, – это, я думаю, один из основных элементов, одна из главных тем самореализации. Первым следствием хронологического перемещения «заботы о себе» – с конца юношеского возраста на взрослый период жизни – является критическое отношение к самореализации. Вторым следствием будет отчетливое и ярко выражен-

ное сближение самореализации и врачевания. Самореализация задумана как акт врачевания, как терапевтическое средство. Терапевты находятся в корреляции между уходом за человеком и уходом за его душой. Существует очевидная взаимозависимость между философией и медициной, между практикой души и практикой тела. (Эпиктет считал свою философскую школу лечебницей души.)

27 января 1982. Другой как посредник

Отношение к себе выступает отныне как задача самореализации. Эта задача есть конечная цель жизни и в то же время самореализация – редкая форма существования. Самореализация – конечная цель жизни любого человека, форма существования – только некоторых. Мы имеем здесь форму, лишённую такой крупной исторической категории, как спасение. Однако нужно решить проблему отношения к другому человеку как посреднику. Другой необходим в процессе самореализации для того, чтобы форма, которую эта самореализация определяет, действительно достигла своего объекта, то есть своего «Я». Другой необходим для того, чтобы самореализация достигла того «Я», на которое она нацелена. Вот в чём заключается главная формула. Существуют три типа мастерства, три типа умения – *techné*, три типа отношения к другому, необходимые для формирования молодого человека. 1. Наставление примером: пример великих людей и сила традиции формируют модель поведения. 2. Наставление знаниями: передача знаний, манеры поведения и принципов. 3. Наставление в трудности: мастерство выхода из трудной ситуации, сократовское *techné*. Эти три типа мастерства покоятся на некоей игре невежества и памяти. Незнание неспособно выйти за собственные пределы, и необходима память, чтобы осуществить переход от незнания к знанию (переход, который всегда осуществляется посредством другого человека). Субъект должен стремиться не к тому, чтобы какое-то знание пришло на смену его незнанию, а к тому, чтобы преобрести статус субъекта, которого он никогда не имел до этого. Несубъекту следует придать статус субъекта, что определяется полнотой его отношений к своему «Я». Нужно создать себя как субъекта, и в этот процесс должен вмешаться другой. Эта тема представляется мне достаточно важной как во всей истории самореализации, так и, в самом общем виде, в истории проблемы субъективности на Западе. Отныне наставник выступает в роли исполнителя преобразования индивида и в его формировании как субъекта.

Stultitia и истинная воля

Stultitia представляет собой другой полюс самореализации (см.: Сенека). Чтобы выйти из состояния невежества, нужно обратиться к «заботе о себе». Невежество соответствует состоянию нездоровья; оно опи-

сывается как худшее из состояний, в которых может пребывать человек, прежде чем он обратится к философии и к самореализации. Что означает *stultus*, *stultitia*? 1. Открытость влияниям извне, абсолютно некритическое восприятие представлений. Это означает смешение объективного содержания представлений с ощущениями и всякого рода субъективными элементами. 2. *Stultus* – это тот, кто разбросан во времени, кто позволяет себя увлечь, кто ничем не занимается, кто пускает свою жизнь на самотек, кто не направляет свою волю ни к какой цели. Жизнь его течет беспamięтно и безвольно. Это тот, кто без конца меняет свою жизнь. Вследствие этой открытости индивид, к которому приложим эпитет *stultus*, не способен хотеть как следует. Его воля несвободна, она не всегда изъявляет свои желания, она не абсолютна. Свободно хотеть значит в действительности не зависеть ни от какого представления, события или склонности; хотеть в абсолютном плане не значит стремиться обладать различными вещами одновременно (например, вести спокойный образ жизни и быть знаменитым); хотеть всегда подразумевает желание, в котором отсутствуют инерция и лень. Такое состояние противоположно состоянию *stultitia*, которое есть не что иное, как ограниченная, относительная, фрагментарная, изменчивая воля. Что является подлинным объектом подлинной воли? Вне всякого сомнения, им является собственное «Я». Это то, чего человек жаждет всегда, абсолютно и свободно; «Я» – это то, что невозможно изменить. Но *stultus* не жаждет самого себя. Состояние *stultitia* характеризуется размыканием, несостыковкой воли и своего «Я», их не-принадлежностью друг другу. Выйти из этого состояния значит поступить таким образом, чтобы возжелать своего «Я», возжаждать самого себя, устремиться к себе как единственному объекту, который можно желать свободно, безусловно, всегда. Однако очевидно, что *stultitia* не способна желать этого объекта, поскольку характеризуется именно отсутствием желания. Сам индивид не может выйти, из состояния *stultitia* в той мере, в какой оно определяется этим не отношением к себе. Сотворить себя как объект, обрести способность поляризовать свою волю, способную предстать в качестве объекта, в качестве свободной и постоянной цели, на которую эта воля устремлена, можно лишь при посредничестве другого человека. Между человеком *stultus* и человеком *sapiens* необходим посредник. Или иначе: между человеком, не желающим собственного «Я», и тем, кто достиг искусства управлять собой, обладать собой, черпать удовольствие в себе – что является подлинной целью *sapientia*, – необходимо вмешательство другого, поскольку, структурно, воля, присущая *stultitia*, не может желать заботиться о своем «Я». В связи с этим заботе о себе необходимо присутствие, включение, вмешательство другого.

Другой не является ни воспитателем, ни учителем в сфере памяти. Речь идет не о том, чтобы *educare* («воспитывать»), а о том, чтобы *educere* («вывести»). Этим другим, находящимся между субъектом и его «Я», является философ, который служит проводником для всех людей в том, что касается вещей, соответствующих их природе. Одни лишь философы могут сказать, как следует себя вести: они одни знают, как надо управлять другими людьми и теми, кто сами хотят руководить. Философия – это основная практика управления. Именно в этом заключается основное разногласие между философией и риторикой в том виде, как оно возникало и проявлялось в ту эпоху. Риторика представляет собой набор и анализ средств, которыми можно воздействовать на других вербально. Философия – это совокупность принципов и практических навыков, которые человек имеет в своем распоряжении или предоставляет в распоряжение других с тем, чтобы иметь возможность должным образом проявлять заботу о себе или о других. Профессия философа утрачивает свою профессиональную значимость по мере того, как она становится более значимой. Чем больше человек нуждается в советнике для самого себя, тем чаще в процессе самореализации он вынужден прибегать к помощи другого, и, следовательно, тем в большей степени утверждается философия. Наряду с этим сугубо философская функция философа будет постепенно терять свою значимость, а сам философ все больше и больше будет превращаться в жизненного советчика, который по любому поводу – по поводу частной жизни, внутрисемейных отношений, политической деятельности – будет рекомендовать не те общие модели, которые могли предложить, например, Платон или Аристотель, а советы, подходящие для каждой конкретной ситуации. Философы действительно интегрируются в повседневный образ жизни. Практика управления сознанием (см. Плиний) стала социальной практикой. Она получила свое развитие среди людей, которые, по сути, не были специалистами в этой области. Существует целая тенденция практиковать, распространять, развивать самореализацию субъекта даже вне существующих философских институтов, за пределами философии философа как таковой. Налицо стремление превратить самореализацию в определенный тип отношений между индивидами, представить ее как своего рода принцип, контроль за человеком со стороны других людей, формирование, развитие, установление для человека некоего отношения к самому себе, что найдет себе точку опоры, свое посредничество в другом человеке – не обязательно профессиональном философе, – хотя, конечно, необходимо при этом пройти через философию и иметь какие-то философские понятия. Фигура и функция наставника поставлены здесь под вопрос. Эта фигура наставника если и не исчезает окончательно, то, во всяком случае, ее постепенно переполняет, окружает, составляет ей

конкуренцию самореализация субъекта, которая является вместе с тем социальной практикой. И самореализация сливается с социальной практикой, или, если угодно, с установлением такого отношения своего «Я» с самим собой, которое теснейшим образом переплетается с взаимоотношениями «Я» и другого человека (см.: Сенека).

3 февраля 1982. Самопознание и катарсис

Здесь можно выделить три момента. 1. Самопознание служит введением в философию («Алкивиад»). Привилегия «познай самого себя» как философская основа; как преимущественная форма проявления заботы о себе. 2. Самопознание служит введением в политику («Горгий»). 3. Самопознание служит введением в катарсис («Федон»). В учении Платона связь между заботой о себе и заботой о других устанавливается тремя способами. Самопознание представляет собой один аспект, один элемент, основную форму, – но лишь только форму – фундаментального и всеобщего требования проявлять заботу о себе. (Неоплатонизм перевернет эту проблему.) а) Заботясь о самом себе, человек сможет заботиться о других. Между заботой о себе и заботой о других существует связь финальности. Я проявляю заботу о себе, чтобы суметь заботиться о других; я буду практиковать на самом себе то, что получит название катарсиса у неоплатоников, с тем, чтобы стать политическим субъектом, то есть человеком, который знает, что такое политика, и, следовательно, способен управлять. б) Во-вторых, существует связь взаимности, поскольку, проявляя заботу о себе, практикуя очищение катарсисом в платоновском смысле, я совершаю благо – как я того желаю – полису, во главе которого я нахожусь. Таким образом, если, проявляя заботу о себе, я обеспечиваю своим согражданам спасение и процветание, то это процветание возвращается ко мне, так как я буду пользоваться всеми благами в той мере, в какой я сам являюсь составной частью этого полиса. Следовательно, в спасении государства забота о себе обретает свое вознаграждение и свою гарантию. Человек находит свое спасение в той мере, в какой его находит государство, и в той мере, в какой государству позволили спастись, проявив заботу о себе. Эту зависимость в равной мере можно обнаружить в развернутом построении «Государства». в) Наконец, третьей после связи финальности и взаимности – является связь, которую можно определить как сопричастность сущности, поскольку, лишь проявляя заботу о себе, испытывая очищение катарсисом, душа открывает то, что она есть и что она знает, или, точнее, чему она следует. Таким образом, она открывает одновременно свою суть и свое знание. Она открывает то, что она есть и что она созерцала в форме памяти. Таким путем она может возвыситься до созерцания истин, позволяющих воссоздать со всей справедливостью государственный порядок. Итак, существует три типа связи между политикой и катарсисом: –

связь финальности в *techné* политики; – связь взаимности в форме государства; – связь сопричастности в форме реминисценции.

Забота о себе как самоцель

Если перенестись в эпоху, которую я взял на точку отсчета, то обнаружится четкий разрыв между заботой о себе и заботой о других. Это, очевидно, один из важнейших феноменов в истории самореализации субъекта и, возможно, в истории античной культуры вообще; во всяком случае феномен превращения заботы о себе в самоцель представляется весьма значительным, тогда как забота о других не обязательно является конечной целью и показателем, позволяющим оценить заботу о себе. «Я», о котором проявляют заботу, не является более одним из элементов среди прочих. Оно не служит более связующим звеном, одним из этапов, элементом перехода к чему-либо иному, будь то государство или другие люди. «Я» становится конечной и единственной целью заботы о себе. Происходит одновременно абсолютизация «Я» как объекта заботы о себе и превращение этого «Я» в самоцель посредством самого «Я» в практике, именуемой заботой о себе. Следовательно, эта практика ни в коей мере не может считаться предварительным этапом, вводящим в заботу о других. Это деятельность, сосредоточенная лишь на собственном «Я», это деятельность, находящая свое завершение и удовлетворение – в точном смысле этого слова – лишь в своем «Я», то есть в самой деятельности, осуществляемой по отношению к самому себе. Человек проявляет заботу о себе для самого себя, и именно в этом забота о себе получает свое вознаграждение. В заботе о себе человек сам является своим собственным объектом, становится самоцелью. Иначе говоря, существует одновременно абсолютизация «Я» как объекта заботы и превращение этого «Я» в самоцель посредством самого «Я» в практике, именуемой заботой о себе. Одним словом, забота о себе, которая у Платона совершенно очевидно выходила на проблему государства, других людей, *politeia*, представляется на первый взгляд, во всяком случае в том периоде, о котором идет речь, – I и II вв. н.э. – как бы замкнутой на самой себе. Самоцель имеет важные последствия для философии. Искусство жить и искусство быть самим собой все более отчетливо идентифицируются. Какое знание указывает, как следует жить? Этот вопрос будет постепенно поглощен другим вопросом: что нужно сделать для того, чтобы «Я» стало и оставалось тем, чем оно должно быть? Философия как проблема поиска истины поглощена духовностью как трансформацией субъекта им самим. Каким образом я должен преобразовать свое «Я», чтобы получить доступ к истине? (Вопрос обращения, *metanoia*.) Самоцель имеет не менее существенные последствия для различных образов жизни и индивидуального опыта. Происходит подлинный расцвет культуры своего «Я». Под культурой подразумевается не-

кая сумма ценностей, расположенных в определенной последовательности и иерархически организованных. Эти ценности имеют универсальный характер, но вместе с тем доступны лишь некоторым; человек может их обрести, лишь жертвуя своей жизнью и следуя определенным правилам поведения. Способы и технические приемы для обретения этих ценностей также организованы в определенном порядке и образуют ту область знания, которая управляет и преобразует поведение человека.

Понятие спасения

Понятие спасения себя и других включает некий технический аспект. 1. Спасение позволяет перейти от смерти к жизни и т.д. Это бинарная система: спасение находится между жизнью и смертью, между смертностью и бессмертием; это переход от зла к добру, из мира этого в мир иной. Спасение – это орудие перехода. 2. Спасение связано с драматичностью исторического или метаисторического события, с временностью и вечностью. 3. Спасение – это сложная операция; спасение себя осуществляется при содействии другого. Идея спасения принадлежит религии или, по крайней мере, находится под ее влиянием. Однако, несмотря на это, понятие спасения эффективно функционирует как философское понятие в рамках самой философии. Спасение выступает как цель философской практики и жизни. Глагол *sautseia* («спасать») [[Явная ошибка. Правильно: *sodzesthai*. – Ф. К.]] имеет несколько значений. Человек, который спасается, это тот, кто находится в состоянии тревоги, сопротивления, самообладания и независимости по отношению к своему «Я», что позволяет ему парировать все удары судьбы. В равной мере, «спастись» значит избежать угрожающего принуждения и быть восстановленным в своих правах, вновь обрести свою свободу и свою подлинность. Спасти себя – значит поддерживать себя в стабильном состоянии, которое ничто не в силах нарушить, какие бы события ни происходили вокруг. И, наконец, «спастись» означает: обрести те блага, которых человек не имел в начале пути, извлечь выгоду, воспользоваться своего рода услугой, которую он оказывает сам себе. «Спастись» значит обеспечить себе счастье, спокойствие, невозмутимость. Таким образом, вы видите, что «спастись» имеет положительное значение и не связано с драматичностью событий, которое заставляет вас переходить от негативного к позитивному смыслу категорий спасения; понятие спасения связано ни с чем иным как с самой жизнью. В этом понятии спасения, которое встречается в эллинистических и римских текстах, нет каких-либо отсылок к таким вещам, как смерть и бессмертие или мир иной. Спасаются не по отношению к некоему драматическому событию. «Спастись» служит обозначением деятельности, которая осуществляется в течение всей жизни и единственным исполнителем которой явля-

ется сам субъект. И если, в конечном счете, эта деятельность по самоспасению приводит к определенному результату, который является ее целью, то этот результат заключается в том, что, благодаря спасению, человек становится недоступен несчастью, тревоге, всему тому, что может проникнуть в душу из-за всякого рода случайностей, событий внешнего мира и т.д. И, достигнув конечной цели, объекта спасения, человек не нуждается более ни в ком и ни в чем. Две большие темы – с одной стороны, тема атараксии – отсутствие волнения, а с другой – тема автаркии, самодостаточности, благодаря которой человек не нуждается ни в чем, кроме самого себя, – представляют две формы, в которых деятельность «по спасению», длившаяся всю жизнь, получает вознаграждение. Таким образом, спасение – это непрерывная деятельность, осуществляемая субъектом по отношению к самому себе и находящая свое вознаграждение в некоем отношении субъекта к самому себе; это отношение определяется отсутствием тревоги и чувством удовлетворения, которое не нуждается ни в чем, кроме самого себя. Одним словом, можно сказать, что спасение есть форма отношения к себе – бдительная, продолжительная и завершенная одновременно, – замыкающаяся на самом себе. Человек спасает себя ради самого себя и посредством самого себя с тем, чтобы обрести самого себя. В этом «спасении», которое я бы назвал эллинистическим и римским, «Я», деятель, объект, инструмент является конечной целью спасения. Очевидно, что такое понимание спасения чрезвычайно далеко от спасения посредством государства у Платона; такое понимание также далеко от спасения религиозного соотносимого с бинарной системой, с драматизмом событий, с отношением к другому, которое в христианстве подразумевает отказ от самого себя. Спасение, напротив, обеспечивает приятие самого себя, слияние со своим «Я», которое не расторгимо во времени и осуществляется в ходе всей

От Платона к Декарту

Начиная с Платона («Алкивиад») ставится следующий вопрос: «Какой ценой постигается истина?» Это цена заключена в самом субъекте в форме вопроса: «Какую работу я должен проделать над собой? Как должен я преобразовать самого себя? Какие изменения своего бытия я должен осуществить, чтобы постичь истину?» Фундаментальным принципом является то, что субъект как таковой, предоставленный самому себе, не способен к восприятию истины. Он сумеет ее постичь лишь в том случае, если произведет с собой целый ряд операций, трансформаций и модификаций, которые сделают его способным к восприятию истины.

КЛОД ЛЕВИ-СТРОСС

1908–2009

*Три вида гуманизма*¹

Большинству из нас антропология представляется наукой новой, свидетельством изощренной любознательности современного человека. В нашей эстетике произведения первобытного искусства заняли место менее пятидесяти лет тому назад. Интерес к самим первобытным обществам немного более древнего происхождения – первые работы, посвященные их систематическому изучению, восходят к 1860 г., то есть к той эпохе, когда Ч. Дарвин ставил проблему развития применительно к биологии. Эта эволюция, по мнению его современников, отражала эволюцию человека в плане социальном и духовном.

¹ Приводится по изданию: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 16 – 19.

Думать об этнологии таким образом – значит заблуждаться относительно реального места, которое занимает в нашем мировоззрении познание первобытных народов. Этнология не является ни частной наукой, ни наукой новой: она самая древняя и самая общая форма того, что мы называем гуманизмом.

Когда в конце средневековья и в эпоху Возрождения люди вновь открыли для себя греко-римскую античность и когда иезуиты превратили латынь и греческий язык в основу образования, возникла первая форма этнологии. Эпоха Возрождения открыла в античной литературе не только забытые понятия и способы размышления – она нашла средства поставить во временную перспективу свою собственную культуру, сравнить собственные понятия с понятиями других времен и народов.

Критики классического образования ошибаются относительно его природы. Если бы занятия греческим и латынью сводились к простому овладению рудиментами мертвых языков, в них действительно было бы не много пользы. Но – и учителя начальной школы хорошо знают это – через посредство языка и чтения текстов ученик проникается методом мышления, который совпадает с методом этнографии (я назвал бы его «техникой переселения»).

Единственное отличие классической культуры от культуры этнографической относится к размерам известного в соответствующие эпохи мира. Человеческий космос был ограничен в начале эпохи Возрождения пределами Средиземноморского бассейна. О существовании дру-

гих миров можно было только догадываться. Но, как мы уже сказали, никакая часть человечества не может понять себя иначе, как через понимание других народов.

В XVIII – начале XIX в. с прогрессом географических открытий прогрессирует и гуманизм. Еще Руссо и Дидро пользуются всего лишь догадками об отдельных цивилизациях. Но в картину мира уже начинают вписываться Индия и Китай. Своей неспособностью создать оригинальный термин наша университетская наука, которая обозначает изучение такого рода культур термином «неклассическая философия», признается в том, что речь идет все о том же гуманистическом движении, заполняющем новую территорию (подобно тому как для древних метафизикой называлось все то, что шло после физики). Проявляя интерес к последним из находящихся в упадке цивилизаций, к так называемым примитивным обществам, этнология выступает как третий этап в развитии гуманизма. Этот этап является одновременно последним, поскольку после него человеку не остается ничего открыть в себе самом – по крайней мере экстенсивно (потому что существует иного рода глубинное исследование, конца которому не видно).

Но имеется и другая сторона проблемы. Зона охвата первых двух видов гуманизма – классического и неклассического – была ограничена не только количественно, но и качественно. Античные цивилизации исчезли с лица земли и доступны нам лишь благодаря текстам и памятникам культуры. Что касается народов Востока и Дальнего Востока, которые продолжают существовать, метод их исследования оставался тем же, потому что считалось, что цивилизации столь отдаленные могут заслуживать интереса лишь благодаря своим наиболее рафинированным продуктам.

Этнология – это область новых цивилизаций и новых проблем. Эти цивилизации не дают в наши руки письменных документов, ибо у них вообще нет письменности. А так как уровень их технического развития, как правило, очень низок, они не оставили нам и памятников изобразительного искусства. Поэтому у этнолога возникает необходимость вооружить свой гуманизм новыми орудиями исследования.

Этнологические методы являются одновременно и более грубыми и более тонкими, чем методы предшественников этнологии, филологов и историков. Общества эти чрезвычайно труднодоступны, и, для того чтобы в них проникнуть, этнолог должен ставить себя вовне (физическая антропология, технология, предыстория), а также глубоко внутрь, потому что он отождествляется с группой, в которой живет, и должен уделять особое внимание – так как он лишен других сведений – тончайшим нюансам психической жизни туземцев.

Этнология во всех отношениях выходит за пределы традиционного гуманизма. Поле ее исследования охватывает всю обитаемую землю, а

ее методология аккумулирует процедуры, относящиеся как к гуманитарным, так и к естественным наукам.

Три следующих один за другим вида гуманизма интегрируют и продвигают человеческое познание в трех направлениях: во-первых, в пространственном отношении, наиболее «поверхностном» (как в прямом, так и в переносном смысле); во-вторых, в наборе средств исследования: мы начинаем постепенно понимать, что, если по причине особых свойств «остаточных» обществ, которые стали предметом ее изучения, антропология оказалась вынужденной выковывать новые орудия познания, они могут плодотворно применяться к изучению других обществ, включая и наше собственное.

В-третьих, классический гуманизм был ограничен не только своим объектом – пользовавшиеся его благодеяниями люди также составляли привилегированный класс. Даже экзотический гуманизм XX в. был связан с промышленными и торговыми интересами, которые его питали и которым он был обязан своим существованием. После аристократического гуманизма эпохи Возрождения и буржуазного гуманизма XIX в. этнология знаменует собой – для законченного космоса, каким стала наша планета, – появление универсального гуманизма.

Ища источник своего вдохновения в обществах наиболее униженных и презираемых, она провозглашает, что ничто человеческое человеку не чуждо, и становится, таким образом, столпом гуманизма демократического, противостоящего всем предыдущим видам гуманизма, которые были созданы для привилегированных цивилизаций. Мобилизуя методы и инструментарий, заимствованный из всех наук, и ставя все это на службу человеку, этнология хочет примирить человека и природу в едином всеобщем гуманизме.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какие обходные пути определения философии описывает М.Хайдеггер?
2. Объясните высказывание М. Мамардашвили «философия есть философствование».
3. Как связаны человеческое индивидуальное переживание и язык философии согласно М. Мамардашвили?
4. Какие значения понятия «истина» формулирует Х. Ортега-и-Гассет?
5. Какие два распространенных определения блага приводит Сократ и как он аргументирует их несостоятельность? Сформулируйте ваше определение блага.
6. В чем, согласно Сократу, опасность правильных мнений, взятых на веру, а не выведенных путем собственных рассуждений?
7. Чем, по Платону, идеи отличаются от вещей?
8. Раскройте, в чем заключается метафорический смысл пещеры Платона и что олицетворяют собой оковы на ногах и на шее людей?
9. В чем, по Платону, заключается диалектика восхождения и нисхождения души? Существует ли предел восхождения?
10. Как вы понимаете идею Платона о сходстве письменности и живописи?
11. В чем уязвимость письменного слова, по убеждению Сократа?
12. Как связаны между собой размышления Платона о любви и о началах философии?
13. Расшифруйте аллегория души как крылатой колесницы, запряженной двумя конями смешанного происхождения.
14. Чем философ отличается от мудреца?
15. Что такое душа и каково ее самое общее определение, согласно Аристотелю?
16. Какие «идолы познания» выделяет Ф.Бэкон?
17. Как формулируется первое правило метода Р.Декарта?
18. Как И.Кант характеризует просвещение?
19. Кто мыслит абстрактно, согласно Г.В.Ф. Гегелю?
20. Какие препятствия образованности выделяет Ф.Ницше?
21. Раскройте понимание иронии С.Кьеркегором.
22. Как К.Маркс характеризует «отчужденный труд»?
23. В чем, согласно, Э. Гуссерлю, заключается кризис наук?
24. Какие понятия могут быть названы центральными в работе М.Хайдеггера? Прокомментируйте их.
25. Раскройте значение выражения К. Ясперса «самобытие в условиях времени».

26. Какие трудности в восприятии психоаналитического знания указывает З. Фрейд?
27. Каковы особенности индивидуализации в большом городе, согласно Г. Зиммелю?
28. Вебер М. Что означает «интеллектуалистическая рационализация»?
29. Что означает «расколдовывание мира»?
30. Роль «вдохновения» и «страсти» в науке?
31. Чем, по мнению Гадамера Г., характеризуется «неспособность к разговору»?
32. Раскройте понятие М. Фуко «забота о себе».
33. Охарактеризуйте три вида гуманизма согласно К. Леви-Строссу.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Основная

1. Августин (Блаженный) Аврелий. Исповедь. – М.: Дарь, 2007. – 146 с.
2. Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. Т. I. – М., 1976. – 550 с.
3. Бэкон, Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М., 1978. – 592 с.
4. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Гадамер, Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.
6. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – М.: Изд-во «Владимир Даль», 2004. – 400 с.
7. Гуссерль, Э. Статьи об обновлении / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 109–135.
8. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–296.
9. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3-4. – С. 23–34.
10. Зиммель, Г. Избранное. Т. 2 / Г. Зиммель. – М.: Изд-во «Юристъ», 1996. – 608 с.
11. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем.; И. Кант. – М.: Изд-во Дмитрия Карлова, 2012. – 8 с.
12. Киркегор, С. О понятии иронии / С. Киркегор; пер. А. Коськовой, С. Коськова // Логос. – 1993. – № 4. – С. 176–198.
13. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
14. Мамардашвили, М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили; сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – 2-е изд., изм. и доп.– М.: Изд. группа «Прогресс» «Культура», 1992. – С. 5–13.
15. Монтень, М. Опыты: в 3 кн. / М. Монтень; пер. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Бернштейна. – 2-е изд. – М., 1979–1980; Кн. 1. – С. 150–166; Кн. 2. – С. 387–388; Кн. 3. – С. 158–198.
16. Ницше, Ф. О будущности наших образовательных учреждений / Ф. Ницше. – М.: Попурри, 2000. – 23 с.

17. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 2010. – 408 с.
18. Фрагменты ранних греческих философов / пер. А.В. Лебедева. – М., 1989. Ч. 1. – С. 109–114, 118–119, 134.
19. Фрейд, З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. – СПб.: Питер, 2007. – 360 с.
20. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. – М.: Наука, 2007. – 677 с.
21. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2013. – 288 с.
22. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс. – М.: АСТ, 2013. – 288 с.

Дополнительная

1. Аренд, Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Аренд. – СПб., 2000. – 437 с.
2. Делез, Ж. Что такое философия / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М., 1998. – 261 с.
3. Лакан, Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан. – М., 1997. – 184 с.
4. Мамардашвили, М. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – М., 1993. – 352 с.
5. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Ч. 3–4 (Для-другого; обладание, действие и бытие) / Ж.-П. Сартр. – М., 2000. – 639 с.
6. Фрейд, З. По ту сторону принципа наслаждения / З. Фрейд // «Я» и «Оно». Труды разных лет. Т. 1. – Тбилиси, 1991. – 864 с.
7. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб., 1997. – 452 с.

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Составитель

Мамычева Диана Ивановна

В авторской редакции

Компьютерная верстка М.А. Портновой

Подписано в печать 31.10.2017. Формат 60×84/16.

Бумага типографская. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,0

Тираж 200 экз. Заказ

Издательство Владивостокского государственного университета
экономики и сервиса

690014, Владивосток, ул. Гоголя, 41

Отпечатано во множительном участке ВГУЭС

690014, Владивосток, ул. Гоголя 41