



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова»

М.П. Ахметзянова
В.А. Жилина
М.С. Теплых
Э.Г. Чернова

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Хрестоматия



Магнитогорск
2017

Рецензенты:

доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
Л.Н. Худякова

доктор исторических наук,
профессор кафедры всеобщей истории,
ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический
университет им. Г.И. Носова»
В.В. Филатов

Составители: Ахметзянова М.П., Жилина В.А., Теплых М.С., Чернова Э.Г.

Проблема человека в неклассической философии [Электронный ресурс] : хрестоматия / под ред. В.А. Жилиной ; ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова». – Электрон. текстовые дан. (1,32 Мб). – Магнитогорск : ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2017. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования : IBMPC, любой, более 1 GHz ; 512 Мб RAM ; 10 Мб HDD ; MS Windows XP и выше ; Adobe Reader 8.0 и выше ; CD/DVD-ROM дисковод ; мышь. – Загл. с титул. экрана.

ISBN 978-5-9967-0982-3

Хрестоматия содержит выдержки из философских источников, посвященных проблеме человека, его сущности и предназначению. Содержит фрагменты философских источников, написанных в конце XIX–XX вв., включает сведения об авторах и особенностях их трактовки проблемы человека.

Хрестоматия предназначена для обучающихся по направлениям подготовки бакалавриата и специалитета.

УДК 128

ISBN 978-5-9967-0982-3

© Ахметзянова М.П., Жилина В.А.,
Теплых М.С., Чернова Э.Г., 2017

© ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова», 2017

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
АРТУР ШОПЕНГАУЭР	5
НИЦШЕ ФРИДРИХ	8
ФРЕЙД ЗИГМУНД	17
БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ	24
ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ	31
БУБЕР МАРТИН	36
ШЕЛЕР МАКС	39
БАХТИН НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ	49
ВЫШЕСЛАВЦЕВ БОРИС ПЕТРОВИЧ	54
ХАЙДЕГГЕР МАРТИН	60
КАМЮ АЛЬБЕР	65
САРТР ЖАН-ПОЛЬ	69
ФИНК ЭЙГЕН	74
ХЕНГСТЕНБЕРГ ХАНС-ЭДУАРД	81
ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ	86
ЯСПЕРС КАРЛ	91
ФРОММ ЭРИХ	99
МАМАРДАШВИЛИ МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ	108
РОРТИ РИЧАРД	112

ВВЕДЕНИЕ

Данная хрестоматия предназначена для организации самостоятельной работы студентов очной и заочной форм обучения. Она является вторым, переработанным учебным пособием, подготовленным кафедрой по теме человека, его сущности, предназначения, проблемности человеческого существования в мире. Данное пособие содержит фрагменты философских источников, написанных в конце XIX–XX вв.; предыдущее включало тексты, принадлежащие мыслителям классического периода философии от античности до середины XIX века.

Предлагаемые для изучения тексты представляют самые разнообразные мировоззренческие позиции и направления философии: религиозные и атеистические, стремящиеся сохранить верность рациональной традиции или отстаивающие иррациональную парадигму. Фрагменты соответствующих источников подобраны таким образом, чтобы при всем разнообразии теоретических подходов прослеживалось единство и своеобразие того, что получило название антропологический принцип. В свете этого принципа понятие «человек» превращается в основную мировоззренческую категорию, исходя из которой только и можно разработать целостную систему представлений о бытии мира, природы, общества, культуры, цивилизации; о бытии, которое всегда исторично, индивидуально и неповторимо в каждом мгновенье своего существования. В отличие от классической традиции, где человек рассматривался со стороны общих, родовых характеристик и признаков, как часть превосходящего его по мощи, некоего целостного «бытия», представители нового поколения философов категорию «бытия» поставили в зависимость от человека. Согласно их позиции, бытие зависимо от индивидуальных духовных способностей конкретного человека, его нравственных переживаний, ценностных ориентаций, мировоззренческих убеждений, от всего, что только и составляет действительную целостность персональной жизни как непрерывного процесса творческого становления, развития и самореализации личности.

Материалы пособия могут быть использованы для организации самостоятельной работы студентов на семинарских занятиях, для подготовки устных докладов и написания контрольных работ заочниками. Каждый текст сопровождается краткой справкой об авторе, об особенностях его творчества, о специфике понимания сущностных характеристик человека конкретным философом. Самостоятельно изучив предложенный текст, студент должен ответить на вопросы к нему, выразить свое отношение к прочитанному, раскрыть собственное понимание темы

АРТУР ШОПЕНГАУЭР



Артур Шопенгауэр (1818-1860) – выдающийся немецкий философ и писатель-эссеист, автор книг «Мир как воля и представление», «Об основе морали», «Афоризмы житейской мудрости» и др. В своем творчестве он предвосхищает ту радикальную «переоценку ценностей» европейской культуры, с которой позднее выступил Ф. Ницше: он подверг критике рационалистические концепции мира, человека, истории, которые господствовали в философии на протяжении XVII - XVIII - первой половины XIX вв. Сравнивая философские взгляды А. Шопенгауэра с идеями французских просветителей или немецких философов (Канта, Гегеля), с их рационализмом и социальным оптимизмом, можно сказать, что учение Шопенгауэра содержит в себе совершенно иное видение мира и человека.

Вашему вниманию предлагаются фрагменты из книги «Афоризмы житейской мудрости» А. Шопенгауэра, содержащей глубокие, а подчас ироничные и злые замечания по поводу человека, каков он есть сам по себе, а также своеобразные рекомендации о том, как надлежит вести себя в различных житейских обстоятельствах.

* * *

Текст из книги: А. Шопенгауэр «Афоризмы житейской мудрости»

...Счастье человека гораздо более зависит от его свойств, нежели от того, что имеет или чем он представляется. Всегда главное в том, что есть индивид, то есть что он имеет в себе самом, ибо его индивидуальность сопутствует ему и всюду, постоянно накладывая свою печать на все, что он переживает. Во всем и при всем он ближайшим образом наслаждается только собой самим, это справедливо уже относительно наслаждений физических, а еще в гораздо большей мере относительно духовных. Если же индивидуальность плохого качества, то все наслаждения подобны превосходным винам, попавшим в рот, где побывала желчь. Поэтому, если оставить в стороне тяжкие несчастья, в хорошем или дурном меньшее значение имеет то, что человек встречает и претерпевает в своей жизни, чем то, как он все это воспринимает, иными словами – какова по своему характеру и степени его восприимчивость во всех ее формах. То, что есть индивид сам по себе и что он в самом деле имеет, короче, его личность и ее достоинство – вот единственное, с чем непосредственно связано его счастье и благополучие. Все остальные условия имеют здесь лишь косвенное значение, так что их влияние может быть парализовано, влияние же личности – никогда. Поэтому-то зависть, направленная на личные преимущества, бывает наиболее непримиримой, да и скрывают ее всего тщательнее. Далее, только свойства сознания устойчивы и неизменны, и только личность действует постоянно, непрерывно, с большей или меньшей силою сказываясь в каждое мгновение: все же остальное обладает лишь временным, случайным, преходящим действием, а к тому же само подвержено превращению и перемене. ...Этим объясняется, почему несчастье, всецело зависящее от внешних обстоятельств, мы переносим с большей твердостью, чем вызванное собственной виной: судьба может измениться, собственная же природа – никогда. Первым и важнейшим условием для нашего счастья является, следовательно, субъективные блага – благородный характер, собственная голова, счастливый нрав, бодрое настроение и хорошо сложенное, вполне здоровое тело, то есть вообще «здоровый дух в здоровом теле» (Ювенал. Сатиры, X, 356), и потому мы должны гораздо больше заботиться о развитии и поддержании этих качеств, нежели о приобретении внешних благ и внешнего почета.

После всего этого самый ближайший путь к счастью – веселое настроение, ибо это прекрасное свойство немедленно вознаграждает само себя. Кто весел, тот постоянно имеет причину быть таким – именно в том, что он весел. Ничто не может в такой мере, как это свойство, заменить всякое другое благо, между тем как само оно ничем заменено быть не может. Пусть человек молод, красив, богат, пользуется почётом; при оценке его счастья является вопрос, весел ли он при всем этом. С другой стороны, если он весел, то безразлично, молод он или стар, строен или горбат, – он счастлив. ...По этой причине мы должны широко рас-

крывать свои двери веселью, когда бы оно ни явилось, ибо оно никогда не приходит не вовремя. Между тем, мы часто колеблемся допустить его к себе, желая сначала знать, действительно ли у нас есть полное основание быть довольными, или же, боясь, что оно помешает нашим серьезным размышлениям или важным заботам; но какой прок выйдет из последних, это далеко неизвестно, тогда как веселость представляет собой прямую выгоду, только в ней мы имеем как бы наличную монету счастья, а не банковские билеты, как во всем остальном; только она дает немедленное счастье в настоящем и потому есть высшее благо для существ, по отношению к которым действительность облечена в форму нераздельного настоящего между двумя бесконечными временами. Поэтому приобретение и охрану этого блага мы должны ставить впереди всех забот. А ведь несомненно для веселости духа нет менее благоприятного условия, чем богатство, и более благоприятного, чем здоровье: у людей низших, трудящихся, особенно земледельческих классов мы видим веселые и довольные лица; богатым же и знатым свойственно угрюмое выражение. Нам надлежит, следовательно, прежде всего стремиться к возможно более полному здоровью, лучшим выражением которого является веселость.

Жизнь заключается в движении, и в этом её сущность. Внутри организма везде господствует непрерывное, быстрое движение... Когда же при этом отсутствует внешнее движение, как это мы видим у огромного числа людей, ведущих сидячий образ жизни, то возникает резкое и пагубное несоответствие между внешним покоем и внутренней суматохой.... Насколько наше счастье зависит от веселого настроения, а последнее – от состояния нашего здоровья, это можно видеть, сравнив впечатление, производимое на нас одними и теми же внешними отношениями или случаями, когда мы здоровы и бодры, с тем, как они отзываются на нас, когда болезнь настроит нас мрачно и тревожно. Счастливыми или несчастливыми нас делает не то, каковы вещи в объективной действительности, а то, какими они являются в нашем представлении: это как раз имел в виду Эпиктет, говоря: «Людей волнуют не вещи, а мнения о вещах».

Но хотя столь существенная и необходимая для нашего счастья веселость очень тесно связана со здоровьем, однако она зависит не от одного только этого условия, ибо и при должном здоровье у человека может быть меланхолический темперамент и преобладать мрачное настроение. В последнем итоге это объясняется, без сомнения, коренными и потому неизменными свойствами организма преимущественно нормальным или аномальным отношением чувствительности к раздражимости и воспроизводительной силе. При ненормальном преобладании чувствительности получается неровное настроение – временами чрезмерная веселость, преимущественно же – меланхолия. А так как гениальность обусловлена избытком нервной силы, то есть чувствительности, то Аристотель вполне справедливо заметил, что все выдающиеся и даровитые люди – меланхолики: «Все замечательные, люди в философии, политике, искусствах оказываются склонными к меланхолии» (Тускуланские беседы. Кн. 1,33).

... Натуры мрачные и мнительные в общем имеют дело с большим числом воображаемых несчастий и страданий, зато у них меньше реальных бед, нежели у людей веселых и беззаботных; ибо кто все видит в черном свете, постоянно боится худшего и потому принимает свои меры, тот не так часто ошибается в расчётах, как человек, всему придающий веселый вид и окраску. Но если об руку с врожденной *dyscolia* (тяжелый нрав – ред.) идет болезненное поражение нервной системы или пищеварительных органов, то она может достигнуть столь значительной степени, что постоянное недовольство породит отвращение к жизни с последующей склонностью к самоубийству.

Здоровью отчасти родственна по своему значению красота. Хотя, собственно, это субъективное преимущество содействует нашему счастью не прямо, а лишь косвенным путем, через впечатление на других, оно все-таки имеет большую важность, даже для мужчины. Красота есть открытое рекомендательное письмо, которое заранее склоняет людей в нашу пользу.

Самый общий взгляд на жизнь укажет нам на двух врагов человеческого счастья – боль и скуку. К этому можно еще прибавить, что насколько нам удастся избавиться от одного из них, настолько же мы приближаемся к другому, и наоборот, так что жизнь наша действительно представляет собой более сильное или более слабое колебание между ними. Причина этому та, что оба они стоят друг к другу в двойном антагонизме – внешнем, или объективном и внутреннем, или субъективном. Именно во внешних отношениях нужда и лишения ведут к страданию, обеспеченность же и изобилие – к скуке. Соответственно этому простой народ постоянно борется против нужды, то есть страдания, а богатые и знатные заняты непрерывной, часто поистине отчаянной борьбой со скукой. Что касается внутреннего, или субъективного антагонизма между болью и скукой, то он кроется в том, что у отдельных людей восприимчивость к одной из них находится в обратном отношении с восприимчивостью к другой, определяясь мерою духовных сил данного человека. Именно – тупость ума во всех случаях соединяется с тупостью ощущений и недостатком раздражимости, что делает человека менее чувствительным к боли, и огорчениям всякого рода и степени. С другой стороны, благодаря этой же самой умственной тупости возникает та, на бесчисленных лицах написанная, а также сказывающаяся в постоянном подвижном внимании ко всем, даже самым незначительным происшествиям внешнего мира внутренняя пустота, которая служит истинным источником скуки и все время жаждет внешних поводов, чтобы чем-нибудь привести в действие ум и чувство. Она не высказывает поэтому безразличия в выборе таких поводов, как о том свидетельствуют жалкие забавы, за которые хватаются люди, равным образом характер их обхождения и разговоров, а также многочисленные зеваяки у дверей и окон. Главным образом этой внутренней пустотой и объясняется погоня за обществом, за всякого рода развлечениями, удовольствиями и роскошью, которая многих приводит к расточительности, а затем и нищете. От этой нищеты нет более надежного ограждения, нежели внутреннее богатство, богатство духа, ибо чем более возвышается он над посредственностью, тем меньше остается места для скуки. Неисчерпаемая бодрость мысли, ее непрерывная игра с разнообразными явлениями внутреннего и внешнего мира, способность и влечение ко все новым их комбинациям совершенно освобождает выдающегося человека от власти скуки, если исключить момент утомления. Но, с другой стороны, более мощный интеллект прямо обуславливается повышенной восприимчивостью и имеет свой корень в большой энергии воли, то есть страстей: его сочетание с этими свойствами сообщает гораздо большую интенсивность всем аффектам и повышенную чувствительность к душевным и даже к телесным страданиям, даже большее нетерпение при всех препятствиях или хотя бы только задержках; все это в огромной степени повышает обусловленную силой фантазии живость всех вообще представлений, в том числе и неприятных. И сказанное справедливо в соответственной мере относительно всех промежуточных степеней, заполняющих широкое расстояние от совершеннейшего тупицы до величайшего гения. Благодаря этому, всякий, как в объективном, так и в субъективном отношении, тем ближе стоит к одному источнику человеческих страданий, чем он дальше от другого. Сообразно этому, руководствуясь в этом отношении своей природной склонностью, каждый старается по возможности согласовать объективное с субъективным, то есть оградить себя главным образом от того источника страданий, к которому он больше чувствителен. Человек с богатым внутренним миром будет стремиться к отсутствию боли, досады, к покою и досугу, то есть изберет тихое, скромное, но по возможности свободное от тревог существование.... Ибо чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше нуждается он во внешнем и тем меньше также имеют для него значение остальные люди. Таким образом, выдающийся ум ведет к необщительности. Конечно, если бы качество общества можно было бы заменить количеством, то стоило бы жить даже в большом свете; но, к сожалению, из ста глупцов, взятых вместе, не выйдет и одного разумного человека. Представитель другой крайности, коль скоро у него не стоит за плечами нужда, во что бы то ни стало гонится за забавами и обществом и легко довольствуется всем, ничего не избегая так старательно, как самого себя. Ибо в одиночестве, когда каждый должен ограничиться собственной особой, обнаруживается, что он имеет в себе самом: тогда-то облаченный в пурпур просто-

филя начинает вздыхать под неизбывным бременем своей жалкой индивидуальности, меж тем как человек даровитый самую пустынную обстановку населяет и оживляет своими мыслями. ... Поэтому, в общем, и оказывается, что человек настолько бывает общителен, насколько он духовно беден и вообще посредствен.

Таким образом, лучшее и наибольшее всякий человек должен ждать и получать от самого себя. И чем более эти ожидания осуществляется, чем более, следовательно, он находит источники своих наслаждений в самом себе, тем счастливее он будет. С величайшим правом говорит поэтому Аристотель: «Счастье принадлежит тем, кому довольно самих себя». Ибо все внешние источники счастья и наслаждения по самой своей природе в высшей степени ненадежны, обманчивы, бренны и зависят от случая, а потому легко могут изменить нам даже при самых благоприятных обстоятельствах; это даже неизбежно, потому что не могут же они быть постоянно под рукою. В старости они почти все необходимо должны иссякнуть, ибо тогда покидают нас любовь, шутка, охота к путешествиям, верховой езде и наши светские качества, – смерть похищает у нас даже друзей и родственников. Тогда-то, более чем когда-либо, выступает на первый план то, что человек имеет в себе самом, ибо эта сторона держится всего дольше. Но и в каждом возрасте она остаётся истинным и единственно прочным источником счастья. Ведь от мира нигде иного не получишь, его наполняют нужда и горе, а тех, кому удаётся их избежать, во всех углах подстерегает скука. К тому же здесь обычно царит зло и имеет важный голос глупость. Судьба жестока, и люди жалки. В так устроенном мире тот, кто много имеет в самом себе, подобен светлой, теплой, уютной комнате в рождественскую ночь, когда все вокруг покрыто декабрьским снегом и льдом. Поэтому в выдающейся, богатой индивидуальности, а особенно в очень большом уме заключается, без сомнения, самый счастливый жребий на земле, хотя иногда к нему менее всего приложимо название самого блестящего.

(А. Шопенгауэр «Афоризмы житейской мудрости» т// Свобода воли и нравственность. М: Республика, 1992, С. 268 – 278)

Вопросы к тексту:

1. В чем Вы видите сходство взглядов Шопенгауэра на природу человека с взглядами философов других эпох?
2. Ощущается ли в данном тексте разрыв Шопенгауэра с рационалистической традицией европейской философии XVIII-XIX вв.? Если – да, то в чем он выражается?
3. Какие мысли философа Вам кажутся созвучными сегодняшней жизни? Какие идеи Шопенгауэра вызывают у Вас сочувствие, а какие, напротив, – сомнение, протест?

НИЦШЕ ФРИДРИХ



Ницше Фридрих (1844–1900) – немецкий мыслитель-иррационалист, который дал пролог к новой культурно-философской ориентации, заложив фундамент «философии жизни». В творчестве и личной судьбе Ницше наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже XIX–XX вв., выразившийся в разочаровании и пессимизме, в тотальной утрате веры в разум и религию. Три этапа принято различать в творчестве Ницше. На первом – он в основном находился под влиянием идей Шопенгауэра и Вагнера и занимался эстетической проблематикой. Главные его книги этого времени – «Происхождение трагедии из духа музыки» и «Несвоевременные размышления», а также «Рождение трагедии или Эллинство и пессимизм». Второй этап – изучение проблем человеческого познания, интерес к позитивизму и «положительным» наукам – естествознанию, математике, химии, истории, экономике. Главные труды: «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря», «Веселая наука». В этих работах продолжается резкая критика морали современного Ницше общества. Третий этап – период зрелого Ницше или собственно ницшеанский, проникнутый идеей «воли к власти», или в более точном переводе «воли к мощи». Главные работы этого периода: «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия

морали», «Антихристианин». На этом этапе философская концепция Ницше приобретает относительно законченный вид, разрабатывается культурно-этический идеал в виде идеи о «сверхчеловеке» и о «вечном возвращении», развивается идея «переоценки всех ценностей».

Ницше вслед за Шопенгауэром полагает, что в мире существует некая антиэнтропийная сила, разлитая по всей вселенной как ее организующее начало, которое нам дано в виде жизни. Ничем не ограниченную активность этой силы (воли к власти, мощи) Ницше противопоставил шопенгауэровской пассивности, стремлению к покою и эстетствующему безволию. Неизлечимо больной, постоянно страдающий от физической боли, он знал цену жизни. Ницше выдвигает противоположный идее своего духовного наставника тезис: «Жизнь есть благо». Чем сильнее, полнее, ярче жизнь, тем лучше. Не нужно от нее убегать, если даже она полна страданий и трагизма.

Понятие жизни у Ницше – это универсальная характеристика бытия, а не принадлежащее только биологическому миру качество. Все его творчество пронизано идеей утверждения жизни и жаждой «мощных людей». Что же касается современной культуры с ее ориентацией на науку (исток которой он проследивает начиная с Сократа), она оказалась глубоко враждебной жизни, так как опиралась на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в ее основе жизни. Ницше считал, что европейская культура чахнет, идет к своему закату из-за того, что ориентирована на идеалы, противоречащие жизни, воле к власти. Одним из таких ложных ориентиров является научный тип мышления, разлагающий все живое на мертвые составляющие части, пониманию предпочитающий объяснение, а чувствам – холодный расчет. Самое главное в человеке невыразимо в рациональных схемах науки, его может передать только искусство. Поэтому свою философию Ницше развивает как антинауку, предпочитающую логичности и системности эмоциональность художественного текста, граничащую с музыкальностью. Еще одним ограничивающим жизнь ориентиром, разрушающим ее основы, является христианская мораль, вред которой Ницше усматривал в его противоречащей жизни апологетике слабости, всепрощения, ненасилия. Именно христианство виновато в насаждении в обществе «морали рабов». Проповедуя идею торжества жизни, Ницше в своих произведениях выступает против возведения любых рамок, ее ограничивающих. Добиться перелома в европейской культуре можно, лишь осуществив переоценку ее фундаментальных ценностей. Вместе с религиозными ценностями он призывает пересмотреть и нравственные. «Чего добиваются религия и мораль?» – спрашивает Ницше. Воспроизводства «среднего человека», обывателя, лишённого творческого начала. Мораль – это средство подчинить человека интересам рода. Культура через моральные нормы создает «винтики», исправно выполняющие функции в огромном механизме государства-машины. По мнению Ницше, традиционная мораль требовала от человека «не заниматься собой, не думать о себе, отнимать у себя силы и время. Работать, уставать, носить иго «обязанностей»... вот какова нравственность или, вернее великое рабство». Главная проблема всей жизни и философии Ницше, которая найдет наиболее полное воплощение в произведении «Так говорил Заратустра», – как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя самого. Полный решимости «возвратить людям ясность духа, простоту и величие», главную положительную задачу своей философии Ницше видел в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого должен появиться новый тип человека, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам. В роли такого культурно-этического идеала выступает образ сверхчеловека. Сверхчеловек Ницше – это прежде всего творец, обладающий сильной, стремительной, «длинной волей», творец самого себя как автономной и свободной личности. Сверхчеловеком не рождаются, он не представитель какой-либо высшей расы или народа, высшим человеком – «аристократом духа» можно стать, лишь ежедневно убивая в себе «тварь», созидая себя, создавая новые ценности: «Новое хочет творить благородный – новую добродетель». На пути творения новых ценностей Ницше столкнулся с могучим противником в лице всей морали современной ему философии, поэтому он решает «радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все

оценки, чтобы очистить дорогу». Так начинается великая война Ницше за освобождение людей от власти духов и социальных авторитетов, вошедшая в историю культуры под броским лозунгом «переоценки бывших до сего времени ценностей».

* * *

Текст из: Ницше Ф. «Веселая наука»

Мой собственный дом – мое пристрастье,
Никому и ни в чем я не подражал,
И – мне все еще смешон каждый Мастер,
Кто сам себя не осмелял.
Над моей входной дверью

Благородное и пошлое. Пошлым натурам все благородные, великодушные чувства кажутся нецелесообразными и оттого первым делом заслуживающими недоверия: они хлопают глазами, слыша о подобных чувствах, и как бы желают сказать: «наверное, здесь кроется какая-то большая выгода, нельзя же всего знать» они имеют подозрение к благородному, как если бы оно окольными путями искало себе выгоды. Если же они воочию убеждаются в отсутствии своекорыстных умыслов и прибылей, то благородный человек кажется им каким-то глупцом: они презирают его в его радости и смеются над блеском его глаз. «Как можно радоваться собственному убытку, как можно с открытыми глазами очутиться в проигрыше!

С благородными склонностями должна быть связана какая-то болезнь ума» – так думают они и при этом поглядывают свысока, не скрывая презрения к радости, которую сумасшедший испытывает от своей навязчивой идеи. Пошлая натура тем и отличается, что она неизбежно блюдет собственную выгоду и что эта мысль о цели и выгоде в ней сильнее самых сильных влечений: не соблазниться своими влечениями к нецелесообразным поступкам – такова ее мудрость и ее самолюбие. В сравнении с нею высшая натура оказывается менее разумной, ибо благородный, великодушный, самоотверженный уступает на деле собственным влечениям и в лучшие свои мгновения дает разуму передышку. Зверь, охраняющий с опасностью для жизни своих детенышей или следующий во время течки за самкою даже на смерть, не думает об опасности и смерти; его ум равным образом делает передышку, ибо удовольствие, возбуждаемое в нем его приплодом или самкою, и боязнь лишиться этого удовольствия в полной мере владеют им; подобно благородному и великодушному человеку, он делается глупее прежнего. Чувства удовольствия и неудовольствия здесь столь сильны, что интеллект в их присутствии должен замолкнуть либо пойти к ним в услужение: тогда у такого человека сердце переходит в голову, и это называется отныне «страстью».

Вкус высшей природы обращается на исключения; на вещи, которые по обыкновению никого не трогают и выглядят лишенными всяческой сладости; высшей природе присуща своеобразная мера стоимости. При этом большей частью она и не предполагает, что в идиосинкразии ее вкуса наличествует эта самая своеобразная мера стоимости; скорее, она принимает собственные представления о ценности и никчемности за общезначимые и упирается тем самым в непонятное и непрактичное. Крайне редкий случай, когда высшая натура в такой степени обладает разумом, что понимает обывателей и обращается с ними, как они есть; в большинстве случаев она верит в собственную страсть как в нечто неявно присущее всем людям, и именно эта вера исполняет ее пыла и красноречия.

Что значит жизнь? Жить – это значит: постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть; жить – это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас, и не только в нас. Жить – значит ли это, следовательно: быть непочтительным к умирающим, отверженным и старым? Быть и всегда убийцею? – И все-таки старый Моисей сказал: «Не убий!»

Работа и скука. Искать себе работы ради заработка – в этом нынче сходны между собой почти все люди цивилизованных стран; всем им работа предстает как средство, а не сама

цель; оттого они обнаруживают столь мало разборчивости в выборе работы, допустив, что она сулит им немалый барыш. Но есть и редкие люди, которые охотнее погибли бы, чем работали бы без удовольствия от работы, – те разборчивые, трудно удовлетворяемые люди, которых не заманишь хорошей прибылью, ежели сама работа не есть прибыль всех прибылей. К этой редкой породе людей принадлежат художники и созерцатели всякого рода, но также и те праздные гуляки, которые проводят жизнь в охоте, путешествиях или в любовных похождениях и авантюрах. Все они лишь в той мере ищут работы и нужды, в какой это сопряжено с удовольствием, будь это даже тяжелейший, суровейший труд. Иначе они остаются решительными лентяями, хотя бы лень эта и сулила им обнищание, бесчестье, опасность для здоровья и жизни. Скуки они страшатся не столь сильно, как работы без удовольствия: им даже потребна многая скука для лучшего выполнения их работы. Мыслителю и всем изобретательным умам скука предстает как то неприятное «безветрие» души, которое предшествует счастливому плаванию и веселым ветрам; он должен вынести ее, должен переждать в себе ее действие. – Это как раз и есть то, чего никак не могут требовать от себя более убогие натуры! Отгонять от себя скуку любым путем – пошло, столь же пошло, как работать без удовольствия.

Реалистам. Вы, трезвые люди, чувствующие себя вооруженными против страстей и фантазерства и охотно старающиеся выдать свою пустоту за гордость и украшение, – вы называете себя реалистами и даете понять, что мир в действительности сотворен так, каким он предстает вам, – что лишь перед вами предстает действительность разоблаченной и что сами вы, пожалуй, составляете лучшую ее часть – о вы, возлюбленные Саисские изваяния! Но даже в самом разоблаченном состоянии не предстаете ли и сами вы все еще в высшей степени страстными и темными существами, сродни рыбам, и не слишком ли схожи вы все еще с влюбленным художником? – а что для влюбленного художника «действительность»? Вы все еще торгуете вразнос оценками вещей, убегающих корнями в страсти и влюбленности прошедших столетий! Все еще прохвачена ваша трезвость сокровенным и неискоренимым опьянением! Ваша любовь к «действительности», например, – о, до чего же это старая-престарая «любовь»! В каждом ощущении, в каждом чувственном впечатлении явлен обломок этой старой любви, и равным образом сюда вплетены фантастика, предрассудки, неразумие, невежество, страх и мало ли что еще. Вот эта гора! Вон то облако! Что в них «действительного»? Стряхните-ка однажды с них иллюзию и всю человеческую примесь, вы, трезвые! Да если бы только вы смогли это! Если бы вам удалось забыть ваше происхождение, ваше прошлое, ваше детство – всю вашу человечность и животность! Для нас не существует никакой «действительности» – да и для вас тоже, вы, трезвые, – мы далеко не так чужды друг другу, как вы думаете, и, возможно, наша добрая воля выйти из опьянения в такой же степени заслуживает внимания, как и ваша вера в то, что вы вообще неспособны на опьянение.

Четыре заблуждения. Человек воспитан своими заблуждениями: во-первых, он всегда видел себя лишь в незаконченном виде, во-вторых, он приписывал себе измышленные свойства, в-третьих, он чувствовал себя относительно животного мира и природы в ложной иерархической последовательности, в-четвертых, он всегда открывал себе новые скрижали блага и на время принимал их как нечто вечное и безусловное, так что на первом месте стояло то одно, то другое человеческое стремление и состояние и облагораживалось вследствие этой оценки. Если скинуть со счетов действие этих четырех заблуждений, то придется скинуть со счетов также гуманность, человечность и «человеческое достоинство».

(Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 1 – М., 1990 – С. 516-517, 535, 542, 550, 587-558)

* * *

Текст из: Ф.Ницше «Так говорил Заратустра»

Придя в ближайший город, лежащий за лесом, Заратустра нашёл там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище – плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти.

Что сделали вы, чтобы превзойти его?

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

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас ещё осталось от червя. некогда были вы обезьяной, и даже теперь ещё человек больше обезьяна, чем иная из обезьян.

Даже мудрейшие среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли! И заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, всё равно, знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли.

Некогда смотрела душа на тело с презрением: и тогда не было ничего выше, чем это презрение, – она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, это душа сама была ещё тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

Но и теперь ещё, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольствие собою?

Поистине, человек – это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чём то самое высокое, что можете вы пережить? Это – час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, также как ваш разум и ваша добродетель.

Час, когда вы говорите: «В чём счастье моё! Оно – бедность, и грязь, и жалкое довольствие собою. Моё счастье должно бы было оправдывать своё существование!»

Час, когда вы говорите: «В чём мой разум! Добывается ли он знания, как лев своей пищи? Он – бедность, и грязь, и жалкое довольствие собой!»

Час, когда вы говорите: «В чём моя справедливость! Я не вижу, чтобы был я пламенем и углём. А справедливый – это пламень и уголь!»

Час, когда вы говорите: «В чём моя жалость! Разве жалость – не крест, к которому пригвождается каждый, кто любит людей? Но моя жалость не есть распятие.»

Говорили ли вы уже так? Воскликали вы уже так? Ах, если бы я уже слышал вас так восклицаящими!

Не ваш грех – ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что лизнёт вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие!

Пока Заратустра так говорил, кто-то крикнул из толпы:

«Мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!» И весь народ начал смеяться над Заратустрой. А канатный плясун, подумав, что эти слова относятся к нему, принялся за своё дело.

Заратустра же глядел на народ и удивлялся. Потом он так говорил:

Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращённый назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звёздами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою, а приносит себя в жертву земле, чтобы земля стала некогда землёй сверхчеловека.

Я люблю того, кто живёт для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережёт для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает своё тяготение и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели ещё жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздаёт её: ибо он постоянно дарит её и не хочет беречь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок, обманщик? – ибо он хочет гибели.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди своих дел и исполняет всегда ещё больше, чем обещает: ибо он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, т.к. он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идёт он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нём: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: т. к. голова его есть только утроба сердца его, а сердце его ведёт к его гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжёлыми каплями, падающими одна за другой из тёмной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они, и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я провозвестник молнии и тяжёлая капля из тучи; но эта молния называется сверхчеловек.

О трёх превращениях

Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребёнком становится лев.

Много трудного существует для духа, для духа сильного и выносливого, который способен к глубокому почитанию: ко всему тяжёлому и самому трудному стремится его сила.

Что есть тяжесть? – вопрошает выносливый дух, становится, как верблюд, на колени и хочет, чтобы хорошенько навьючили его.

Что есть трудное? – так вопрошает выносливый дух; скажите, герои, чтобы взял я это на себя и радовался силе своей.

Не значит ли это: унизиться, чтобы заставить страдать своё высокомерие? Заставить блистать своё безумие, чтобы осмеять свою мудрость?

Или это значит: бежать от нашего дела, когда оно празднует свою победу? Подняться на высокие горы, чтобы искусить искушителя?

Или это значит: питаться желудями и травой познания и ради истины терпеть голод души?

Или это значит: больным быть и отослать утешителей и заключить дружбу с глухими, которые никогда не слышат, чего ты хочешь?

Или это значит: опуститься в грязную воду, если это вода истины, и не гнать от себя холодных лягушек и тёплых жаб?

Или это значит: тех любить, кто нас презирает, и простирать руку приведению, когда оно собирается пугать нас?

Всё самое трудное берёт на себя выносливый дух: подобно навьюченному верблуду, который спешит в пустыню, спешит и он свою пустыню.

Но в самой уединённой пустыне совершается второе превращение: здесь львом становится дух, свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне.

Своего последнего господина ищет он себе здесь: врагом хочет он стать ему, и своему последнему богу, ради победы он хочет бороться с великим драконом.

Кто же этот великий дракон, которого дух не хочет более называть господином и богом? «Ты должен» называться великий дракон. Но дух льва говорит: «Я хочу».

Чешуйчатый зверь «ты должен», искрясь золотыми искрами, лежит ему на дороге, и на каждой чешуе его блестит, как золото, «ты должен!».

Тысячелетние ценности блестят на этих чешуях, и так говорит сильнейший из всех драконов: «Ценности всех вещей блестят на мне».

«Все ценности уже созданы, и каждая созданная ценность – это я. Поистине, «я хочу» не должно более существовать!» Так говорит дракон.

Братья мои, к чему нужен лев в человеческом духе? Чему не удовлетворяет вьючный зверь, воздержанный и почтительный?

Создавать новые ценности – этого не может ещё лев; но создать себе свободу для нового созидания – это может сила льва.

Завоевать себе свободу и священное. Нет даже перед долгом – для этого, братья мои, нужно стать львом.

Завоевать себе право для новых ценностей – это самое страшное завоевание для духа выносливого и почтительного. Поистине, оно кажется ему грабежом и делом хищного зверя.

Как свою святыню, любил он когда-то «ты должен»; теперь ему надо видеть даже в этой святыне произвол и мечту, чтобы добыть себе свободу от любви своей: нужно стать львом для этой добычи.

Но скажите, братья мои, что может сделать ребёнок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать ещё ребёнком?

Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, само катящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения.

Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое слово утверждения: своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир.

Три превращения духа назвал я вам: как дух стал верблюдом, львом верблюд и, наконец, лев ребёнком.

Так говорил Заратустра. В этот раз остановился он в городе, названным: Пёстрая коро-
ва.

О сострадательных

Друзья мои! До вашего друга дошли насмешливые слова: «Посмотрите только на Заратустру! Разве не ходит он среди нас, как среди зверей?»

Но было бы лучше сказать: «Познающий ходит среди людей, как среди зверей».

Но сам человек называется у познающего: зверь, имеющий красные щёки.

Откуда у него это имя? Не потому ли, что слишком часто должен был он стыдиться?

О, друзья мои! Так говорит познающий: стыд, стыд, стыд – вот история человека!

И потому благородный предписывает себе не стыд других: стыд предписывает он себе перед всяким страдающим.

Поистине, не люблю сострадательных, блаженных в своём сострадании: слишком лишены они стыда.

Если должен я быть сострадательным, все-таки не хочу я называться им; и если я сострадатель, то только издали.

Я люблю скрывать своё лицо и убегать, прежде чем узнан я; так советую я делать и вам, друзья мои!

Пусть моя судьба ведет меня дорогой тех, кто, как вы, всегда свободны от сострадания и с кем я вправе делить надежду, пиршество и мёд!

Поистине, я делал и то и другое для всех, кто страдает; но мне казалось всегда, что лучше я делал, когда учился больше радоваться.

С тех пор как существуют люди, человек слишком мало радовался; лишь это, братья мои, наш первородный грех!

И когда мы научимся лучше радоваться, тогда мы тем лучше разучимся причинять другим горе и выдумывать его.

Поэтому умываю я руку, помогавшую страдающему, поэтому вытираю я также и душу.

Ибо когда я видел страдающего страдающим, я стыдился его из-за стыда его; и когда я помогал ему, я прохаживался безжалостно по гордости его.

Большие одолжения порождают не благодарных, а мстительных; и если маленькое благодеяние не забывается, оно обращается в гложущего червя.

«И будьте чопорны, когда принимаете что-нибудь! Вознаграждайте дарящего самым фактом того, что вы принимаете!» – так советую я тем, кому нечем одарить.

Но я из тех, кто дарит: я люблю дарить как друг – друзьям. Но пусть чужие и бедные сами срывают плоды с моего дерева; это менее стыдит их.

Но нищих надо бы совсем уничтожить! Поистине, сердисься, что даёшь им, и сердисься, что не даёшь им.

И заодно с ними и грешников и угрызения совести! Верьте мне, друзья мои: угрызения совести учат грызть.

Но хуже всего мелкие мысли. Поистине, лучше уж совершить злое, чем думать мелкое!

Хотя вы говорите: «Радость мелкой злобы бережет нас от крупного злого дела», но здесь не следует быть бережливым.

Злое дело похоже на нарыв: оно зудит, и чешется, и нарывает, – оно говорит откровенно.

«Гляди, я – болезнь» – так говорит злое дело, в этом откровенность его.

Но мелкая мысль похожа на грибок: он и ползет, и прячется, и нигде не хочет быть, пока все тело не будет вялым и дряблым от маленьких грибков.

Но тому, кто одержим чертом, я так говорю на ухо: «Лучше, чтобы ты вырастил своего черта! Даже для тебя существует путь величия!»

Ах, братья мои! О каждом знают слишком много! И многие делаются для нас прозрачными, но от этого мы не можем ещё пройти сквозь них.

Трудно жить с людьми, ибо так трудно хранить молчание. И не к тому, кто противен нам, бываем мы больше всего несправедливы, а к тому, до кого нам нет никакого дела. Но если есть у тебя страдающий друг, то будь для страдания его местом отдохновения, но также и жестким ложем, походной кроватью: так будешь ты ему наиболее полезен.

И если друг делает тебе что-нибудь дурное говори ему: «Я прощаю тебе, что ты мне сделал; но если бы ты сделал это себе, – как мог бы я это простить!»

Так говорит всякая великая любовь: она преодолевает даже прощение и жалость.

Надо сдерживать своё сердце; стоит только распустить его, и как быстро каждый теряет голову! Ах, где в мире совершалось больше безумия как не среди сострадательных?

Горе всё любящим, у которых нет более высокой вершины, чем сострадания их!

Так говорил однажды мне дьявол: «Даже у бога есть свой ад – это любовь его к людям».

И недавно я слышал, как говорил он такие слова: «Бог жертва; из сострадания своего к людям умер Бог».

Итак, я предостерегаю вас от сострадания: оттуда приближается к людям тяжёлые тучи! Поистине, я знаю толк в приметах грозы!

Запомните также и эти слова: всякая великая любовь выше всего своего сострадания: ибо то, что она любит, она ещё хочет – создать!

«Себя самого приношу я в жертву любви своей и ближнего своего, подобно себе» – так надо говорить всем созидающим.

Но все созидающие тверды. Так говорил Заратустра.

Любовь к одному есть варварство: ибо она осуществляется в ущерб всем остальным. Также и любовь к Богу.

«Я это сделал», – говорит моя память. «Я не мог этого сделать», – говорит моя гордость и остаётся непреклонной. В конце концов память уступает.

Женщина научается ненавидеть в той мере, в какой она разучается очаровывать.

Стыдится своей безнравственности – это одна из ступеней той лестницы, на вершине которой стыдятся также своей нравственности.

Безумие единиц – исключение, а безумие целых групп, партий, народов, времён – правило.

Люди свободно лгут ртом, но рожу, которую они при этом корчат, всё-таки говорит правду.

Мы ненавидим ещё человека, коль скоро считаем его ниже себя, мы ненавидим лишь тогда, когда считаем его равным себе или выше себя.

Фамильярность человека сильнейшего раздражает, потому что за неё нельзя отплатить тою же монетой.

Бывает заносчивость доброты, имеющая вид злобы.

«Это не нравится мне». – Почему? – «Я не дорос до этого». – Ответил ли так когда-нибудь хоть один человек?

«Чтобы жить в одиночестве, надо быть животным или богом», – говорит Аристотель. Не хватает третьего случая: надо быть и тем, и другим – философом.

Это были ступени для меня, я поднялся выше их, – для этого я должен был пройти по ним. Они же думали, что я хотел сесть на них для отдыха.

(Ницше Ф. *Так говорил Заратустра* // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 8-11, 18-19, 62-64, 291, 293, 295, 302, 304, 305, 558, 562)

Вопросы к тексту:

1. *Что есть благородство и почему благородный человек в глазах обывателя является глупцом?*
2. *Как в работе и скуке проявляет себя благородство и пошлость?*
3. *Какую оценку позиции реалиста дает Ницше? В понимании Ницше и в представлении реалиста «действительность» объективна или субъективна?*
4. *Согласны ли Вы с Ницше, что жестокость и беспощадность способствует утверждению жизни?*
5. *Какова природа гуманности, человечности и «человеческого достоинства» по Ницше?*
6. *Как Ницше определяет сверхчеловека?*
7. *Какой путь необходимо «преодолеть» для его появления?*

ФРЕЙД ЗИГМУНД



Зигмунд Фрейд (1856–1939) – австрийский, немецкий невропатолог, психиатр, психолог, создатель психоанализа. Первоначально фрейдизм возник на основе концепции объяснения и лечения неврозов, учитывающей взаимоотношения бессознательной сферы с сознанием, процесс самоутверждения личности, попавшей в конфликтную ситуацию. Согласно Фрейду, основу бессознательного составляют сексуальные инстинкты (либидо), обуславливающие не только большинство психических действий человека, но и все исторические события и общественные явления: извечные конфликты в глубинах психики человека становятся причиной и содержанием (часто скрытым от непосредственного осознания) морали, искусства, науки, религии, государства, права, войн и т. п. Психоанализ Фрейд развивал сначала как психотерапию для лечения различных форм истерии, а потом преобразовал в учение о собственной закономерности и действии бессознательного, в особенности в сфере влечений, инстинктов. Влечения порождают представления, которые – если они не реализуются – вызывают невроз душевной жизни.

* * *

Текст из: Фрейд З. «Мы и смерть»

Почтенные председательствующие и дорогие братья!

Прошу вас, не думайте, что я дал своему докладу столь зловещее название в приступе озорства. Я знаю, что многие люди ничего не желают слышать о смерти, быть может, есть

такие и среди вас, и я ни в коем случае не хотел заманивать их на собрание, где им придется промучиться целый час. Кроме того, я мог бы изменить и вторую часть названия. Мой доклад мог бы называться не «Мы и смерть», а «Мы, евреи, и смерть», поскольку то отношение к смерти, о котором я хочу с вами поговорить, проявляем чаще всего и ярче всего именно мы, евреи.

Между тем вы легко вообразите, что привело меня к выбору этой темы. Это череда ужасных войн, свирепствующих в наше время и лишающих нас ориентации в жизни. Я подметил, как мне кажется, что среди воздействующих на нас и сбивающих нас с толку моментов первое место занимает изменение нашего отношения к смерти.

Каково ныне наше отношение к смерти? По-моему, оно достойно удивления. В целом мы ведем себя так, как если бы хотели элиминировать смерть из жизни; мы, так сказать, пытаемся хранить на ее счет гробовое молчание; мы думаем о ней – как о смерти!

Разумеется, мы не можем следовать этой тенденции беспрепятственно. Ведь смерть то и дело напоминает о себе. И тут мы испытываем глубокое потрясение, словно нечто необычайное внезапно опрокинуло нашу безопасность. Мы говорим: «Ужасно!» – когда разбивается отважный летчик или альпинист, когда во время пожара на фабрике гибнут двадцать молоденьких работниц или даже когда идет ко дну корабль с несколькими сотнями пассажиров на борту. Особенное впечатление производит на нас смерть кого-нибудь из наших знакомых; если умирает известный нам Н. или его брат, мы даже участвуем в похоронах. Но никто бы не мог заключить, исходя из нашего поведения, что мы признаем смерть неизбежной и твердо убеждены в том, что каждый из нас обречен природой на смерть. Наоборот, всякий раз мы находим объяснение, сводящее эту неизбежность к случайности. Один умер, потому что заболел инфекционным воспалением легких – никакой неизбежности в этом не было; другой уже давно тяжело болел, только не знал об этом; третий же был очень стар и дряхл. Когда речь заходит о ком-нибудь из нас, евреев, можно подумать, будто ни один еврей вообще никогда не умирал от естественных причин. На худой конец, его залечил доктор, иначе он жил бы и поныне. Мы, правда, допускаем, что рано или поздно всем придется умереть, но это «рано или поздно» мы умеем отодвигать в необозримую даль. Когда у еврея спрашивают, сколько ему лет, он бодро отвечает: «До ста двадцати осталось лет этак шестьдесят!»

Психоаналитическая школа, которую я, как вам известно, представляю, смеет утверждать, что мы – каждый из нас – в глубине души не верим в собственную смерть. Мы просто не в силах ее себе представить. При всех попытках вообразить, как все будет после нашей смерти, кто будет нас оплакивать и т.д., мы можем заметить, что сами, собственно говоря, продолжаем присутствовать при этом в качестве наблюдателей. И впрямь, трудно отдельно человеку проникнуться убеждением в собственной смертности. Когда он получает возможность проделать решающий опыт, он уже недоступен любым доводам.

Только черствый или злой человек рассчитывает на смерть другого или думает о ней. Мягкие, добрые люди, такие, как мы с вами, сопротивляются подобным мыслям, особенно если смерть другого человека может принести нам выгоду – свободу, положение, обеспеченность. А если все-таки случилось так, что этот другой умер, мы восхищаемся им, чуть ли не как героем, совершившим нечто из ряда вон выходящее. Если мы враждовали, то теперь мы с ним примиряемся, перестаем его критиковать. О мертвых следует говорить хорошее или ничего не говорить, и мы с удовольствием допускаем, чтобы на его надгробии начертали малодостоверную хвалебную эпитафию. Но когда смерть настигает дорогого нам человека – кого-нибудь из родителей, мужа или жену, брата, сестру, ребенка, друга – мы оказываемся совершенно беззащитны. Мы хороним с ним наши надежды, притязания, радости, отвергаем утешения и не желаем замены утраченному. Мы ведем себя как люди из рода Азра, умирающие вместе с любимыми.

Однако подобное отношение к смерти накладывает глубокий отпечаток на нашу жизнь. Она обедняется, тускнеет. Наши эмоциональные связи, невыносимая интенсивность нашей скорби делают из нас трусов, склонных избегать опасности, грозящей нам или нашим близ-

ким. Мы не осмеливаемся затевать некоторые, в сущности, необходимые предприятия, такие, как воздушные полеты, экспедиции в дальние страны, опыты со взрывчатыми веществами. Нас при этом гнетет мысль о том, кто заменит матери сына, жене мужа, детям отца, если произойдет несчастный случай, — а между тем все эти предприятия необходимы. Вы знаете девиз Ганзы: «*Navigare necesse est, vivere non necesse*» («Плывать мы обязаны, жить не обязаны»).

Я говорю, что жизнь теряет содержательность и интерес, когда из жизненной борьбы исключена наивысшая ставка, то есть сама жизнь. Она становится пустой и пресной, как американский флирт, при котором заранее известно, что ничего не должно случиться, в отличие от любовных отношений в Европе, при которых обоим партнерам приходится помнить о постоянно подстерегающей их опасности. Нам необходимо чем-то вознаградить себя за это оскудение жизни, и вот мы обращаемся к миру воображаемого, к литературе, театру. На сцене мы находим людей, которые еще умеют умирать, да к тому же умереть могут только другие. Здесь мы удовлетворяем свое желание видеть саму жизнь, ставшую значительной ставкой в жизни, причем не для нас, а для другого. Собственно, мы бы ничуть не возражали против смерти, если бы она не полагала конец жизни, которая дается нам только один раз. Все-таки слишком это жестоко, что в жизни с нами может случиться то же, что в шахматной партии: один-единственный неверный ход может вынудить нас к признанию своего проигрыша, с тем, однако, отличием, что отыграться в следующей партии нам не удастся. В области вымысла мы находим то разнообразие жизней, в котором испытываем потребность. Мы умираем с одним из героев, но все-таки переживаем его, а при случае умираем еще раз с другим героем без малейшего для себя ущерба.

Что же меняет ныне война в этом нашем отношении к смерти? Очень многое. Наш договор со смертью, как я бы его назвал, перестает соблюдаться так, как прежде. Мы уже не можем упускать смерть из виду, нам приходится в нее поверить. Теперь люди умирают настоящему, и не единицы, а во множестве, подчас десятки тысяч в день. К тому же теперь это уже не случайность. Правда, может показаться, будто пуля случайно поражает одного и минует другого, но нагромождение смертей быстро кладет конец этому ощущению случайности. Зато жизнь, разумеется, снова становится интереснее, к ней возвращается полностью все ее содержание.

Здесь следовало бы разделить людей на две категории: тех, что сами участвуют в войне и рискуют собственными жизнями, следует отличать от других, которые остались дома и которым приходится только опасаться утраты близких, рискующих умереть от раны или болезни. Крайне интересно было бы, если бы мы обладали возможностью исследовать, какие душевные изменения влечет за собой у воюющих готовность к самопожертвованию. Но я об этом ничего не знаю; я, как и вы все, принадлежу ко второй группе, к тем, которые остались дома и дрожат за дорогих им людей. По моему впечатлению, та апатия, тот паралич воли, что присущ мне так же, как другим людям, находящимся в том же положении, что я, определяются в большей степени тем обстоятельством, что мы более не в силах поддерживать прежнее отношение к смерти, а нового взгляда на нее еще не нашли. Быть может, нашей с вами переориентации будет способствовать попытка сопоставить два разных отношения к смерти — то, которое мы вправе приписать древнему человеку, человеку первобытных времен, и другое, то, что сохраняется в каждом из нас, но незаметно для нашего сознания таится в глубочайших пластах нашей душевной жизни.

До сих пор я не сказал вам, дорогие братья, ничего такого, чего бы вы не могли знать и чувствовать так же хорошо, как я. А теперь мне выпадает возможность сказать вам нечто, о чем вы, быть может, не знаете, а также нечто другое, что наверняка вызовет у вас недоверие. Мне придется с этим смириться.

Итак, каким же образом относился к смерти первобытный человек? Его отношение к смерти было весьма примечательно и лишено какой бы то ни было цельности, но скорее даже противоречиво. Однако впоследствии мы поймем причину этой противоречивости. Чело-

век, с одной стороны, принимал смерть всерьез, признавал ее уничтожением жизни и в этом смысле пользовался ею, но, с другой стороны, отвергал ее, начисто ее отрицал. Почему это возможно? Потому, что к смерти другого, чужака, врага он относился в корне иначе, чем к собственной смерти. Смерть другого не вызывала у него возражений, он воспринимал ее как уничтожение и жаждал ее достичь. Первобытный человек был страстным существом, свирепым и коварным, как звери. Никакой инстинкт, имеющийся, по общему мнению, у большинства диких зверей, не препятствовал ему убивать и разрывать на куски существо своей же породы. Он убивал охотно и не ведая сомнений.

Древняя история человечества также полна убийств. И сегодня древняя история в том виде, как ее изучают наши дети в школе, представляет собой, в сущности, череду геноцидов. Смутное ощущение вины, изначально присущее человечеству, во многих религиях воплотившееся в признание исконной виновности, первородного греха, представляет собой, по всей видимости, память о преступлении, за которое несут ответственность первобытные люди. Из христианского вероучения мы еще можем вынести догадку о том, в чем состояло это преступление. Если сын Божий принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, наидревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге «Тотем и табу» (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины.

Впрочем, разрешите мне заметить, что учение о первородном грехе не изобретено христианством, а представляет собой часть древнейших верований, которая долгое время сохранялась в подземных течениях разных религий. Иудаизм тщательно отодвинул в сторону эти смутные воспоминания человечества, и, быть может, именно поэтому он лишился права быть мировой религией.

Давайте же вернемся к первобытному человеку с его отношением к смерти. Мы слышали, как он относился к смерти чужака. Его собственная смерть была для него точно так же невообразима и неправдоподобна, как ныне для любого из нас. Однако для него был возможен случай, когда оба противоположных представления о смерти смыкались и вступали между собой в конфликт, и этот случай имел огромное значение и был чреват далеко идущими последствиями. Речь идет о случае, когда первобытный человек видел, как умирает кто-то из его близких – жена, ребенок, друг – которых он любил совсем так же, как мы любим своих близких, потому что любовь – чувство ничуть не менее древнее, чем кровожадность. Так он убеждался на опыте, что человек может умереть, потому что каждый из тех, кого он любил, был частицей его «Я», но, с другой стороны, в каждом из этих любимых была и частица ему чуждая. Согласно законам психологии, которые верны и поныне, а в первобытные времена власть их распространялась еще шире, чем теперь, эти любимые оказывались одновременно также и чужаками, врагами, вызывавшими также и враждебные чувства.

Философы утверждают, что интеллектуальная загадка, которую картина смерти загадывала первобытному человеку, понуждала его к размышлению и становилась отправной точкой любого его умозрительного рассуждения. Я бы хотел поправить и ограничить этот постулат. Не интеллектуальная загадка и не каждый случай смерти, но конфликт чувств в виде смерти любимого и при этом все же чужого и ненавистного человека раскрепостил человеческую пытливость. Много позже из этого конфликта чувств родилась психология. Первобытный человек уже не мог оспаривать смерть, в своем горе он отчасти узнал на собственном опыте, что это такое, но вместе с тем он не хотел ее признавать, потому что не мог вообразить умершим самого себя. Тогда он пошел на компромисс: он допускал смерть, но отрицал, что она есть то самое уничтожение жизни, которого он мысленно желал своим врагам. Над телом любимого существа он выдумывал духов, воображал разложение индивидуума на

плоть и душу – первоначально не одну, а несколько. Вспоминая об умерших, он создавал себе представление об иных формах существования, для которых смерть – это лишь начало, он создавал себе понятие загробной жизни после мнимой смерти. Это дальнейшее существование было поначалу лишь расплывчатой, бессодержательной добавкой к тому, которое завершалось смертью, оно еще носило черты убогости...

И только позже религии удалось придать этому посмертному существованию достоинство и полноценность, а жизнь, завершаемую смертью, низвести всего-навсего до подготовки к нему. Затем, со всей последовательностью, жизнь была продолжена и в сторону прошлого: были придуманы предыдущие существования, второе рождение и переселение душ, и все это преследовало цель лишить смерть ее значения, состоявшего в отмене жизни. Весьма примечательно, что наше Священное писание не приняло в расчет этой потребности человека в гарантии его предсуществования. Напротив, там сказано, что Бога славят только живой. Я предполагаю – а вы безусловно знаете об этом больше, чем я, – что иудейская религия и литература, базирующаяся на Ветхом завете, по-другому относилась к учению о бессмертии. Но я бы хотел отметить и этот пункт в ряду прочих, воспрепятствовавших иудаизму заменить другие древние религии после их упадка.

У тела умершего любимого человека зародились не только представления о душе и вера в бессмертие, но и осознание вины, страх перед смертью и первые этические требования. Осознание вины произошло из двойственного чувства по отношению к покойнику, страх смерти – из идентификации с ним. Такая идентификация с точки зрения логики кажется непоследовательностью, поскольку ведь неверие в собственную смерть не было устранено. В разрешении этого противоречия мы, современные люди, также не продвинулись дальше. Древнейшее требование этики, возникшее тогда, но важное и теперь, гласило: «Не убивай». Первоначально оно касалось любимого человека, но постепенно распространилось на нелюбимых, чужих, а в конце концов и на врага.

Теперь я хотел бы поведать вам об одном странном факте. В некотором смысле первобытный человек сохранился доныне и предстает нам в облике примитивного дикаря, который недалеко ушел от первобытных людей. Теперь вам естественно будет предположить, что этот дикий австралиец, житель Огненной Земли, бушмен и т.д., убивает без всякого раскаяния. Но вы заблуждаетесь, дикарь в этом отношении чувствительней цивилизованного человека, во всяком случае до тех пор, пока его не коснется влияние цивилизации. После успешного завершения свирепствующей ныне мировой войны победоносные немецкие солдаты поспешат домой, к женам и детям, и их не будет удерживать и тревожить мысль о врагах, которых они убили в рукопашном бою или дальнобойным оружием. Но дикарь-победитель, возвращающийся домой с тропы войны, не может вступить в свое селение и увидеть жену, пока не искупит совершенных им на войне убийств покаянием, подчас долгим и трудным. Вы скажете: «Да, дикарь еще суеверен, он боится мести со стороны духов убитых». Но духи убитых врагов есть не что иное, как выражение его нечистой совести по причине содеянного им кровопролития.

Позвольте мне еще немного задержаться на этом древнейшем требовании этики: «Не убивай». Его древность и категоричность позволяют нам прийти к одному важному выводу. Было выдвинуто утверждение, что инстинктивное отвращение перед пролитием крови коренится глубоко в нашей натуре. Набожные души охотно этому верят. Теперь мы с легкостью можем проверить это утверждение. Ведь мы располагаем прекрасными примерами такого инстинктивного, врожденного отвращения.

Давайте вообразим, что мы с вами находимся на юге на прекрасном курорте. Там разбит виноградник с отменным виноградом. В этом винограднике попадают также и змеи, толстые черные змеи, в сущности, вполне безобидные создания, их еще называют змеями Эскулапа. В винограднике развешаны таблички. Мы читаем одну из них - на ней написано: «Отдыхающим строго запрещается брать в рот голову или хвост змеи Эскулапа». Не правда ли, вы скажете: «В высшей степени бессмысленный и излишний запрет. И без него такое ни-

кому в голову не придет». Вы правы. Но мы читаем еще одну такую табличку, предупреждающую, что срывать виноград запрещается. Этот запрет скорее покажется нам оправданным. Нет уж, давайте не будем заблуждаться. У нас нет никакого инстинктивного отвращения перед пролитием крови. Мы потомки бесконечно длинной череды поколений убийц. Страсть к убийству у нас в крови, и, вероятно, скоро мы отыщем ее не только там.

Оставим теперь первобытного человека и обратимся к нашей собственной душевной жизни. Как вы, вероятно, знаете, мы владеем определенным методом исследования, с помощью которого мы можем обнаружить, что происходит в глубинных пластах души, скрытых от сознания, – это своего рода глубинная психология. Итак, мы спрашиваем: «Как относится к проблеме смерти наше бессознательное?» И тут выясняется такое, чему вы не поверите, хотя для вас это также не является новостью, поскольку недавно я вам это уже описывал. Наше бессознательное относится к смерти в точности так же, как относился к ней первобытный человек. В этом плане, как и во многих других, в нас по-прежнему жив первобытный человек в его неизменном виде. Итак, бессознательное в нас не верит в собственную смерть. Оно вынуждено вести себя так, будто мы бессмертны. Быть может, именно в этом кроется тайна героизма. Правда, рациональным обоснованием героизма является мнение, что собственная жизнь может быть не так дорога человеку, как некоторые другие всеобщие и абстрактные ценности. Но, по-моему, чаще мы встречаемся с импульсивным или инстинктивным героизмом, который проявляет себя таким образом, словно черпает уверенность в известном кличе саперов: «Ничего с тобой не случится!» – и заключается, по сути, в том, чтобы сохранить веру бессознательного в бессмертие. Страх смерти, которым мы страдаем чаще, чем нам кажется, являет собой нелогичное противоречие этой уверенности. Впрочем, чаще он имеет не столь древний источник и происходит по большей части от чувства вины.

С другой стороны, мы признаем смерть чужаков и врагов и прочим им смерть, подобно первобытному человеку. Разница лишь в том, что мы не в самом деле насылаем на них смерть, а только думаем об этом и желаем этого. Но когда вы согласитесь с существованием этой так называемой психической реальности, вы сможете сказать: «В нашем бессознательном все мы и поныне – банда убийц. В тайных наших мыслях мы устраняем всех, кто стоит у нас на пути, всех, кто нас огорчает или обижает. Пожелание «Черт бы его побрал!», которое, являясь безобиднейшим междометием, так часто вертится у нас на языке, в сущности, означает: «Смерть бы его побрала!» – и наше бессознательное вкладывает в него мощный и серьезный смысл. Наше бессознательное карает смертью даже за пустяки; как древнее афинское законодательство Дракона, оно признает смерть как единственную меру наказания преступника, из чего следует определенный вывод: каждый ущерб нашему всемогущему и самовластному «Я» является, в сущности, *crimen laesae majestatis*. Хорошо еще, что все эти свирепые желания не наделены никакой силой. Иначе род людской уже давно бы прекратился, и не уцелел бы никто – ни самые лучшие и мудрые из мужчин, ни самые прекрасные и очаровательные из женщин. Нет, не будем заблуждаться на этот счет, мы по-прежнему те же убийцы, какими были наши предки в первобытные времена.

Я могу рассказать вам об этом совершенно спокойно, потому что знаю, что вы мне все равно не поверите. Вы больше доверяете своему сознанию, отвергающему подобные предположения как клевету. Но я не могу удержаться и не напомнить вам о поэтах и мыслителях, которые понятия не имели о психоанализе, а между тем утверждали нечто подобное. Вот только один пример! Ж.Ж. Руссо в одной из своих книг обрывает рассуждения, чтобы обратиться к читателю с необычным вопросом: «Представьте себе, – говорит он, – что в Пекине находится некий мандарин (а Пекин был тогда еще дальше от Парижа, чем теперь), чья кончина могла бы доставить вам большую выгоду, и вы можете его убить, не покидая Парижа, и, разумеется, так, что никто не узнает о вашем поступке, простым усилием воли. Уверены ли вы, что не сделаете этого?» Что ж, я не сомневаюсь, что среди собравшихся здесь почтенных братьев многие с полным основанием могут утверждать, что они бы этого не сделали.

Но, в общем, не хотел бы я быть на месте того мандарина и думаю, что ни одна страховая компания не заключила бы с ним договор о страховании жизни.

Ту же неприятную истину я могу высказать вам в другой форме, так что она даже доставит вам удовольствие. Я знаю, все вы любите слушать шутки и остроты, и надеюсь, вас не слишком заботит вопрос, на чем основано удовольствие, получаемое нами от таких шуток. Есть категории шуток, называемых циничными (...) Открою вам, что тайну таких шуток составляет искусство так подать скрытую или отрицаемую истину, которая сама по себе звучала бы оскорбительно, чтобы она могла даже порадовать нас. Такие формальные приемы по-нуждают вас к смеху, ваше заранее заготовленное мнение оказывается обезоружено, а потому истина, которой вы в ином случае оказали бы отпор, украдкой проникает в вас. Например, вам знакома история про человека, к которому в присутствии компании знакомых вручили траурное извещение, а он, не читая, сунул листок в карман. «Разве вы не хотите знать, кто умер?» – спрашивают у него. «Ах, какая разница, – гласит ответ, – в любом случае у меня нет возражений». Или другая, про мужа, который, обращаясь к жене, говорит: «Если один из нас умрет, я перееду в Париж». Это циничные шутки, и они бы не были возможны, если бы в них не сообщалась отрицаемая истина. Как известно, в шутку можно даже говорить правду.

Дорогие братья! Вот еще одно полное совпадение между первобытным человеком и нашим бессознательным. И тут, и там возможен такой случай, когда оба устремления, одно – признать смерть уничтожением, а другое – отрицать ее существование, сталкиваются и вступают в конфликт. И случай этот для нашего бессознательного тот же, что и у первобытного человека: смерть или смертельная опасность, грозящая любимому человеку – кому-нибудь из родителей, супругу, брату или сестре, детям или близким друзьям. Эти любимые люди, с одной стороны, внутренне принадлежат нам, входят в состав нашего «Я», но, с другой стороны, они отчасти и чужие нам, то есть враги. Самым сердечным, самым задушевным нашим отношением, за исключением очень немногих ситуаций, всегда присуща крошечная доля враждебности, дающая толчок бессознательному пожеланию смерти. Но из конфликта обоих стремлений уже рождается не понятие о душе и не этика, а невроз, который позволяет нам глубже познакомиться и с нормальной душевной жизнью. Изобилие преувеличенно нежной заботы между членами семьи покойного и совершенно беспочвенные упреки, которыми они сами себя осыпают, открывают нам глаза на распространенность и важность этого глубоко запрятанного пожелания смерти. Не хочу далее рисовать вам эту оборотную сторону картины. Скорее всего, вы бы ужаснулись, и ужаснулись не напрасно. Природа и здесь устроила все тоньше, чем это сделали бы мы. Нам бы наверняка в голову не пришло, что такое соединение любви с ненавистью может послужить к нашей же пользе. Однако пока природа работает с таким противоречием, она заставляет нас все время будоражить нашу любовь и подновлять ее, чтобы защитить ее от таящейся за нею ненависти. Можно сказать, что прекраснейшие проявления любви существуют благодаря реакции против жала страсти к убийству, которое мы ощущаем у себя в груди.

Подведем итог: наше бессознательное так же недоступно для представления о собственной смерти, так же кровожадно по отношению к чужим, так же двойственно (амбивалентно) по отношению к любимым людям, как первобытный человек. Но как же далеко ушли мы с нашей культурной точкой зрения на смерть от первобытного состояния!

А теперь давайте мы с вами еще раз посмотрим, что делает с нами война. Она смывает с нас позднейшие культурные наслоения и вновь выпускает на свет живущего в нас первобытного человека. Она снова заставляет нас быть героями, не желающими верить в собственную смерть, она указывает нам, что чужаки – наши враги, чьей смерти надо добиваться или желать, она советует нам переступить через смерть тех, кого мы любим. Таким образом, она колеблет наши культурные договоры со смертью. Однако войну упразднить невозможно. Покуда не исчезнут столь огромные различия в условиях существования разных народов и не прекратится столь сильное отталкивание между ними, до тех пор будут и войны. Но возникает вопрос: не следует ли нам уступить и поддаться им? Не следует ли нам признать, что

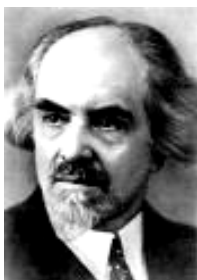
мы с нашим культурным отношением к смерти психологически жили выше, чем нам положено, и должны поскорее повернуть обратно, смириться с истиной? Не лучше ли было бы вернуть смерти в действительности и в наших мыслях то место, которое ей принадлежит, и понемногу извлечь на свет наше бессознательное отношение к смерти, которое до сих пор мы так тщательно подавляли? Я не могу призывать вас к этому как к высшей цели, поскольку прежде всего это было бы шагом назад, регрессией. Но наверняка она способствовала бы тому, чтобы сделать для нас жизнь более сносной, а ведь нести бремя жизни – долг всех живущих. В школе мы слышали политическое изречение древних римлян, гласившее «*Si vis pacem, para bellum*». Хочешь мира – готовься к войне. Мы можем изменить его сообразно нашим нынешним потребностям: «*Si vis vitam, para mortem*». Если хочешь вынести жизнь, готовься к смерти.

(Фрейд З. *Мы и смерть* / Рязанцев С. *Танатология – наука о смерти*. – СПб., 1994. – С. 13-25)

Вопросы к тексту:

1. Как развивалось отношение к смерти на протяжении истории развития человечества?
2. Какие категории людей по отношению к смерти выделяет автор?
3. Чем З. Фрейд объясняет совпадение бессознательного современного человека с действиями и мыслями первобытных людей?

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ



Бердяев Николай Александрович (1874-1948) – русский религиозный философ, один из основоположников экзистенциализма в России. Первоначально находился под влиянием идей марксизма и неокантианства, пытался синтезировать материалистическое понимание истории и этическое учение Канта. Является одним из создателей получивших широкую известность и вызвавших жаркие споры сборников статей: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Принимал деятельное участие в работе Религиозно-философского общества, был инициатором создания Вольной академии духовной культуры (1918–1922). В 1922 году выслан из Советской России. Около двух лет прожил в Германии. С 1924 года и до конца своих дней жил во Франции, издавал религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925–1940). Оставил обширное наследие. Наиболее известные работы: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Судьба России» (1918), «Смысл истории» (1923), «Новое средневековье» (1924), «Философия свободного духа» (1927), «О назначении человека» (1931), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «Русская идея» (1946), «Самопознание» (1949).

В предлагаемом фрагменте из работы «Смысл творчества» Н. А. Бердяев с религиозно-философских позиций излагает основные принципы своей антропологии.

* * *

Текст из: Бердяев Н. А. «Человек. Микрокосм и макрокосм»

Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке. Позитивизм был крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира. Но, поистине, философия, которая силится отрицать исключительное значение человека в мире и отвергнуть человека как исключительный источник познания тайны и смысла мира, страдает внутренним проти-

воречием и истребляющим ее пороком. Философствующий человек не может не утверждать исключительного значения человека для всякой философии, не может не исходить из этого исключительного самосознания. Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философскому познанию. Это исключительное самосознание человека не может быть одной из истин философского познания мира, оно как абсолютное аргіогі предшествует всякому философскому познанию мира, которое только через это самосознание и делается возможным. Если человек будет сознавать себя одной из внешних, объективированных вещей мира, то он не может быть активным познающим субъектом, для него невозможна философия. Антропология или, точнее, антропологическое сознание предшествует не только онтологии и космологии, но и гносеологии, и самой философии познания, предшествует всякой философии, всякому познанию. *Само сознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзнуть философствовать.* Кто философски познает мир, тот должен превышать все вещи мира, тот не может быть одной из вещей мира в ряду других, тот сам должен быть миром. Перед дробной частью вселенной не могла бы стать дерзкая задача постигнуть вселенную, не возникла бы проблема познания, проблема философии. Сама постановка дерзкой задачи познать вселенную возможна лишь для того, кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, как способный включить ее в себя. Познание человека покоится на предположении, что человек – космичен по своей природе, что он – центр бытия. Человек как замкнутое индивидуальное существо не имел бы путей к познанию вселенной. Такое существо не превысило бы отдельных вещей мира, не преодолело бы частных состояний. Антропологический путь – единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны. Философы, в сущности, всегда принимали это, то сознательно, то бессознательно.

Но бывали отклонения от исключительного самосознания человека в две разные стороны. То как бы ниже, то как бы выше себя пытался философствовать человек – в зависимости от того, какие частные свои состояния и силы он клал в основу философствования. Эмпиризм и позитивизм делают основой философствования частные и низшие сферы ощущений и внешнего опыта, дробя дух человека. Рационализм и критицизм делают основой философствования тоже частные, хотя и более высокие сферы категорий разума, по-иному дробя дух человека и пытаясь сделать познание нечеловеческим. Но и эмпирики, и позитивисты, и рационалисты, и критицисты – все по-своему и частично исходят из предположения, что в человеке должны быть исключительные источники для познания мира. В конце концов, и самый крайний сенсуалист должен признать в ощущениях человека его микрокосмическую природу. И самый крайний рационалист типа когенского должен признать в категориях макроантропическую природу бытия. *Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания.* Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная... Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана. И повторяю: это исключительное самосознание человека не есть одна из истин, добытых в результате философствования, это – истина, предваряющая всякий творческий акт философского познания. Эта предпосылка и предположение всякой философии часто бывают бессознательными, а должны стать сознательными. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру... Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека – лишь относительное.

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

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение. *Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира.* Природный мир не в силах был бы перерасти себя в высшем самосознании человека – в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться. Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога... Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с не меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир – единственный и окончательный. *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем...* Высшее самосознание человека есть абсолютный предел для всякого научного познания. Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел. Но и философия высшего самосознания человека возможна лишь тогда, если она сознательно «ориентирована» на факте религиозного откровения о человеке. Это религиозное откровение антропологическая философия берет как свою свободную интуицию, а не как авторитет догмата. Антропологическая философия имеет дело не с фактом человека как объекта научного познания (биологического, психологического или социологического), а с фактом человека как субъекта высшего самосознания, с фактом внеприродным и внемирным. Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека.

Официальная рациональная философия, философия, признанная общеобязательной, никогда не раскрывала подлинной антропологии – учения о человеке как микрокосме. Эта философия была в большей или меньшей степени подавлена зависимым положением человека в природном мире...

В то время как в официальной философии с Декарта торжествовало механическое понимание природы и не смогли философы, за редкими исключениями, победить призрак мертвого механизма природы, для мистической философии природа всегда оставалась жи-

вой, живым организмом... Наука послушно приспосаблиется к механизму природы, но философия должна прозреть за ним организм. Само давящее омертвление природы, отрицать которое нет возможности, должно быть понято из ложно направленной свободы живого. Мертвящий механизм необходимости начался от грешной, падшей свободы живых существ. Природа – органическая иерархия живых существ. Сама материальность природы есть лишь воплощение, объективация живых существ, духов разных иерархических ступеней. Но та материальность, которую отлично исследует наука, есть не только воплощение живого духа, она есть также отяжеление, сковывание и порабощение духа, на ней лежит роковая печать падения, погружения в низшие сферы. Человек – микрокосм, высшая, царственная ступень иерархии природы как живого организма. Человек-микрокосм ответствен за весь строй природы, и то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе. Человек живет, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость. Падение высшего иерархического центра природы влечет за собой падение всей природы, всех низших ее ступеней. Вся тварь стенает и плачет и ждет своего освобождения. Омертвление природы и та дурная ее материализация, в силу которой все существа мира попали во власть необходимости и не находят выхода из состояния ограниченности, все пошло от падения человека, от дурного перемещения иерархического центра природы. Степень ответственности за то состояние, в котором находится омертвевшая природа, зависит от степени свободы и иерархического места в космосе. Всего более ответствен человек, и всего менее ответственны камни. Царь ответственнее, чем последний из его подданных. Падение человека и последовавшая за ним утеря царственной свободы и погружение в низшие сферы необходимости лишили человека его места в природе и поставили его в рабскую зависимость от низших сфер природной иерархии... Человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже его и что должно от него зависеть. Природа должна быть очеловечена, освобождена, оживлена и одухотворена человеком. Только человек может расколдовать и оживить природу, так как он сковал и омертвил ее. Судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. Человек должен вернуть камню его душу, раскрыть живое существо камня, чтобы освободиться от его каменной, давящей власти. Омертвевший камень тяжелым пластом лежит в человеке, и нет иного пути избавления от него, кроме освобождения камня. Всем материальным своим составом человек прикован к материальности природы и разделяет судьбу ее. И падший человек остается микрокосмом и заключает в себе все ступени и все силы мира. Пал не отдельный человек, а всечеловек, ... и подняться может не отдельный человек, а всечеловек. Всечеловек неотделим от космоса и его судьбы. Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны, вместе они падают и поднимаются. Состояние одного отпечатлевается на другом, взаимно они проникают друг в друга. Человек не может просто уйти от космоса, он может лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека, и потому человек разделяет судьбу космоса. И только человек, занявший место в космосе, уготовленное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю...

Натуралистический антропоцентризм не выдерживает критики и не может быть восстановлен. Коперник и Дарвин, по-видимому, окончательно его сокрушили и сделали идею центральности человека неприемлемой для научного сознания. Замкнутое небо мира средневекового и мира античного разомкнулось, и открылась бесконечность миров, в которой потерялся человек с его притязаниями быть центром вселенной. Коперник показал, что земля не есть центр космоса и что не вокруг нее вращаются миры. Земля – одна из планет, место ее очень скромное. Дарвин показал, что человек не есть абсолютный центр этой скромной планеты земли: он – одна из форм органической жизни на земле, той же природы, что и другие формы, один из моментов эволюции. Так принудила наука землю и человека к скромности, понизила их природное самочувствие. В природном мире человек не занимает исключительного положения. Он входит в круговорот природы как одно из ее явлений, одна из ее вещей,

он – дробная, бесконечно малая часть вселенной. Теперь, когда смотрит человек ночью на звездное небо, он чувствует себя потерянным в этой бесконечности миров, раздавленным этой дурной бесконечностью. Огромные стихии природного мира, всюду возрастающие в плохую бесконечность, – дурная множественность солнечных миров и дурная множественность микроорганизмов, или, по новейшим гипотезам, супра-миров и инфра-миров, лишают человека его царственного и исключительного самосознания. Как исключительно природное существо, человек – не центр вселенной и не царь вселенной, он один из многих и принужден бороться за свое положение с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Но крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть еще гибель высшего самосознания человека как микрокосма, как центра и царя вселенной... Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое в силах дать ему натуралистический антропоцентризм. И смешны для нас притязания средневековых людей скрепить свое значение с наивной наукой детства человеческого. *Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров.* Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо... Этот абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой, как не может быть никакой наукой обоснован – он вне досягаемости науки. Что может сказать об этом наука Коперника, Лайелля и Дарвина, которая вся есть лишь приспособление к данному ограниченному состоянию природного мира? Само это ограниченное состояние природного мира, столь экономически описываемое Коперником, Лайеллем и Дарвином, порождено падением человека, перемещением иерархического центра вселенной. Приниженное положение, которое занял человек в данном состоянии природного мира и данной планетной системе, ничего не говорит против его центрального положения в бытии, против той абсолютной истины, что человек есть точка пересечения всех планов бытия. И земля пала вместе с человеком, вошла в круговорот природной необходимости. Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение земли и человека превышают весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта есть прорыв за пределы и грани к миру иному...

Великий знак унижения человека виден в том, что человек свет получает от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. То, что солнце извне светит человеку, есть вечное напоминание о том, что люди, как и все вещи мира, сами по себе находятся в вечной тьме, лишены внутреннего излучения света. Солнце должно быть в человеке – центре космоса, сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается. Логос – Солнце в самом человеке должен светить. А солнце вне человека, и человек во тьме. Свет жизни в природном мире зависит от внешнего и далекого источника. Померкнет солнце, и все существа и все предметы природного мира будут повергнуты в беспросветную тьму, жизнь прекратится, так как нельзя жить без света. И магическое действие белых ночей, и необычную красоту их можно объяснить тем, что в беглые ночи не видно внешнего источника света (солнца, луны, лампы, свечи), что все предметы светятся как бы изнутри, из себя. Белые ночи романтически напоминают о нормальном внутреннем свете всех существ и вещей мира. Центральное положение солнца вне человека и зависимость от его света есть унижение человека. Предмирное падение человека было перемещением его как иерархического центра. В природном мире, в метафизическом образовании нашей планетной системы это отозвалось тем, что солнце переместилось изнутри вовне. Человек пал, и солнце ушло из него. Земля с живущим на ней человеком стала вращаться вокруг солнца, в то время как весь мир должен был бы вращаться вокруг человека и его земли и через человека получать свет, через живущий внутри его Логос. Утерев свою солнечность, человек впал в солнцепоклонство и огнепоклонство, сделал себе бога из внешнего солнца...

Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания средних веков. Антропологическое сознание гуманизма зарождается в эпоху Возрождения и развивается в новые времена до XX века, когда достигает своей вершины и выявляет свои пределы. Гуманизм поставил антропологическую проблему и дал ход человеку и его силам... Преобладающее и побеждающее гуманистическое сознание освобождало и утверждало природного человека, потерявшего свою микрокосмичность и свою царственность. Гуманизм утверждает антропоцентризм субъективно-психологический, а не объективно-космический. Человек остается сам с собой, со своими ограниченными человеческими силами, связанный лишь с природной необходимостью. Человек должен был пройти через бого<о>ставленность. Гуманизм – необходимый опыт человечества. Человек должен был быть отпущен на свободу в природный мир, и человеческая жизнь должна была быть секуляризирована. Человек как необходимая часть природного мира захотел свободы и самостоятельности, субъективно и произвольно поставил себя целью в природе. Гуманизм и есть идеология природного, зависимого человека. В гуманизме чувствуется это восстание раба, плебейство духа. Гуманистическое сознание не хочет знать высокого происхождения человека и высокого его назначения. Гуманистическое сознание не сыновно Богу. Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира. Но в этом природном мире гуманизм хочет как можно свободнее и самостоятельнее устроить человека и дать ему как можно больше счастья. Гуманизм постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека и человеческое. Но гуманизм не знает человека как образа и подобия Божьего, ибо не хочет знать Бога, не знает человека как свободного духа, ибо он во власти природной необходимости. Поэтому гуманизм может обоготворить лишь природного человека, лишь человека как эмпирический факт, как каплю в природном море, себя субъективно поставившей целью. Если святоотеческое сознание обладает христологией и лишено соответствующей антропологии, то сознание гуманистическое не имеет христологии, соответствующей антропологии. Гуманизм не знает Небесного Адама, Абсолютного Человека, а потому не может знать подлинного достоинства человека. Гуманизму неведома тайна человеческой природы, и антропология гуманизма в корне своем ложная антропология. Гуманизм познает человека лишь как природный объект и не знает человека как сверхприродного субъекта. Гуманистическое сознание подавлено открытием Коперника. И оно переносит антропоцентризм в субъективно-произвольные состояния человека, утверждает антропоцентризм психологический. Человек низкого происхождения и не имеет никакого назначения. Но он собственными силами подымается по ступеням природного мира и сам ставит себя целью. Гуманизм с роковой неизбежностью приводит в XIX веке к позитивизму, к принудительному водворению человека на ограниченную территорию данного природного мира. Гуманистический позитивизм хочет покончить с сознанием принадлежности человека к двум мирам. Нет другого мира, и человек целиком принадлежит к этому единому миру и в нем должен искать себе счастья. Но в этом мире человек раб необходимости, бесконечно малая часть огромного механизма природы. Натурализм и позитивизм окончательно принижают человека, отрицают человека, ибо пучок восприятия, смена ощущений, дробная часть круговорота природы – не есть человек. В позитивизме исчезает та правда гуманизма Возрождения, которая связана была с возрождением античности как человеческой ценности. Гуманизм перерождается в антигуманизм, он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека. Или человек – образ и подобие Абсолютного Божественного Бытия – тогда он свободный дух, царь и центр Космоса; или человек – образ и подобие данного природного мира – иногда нет человека, а есть лишь одно из преходящих явлений природы. Нужно выбирать: или свобода человека в Боге, или необходимость преходящего явления в природном мире. Гуманизм в своих позитивистических пределах выбрал второе и совершил мысленное человекоубийство; отверг высшее самосознание человека, трансцендентное данному природному миру, и тем отрекся от первородства человека, предал человека во имя приспособления к данному природному миру и благоден-

ствия в нем. Судьба гуманизма есть великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Нераскрытость антропологии толкает человечество на путь гуманизма. Святоотеческое сознание оставляет человека беспомощным и раскрытии его творческой природы. И критика гуманизма должна быть имманентной, как имманентно должно быть его изживание...

Гуманизм отверг сыновность человека – отказался от его происхождения; отверг свободу человека и вину его – отказался от достоинства человека. Все трудное, проблематическое и трагическое в человеке захотел упразднить гуманизм, чтобы лучше устроить человека на земле, чтобы сделать его счастливым. Но благоустройство и благоденствие человека на земле, отворачивающееся от неискоренимого трагизма человеческой жизни, есть отрицание человека как существа, принадлежащего к двум мирам, как сопричастника не только природного царства необходимости, но и сверхприродного царства свободы.

Не успел Л. Фейербах провозгласить религию человечества, как К. Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил. Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *государства будущего* и блаженствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису, обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека, и он не просто сумма людей – он новый бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстает на развалинах гуманизма. Марксизм – одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека. Позитивизм в теории и социализм на практике – последние плоды гуманизма, изобличающие ложь гуманистической антропологии. Ибо ложна та антропология, которая убивает человека, которая не отвечает бесконечной природе человека, не знает тайны человеческой природы – ключа к тайне бытия. И все-таки человек должен был пройти через гуманистическое сознание; чтобы прийти к откровению о человеке. На святоотеческом сознании нельзя было остановиться. Через гуманизм в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма – часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека.

Кризис гуманистической антропологии завершился в Фр. Ницше – величайшем явлении новой истории. Ницше – искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания. После Ницше, после дела его и судьбы его гуманизм уже невозможен, навеки преодолен. «Заратустра» – величайшая человеческая книга без благодати. То, что выше «Заратустры», то было по благодати свыше. «Заратустра» – творение покинутого, предоставленного себе человека. И никогда человек, предоставленный собственным силам, не подымался выше. Кризис гуманизма в последнем пределе своем должен был привести к идее сверхчеловека, к преодолению человека и человеческого. Для Ницше последняя ценность не человеческая, а сверхчеловеческая, т.е. гуманизм преодолен им. Человек для него – стыд и боль, человек должен быть преодолен, человек должен прийти к тому, что выше, чем человек, что уже сверхчеловек. В Ницше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека – и в этом великий подвиг Ницше. *Ницше – предтеча новой религиозной антропологии.* Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской. Ницше – инстинктивный, лишенный еще Логоса, пророк религиозного возрождения Запада. Ненависть Заратустры к последнему человеку, изобретшему счастье, есть священная ненависть к унижительной лжи гуманизма. Заратустра проповедует творчество, а не счастье, он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине. Гуманизм – равнина, гуманизм не выносит гор. Ницше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, кото-

рого не создавала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. Он проклял добрых и справедливых за то, что они ненавидят творящих. Муку Ницше мы должны разделить, она насквозь религиозна. И ответственность за судьбу его должны принять на себя. Через Ницше начинается новое антропологическое откровение в мире...

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

(Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т.1. – М. 1994. – С. 77-108)

Вопросы к тексту:

1. В чем, с точки зрения Н. А. Бердяева, слабость натуралистического антропоцентризма?
2. Каковы существенные различия между антропологической и религиозно-философской антропологией?
3. В чем, по Н. А. Бердяеву, проявляется кризис гуманистической антропологии?

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ



Семен Людвигович Франк (1877–1950) – виднейший представитель «русского религиозного ренессанса». С 1912 г. – приват-доцент Петербургского университета. В 1917–1921 гг. профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921–1922 гг. – в Москве, работает в созданной Н. Бердяевым Академии духовной культуры, избирается членом «Философского института», выделившегося из Московского университета. В 1922 г. выслан из России. В эмиграции работал в Русском научном институте, преподавал в Берлинском университете и Религиозно-философской академии, сотрудничал в научных журналах. Осмысление опыта революции и вынужденной эмиграции определили пристальный интерес Франка к метафизике человеческого существования. Многие его идеи созвучны философии Н. Гартмана и М. Хайдеггера.

По Франку многообразие человеческого опыта образуется двумя типами активности, – преобразующей активностью субъекта, направленной на предметное бытие, и самоорганизующейся активностью познающего субъекта, определяющей возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и другие отношения).

Франк утверждает, что человеческая личность нередуцируема к социальному, несводима к своему «внешнему» бытию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения («Я» и «Ты» через «Мы»), познающей интуиции и т.д., то есть тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога,

преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для него оказывается «ответственное участие».

Книга «Душа человека» (1918), фрагмент которой приведен ниже, была представлена Франком, как диссертация на степень доктора, но ввиду изменения политической ситуации в стране защита диссертации не смогла состояться.

* * *

Текст из: Франк С. Л. «Душа человека»

Обычно человеческое сознание, как это и естественно, слишком занято чувственно-предметным миром окружающей среды, чтобы замечать мир душевной жизни как таковой. Человек дела и практической жизни – а в более широком смысле сюда относится и человек положительного научного знания – по большей части считается с душевной жизнью – своей и тем более чужой – приблизительно так, как всадник или кучер считается с настроением своей лошади. Душевная жизнь есть здесь что-то внешне ничтожное и незаметное в составе предметного мира, что-то вроде ненужного придатка к нему, на который, однако (к сожалению!) приходится обращать внимание как на частую помеху и трение в обычном, размеренном ходе механизма жизни. Человек дела должен считаться с такими «маленькими недостатками механизма», как неожиданная тоска и слезы жены, которая жалуется на невнимание к ней и упрекает в отсутствии любви, хотя муж, казалось бы, ничем не провинился перед ней, глупые выходки юноши-сына, поддавшегося какому-нибудь опасному увлечению, проявления распущенности и непослушания в детской, неожиданная недобросовестность или грубость прислуги или подчиненных, самодурство человека, от которого сам зависишь, странные, непредвиденные осложнения в отношениях с товарищами и друзьями и т.п.; и – что хуже всего – ко всему этому часто присоединяется то, что и в самом себе такой человек дела часто замечает опасные и неприятные проявления той же силы трения: то он – ни с того, ни с сего – рассорится с женой или с другом, то его вдруг потянет «напиться» и ему потом стыдно вспомнить, как он вел себя в этом состоянии, то вдруг вспыхнет новое увлечение женщиной, опасное и доставляющее одни лишь страдания, но мучительно сильное, то, наконец, без всяких разумных оснований ему вдруг опротивеет вся его жизнь и он в безделье часами тоскует о путешествии или вообще о бегстве от этой постылой жизни. Всюду – в себе и в других – душевная жизнь для реалистически настроенного человека есть лишь некоторая служебная сила, как бы вложенная в аппарат внешней жизни и при нормальном своем функционировании не замечаемая; а когда она обращает на себя внимание – именно при некотором расстройстве этого налаженного аппарата – ее своеобразные проявления кажутся чем-то ненормальным и исключительным. И лишь в сравнительно редких случаях, когда нормальное течение жизни уже совершенно нарушено – в случае, когда увлечение совсем завладело душой, или в случаях потери или измены близкого человека и т.п. – у человека вдруг открываются глаза и он с изумлением замечает, что то, что казалось ему какой-то мелочью, каким-то придатком к жизни, есть, собственно, самое главное, основное и глубокое, на чем держится и чем движется вся жизнь. Такие события и перевороты, обнаруживая человеку внутреннюю сторону жизни, часто ведут к его духовному перерождению, к перемене всех взглядов и оценок, к возрождению заглохшего или лишь механически действовавшего религиозного чувства и т.п. Точно также и при приближении смерти, когда нам непосредственно угрожает гибель нашего «я» или по крайней мере неведомый переворот в его судьбах, часто – да и то не всегда – впервые раскрываются глаза на этот столь близкий и важный нам, но ранее не замечавшийся великий внутренний мир, на эту вселенную, по сравнению с которой весь необъятный чувственно-предметный мир кажется тогда ничтожным и призрачным.

Нечто вполне аналогичное этому возможному действительному, *практическому* отношению к *душевной* жизни мы имеем и в научно-философском, *теоретическом* отноше-

нии к ней. Прежде всего, для естествоиспытателя в узком смысле слова, чей умственный взор направлен на физический мир, душевная жизнь есть лишь какая-то мелкая, ненужная, призрачная прибавка к этому миру. Он или вообще отрицает объективное бытие душевной жизни (ибо под объективным бытием он понимает лишь материальный предметный мир) и считает явления этой области чем-то «только субъективным», «кажущимся» (причем остается непонятным – но об этом и не ставится вопрос – *кому же*, собственно, «кажется» эта иллюзия или откуда она вообще берется) или же, поскольку уже уяснилось, что явления душевной жизни суть все же реальные *факты*, хотя и не вмещающиеся в материально-предметный мир и мешающие его стройности, – он считает эти явления побочным, производным спутником явлений материальных, всецело определенных механизмом последних. Материализм и даже позитивизм, знающий только единичные душевные процессы во внешней закономерности их обнаружений в предметном мире, психологически объясним лишь этим незамечанием мира внутренней душевной жизни. Казалось бы, на иной точке зрения должен стоять психолог, задача которого есть изучение именно этого внутреннего мира. Однако в отношении господствующей позиции психологии это предположение не оправдывается. Не говоря уже о так называемых психофизике и психофизиологии и сосредоточиваясь исключительно на эмпирической психологии, легко заметить, что основой, как бы остоном системы понятий, в которую укладываются ее наблюдения, является картина внешне-предметного, т.е. материального, мира. Говоря о душевных явлениях человека, она под «*человеком*» мыслит прежде всего конкретный пространственный образ, т.е. человеческое тело, в составе тоже телесной окружающей среды. И душевная жизнь представляется каким-то маленьким мирком, заключенным где-то внутри этого тела. Декарт помещал его в шишковидную железу мозга, теперь принято его местопребывание находить в более широких слоях головного, а может быть и спинного мозга. И если душевная жизнь, таким образом, худо ли или хорошо, пространственно локализована, то она тем более локализована во времени. Явления душевной жизни мыслятся, как объективные *процессы*, т.е. как хронологически определяемая смена реальных событий, и главная задача психологии есть изучение закономерности этой смены. Можно определить их длительность, их связь с материальными процессами, порядок их смены и т.п. Это значит: их можно приурочивать к определенным процессам телесного мира (например, к движению часовой стрелки или к астрономическим процессам). Вся совокупная область этих процессов – психическая жизнь человечества – есть вообще лишь малый отрезок и производное целостной биологической, а тем самым и космической эволюции. Мы видим: сколь многого эмпирическая психология ни достигала бы в описании состава и своеобразия душевной жизни, весь подход ее к этой области опирается на обычную картину мира, которую называют *наивным реализмом* и которая – как это полезно отметить в этой связи – есть обычно вместе с тем *наивный материализм*. По сравнению с этой наивностью позавидуешь и самым беспомощным сомнениям и усложнениям так называемой теории познания! Замечательна при этом та невинная беспечность, с которой психологи сочетают эту свою позицию с философским образованием. Как совместима эта картина мира, в которой душевные явления выступают как спутники или единичные проявления в рамках материально-предметного бытия, хотя бы с тем общеизвестным фактом, что все это бытие, с другой стороны, в качестве «моих представлений» есть содержание моего сознания? Этот вопрос или вообще не ставится, или же отклоняется удобной ведомственной ссылкой на не-обходимое разделение научного труда (так начальник одного ведомства равнодушно терпит величайшие, препятствующие его деятельности непорядки, раз только ответственность за них может быть возложена на другое, не подчиненное ему ведомство); или же – что, пожалуй, еще хуже – единым духом исповедуются две прямо противоположные общепсихологические точки зрения – одна для гносеологии, другая для психологии. Путаница понятий так велика, что понадобилась, ведь, особенная проницательность ряда исследователей (Бергсона и некоторых немецких гносеологов), чтобы уяснить, казалось бы, очевидную с первого взгляда несовместимость этого понимания душевной жизни как маленькой сферы явлений, приуроченной к определенному месту телесного мира и подчиненной ему, – имеем дело не с каки-

ми-либо отдельными процессами или явлениями предметного, реального мира, а с какой-то безусловно новой областью, как бы совершенно выпадающей из рамок предметного мира и образующей целый особый мир. Во всяком знании самое важное – это просто подметить особую реальность там, где мы раньше ничего не видели. И вот это-то усилие мы должны здесь сделать. Не будем судить о душевных явлениях приблизительно так, как психиатр судит о странных переживаниях своих пациентов, – т.е. со стороны, исходя сами из совсем другого мира; не побоимся сознавать их так, как сам душевнобольной сознает свои – непонятные для других, но очевидные для него самого – переживания, т.е. с точки зрения самого переживающего субъекта. Тогда не может быть и речи о том, что душевная жизнь есть совокупность процессов, объективно совершающихся во времени, локализованных в теле, и через эту двойную определенность приуроченных к определенным маленьким местам объективно-предметного мира; напротив, душевная жизнь предстанет нам тогда, как великая неизмеримая бездна, как особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином *измерении* бытия, чем весь объективный пространственно-временный мир. То обстоятельство, что при другой, обычной, внешне-объективной позиции сознания душевная жизнь выступает в совсем ином виде, лишь как некая мелкая деталь трезвой, общеобязательной, единой для всех людей картины предметного мира, ничуть не устраняет этого ее внутреннего существа и, так сказать, совсем не конкурирует с последним, подобно тому, как внешний облик вещи – например, внешняя картина здания на фоне других зданий или ландшафта – не конкурирует с картиной внутренней жизни, в нем происходящей и незаметной снаружи. Душевная жизнь – пользуясь еще раз счастливым выражением Лотце – *есть* именно то, за что она выдает себя в непосредственном переживании. Раз мы только избежим наивного отождествления целокупного бытия с предметной действительностью, то совершенно очевидно, что бесформенный мир наших грез и мечтаний, страстей и стремлений, восторгов и отчаяния с непререкаемой необходимостью есть именно то, что он есть, т.е. то, что мы в нем переживаем. Мы хотим этим сказать не то, что он вообще есть факт в смысле чего-то реального с точки зрения самого же предметного сознания; никто, конечно, не отрицает, что человек есть существо одушевленное, т.е. что в состав объективных процессов, образующих его реальность, входят и душевные переживания. Нет, помимо того, этот своеобразный мир *есть* в том самом смысле и *есть именно то*, в каком и что он есть *для самого себя*. Он есть именно совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни, бессмысленные и невозможные в другом плане бытия, но единственно естественные и реальные в нем самом. О нем нельзя сказать, ни *где* он находится, ни *когда* и *как долго* совершаются процессы его жизни, ибо он – везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что эти мерки вообще к нему не применимы. Эти утверждения суть не выдумка и не гипотеза, а чистый *опыт*, в самом строгом и точном смысле этого слова. И раз зафиксировав этот опыт, мы уже можем сопоставить его содержание с содержанием иного, внешне-предметного опыта, без того, чтобы первое от этого лишилось своей реальности на своем месте или в своем измерении бытия. Мы не скажем уже, что «объективно» или в «действительности» душевная жизнь человека есть лишь совокупность процессов, совершающихся в определенном отрезке объективного времени и приуроченных к телесному организму. Напротив, этот предметный психофизический облик человека будет для нас отныне лишь проступающей вонне маленькой вершиной, *за которой* мы знаем бытие все расширяющейся вглубь и неизмеримой бездны. Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире носит как бы скромную личину маленькой частицы вселенной и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, само в себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне-закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь так же мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и

богатство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности.*

* * *

Для уяснения, хотя лишь предварительного, существа этого подземного мира, для отграничения его от всех иных областей бытия, мы старались доселе прежде всего отграничить его от всего, на чем лежит печать сознания и сознательности; или, вернее, этим путем мы старались просто навести мысль читателя на этот мир. Быть может, нам хоть до некоторой степени удалась эта последняя задача; нам удалось, быть может, пояснить, о чем, собственно, идет речь, когда мы говорим о нашей «душевной жизни». Эта область непосредственно намечается через отграничение ее от предметного мира, а так как и предметный мир нам дан как «содержание нашего сознания», то разграничительная линия проходит через область нашего сознания. Все, что есть в нашем сознании собственно-сознательного или «разумного», выражает отношение нашего сознания к предметному миру или же к каким-либо иным, тоже объективным сторонам бытия, но не есть душевная жизнь как таковая; последнюю мы находим лишь там, где мы замечаем в себе своеобразный комплекс явлений совсем иного, внеразумного и необъективного порядка, где мы наталкиваемся на противостоящую и противоборствующую объективному миру и разуму стихию слепого, хаотически бесформенного внутреннего бытия – таинственный и столь знакомый нам мир грез, страстей, аффектов и всех вообще непосредственно переживаемых состояний нашего «я», необъяснимых «разумно», т.е. из категорий и понятий объективного мира, а проникнутых совсем иными началами.

Эти указания, конечно, еще не дают искомого нами *точного* отграничения области душевной жизни. Отличие «слепых» переживаний от мира, раскрывающегося предметному сознанию, от всего разумного и осмысленного не только остается пока само неопределенным, но способно вызвать серьезные сомнения по существу. Может ли вообще душевная жизнь *быть чем-то противоположным «сознанию»*? Не есть ли, напротив, «сознание», как это показал еще Декарт и как это ясно, по-видимому, из любого самонаблюдения, основной, конститутивный признак именно всего «душевного», в отличие от телесного, «неодушевленного»? Поэтому, чтобы ответить на эти недоумения, нам нужно уяснить понятие сознания и точно определить его отношение к области «душевной жизни».

* Это общее понимание душевной жизни как особого мира мы хотели бы конкретно иллюстрировать на примере одного типа душевных переживаний, именно явлений детской игры, а также художественных переживаний... Обычный подход психологии к этим явлениям есть подход извне со стороны; в большинстве психологических объяснений этих явлений нетрудно подметить оттенок изумления перед самим их существованием, отношение к ним как к чему-то ненормальному. Зачем вообще нужно ребенку воображать себя лошадью, разбойником, солдатом? Почему он не удовлетворяется тем, что он есть «на самом деле»? И зачем также всякому человеку нужно питаться вымыслами искусства, наслаждаться изображениями несуществующих людей, их страданий, грехов и подвигов или вкладывать в природу жизнь и смысл, которых в ней на самом деле нет? Большинство теорий игры и искусства сознательно или бессознательно пытаются дать ответ именно на *такую* постановку вопроса. Но именно такая постановка вопроса *в корне ложна*. Ребенок, «воображающий» себя разбойником, солдатом или лошадью и «изображающий» из себя эти существа, в действительности *более прав*, чем его родители или ученые психологи, видящие в нем только маленькое, беспомощное существо, живущее в детской, ибо под этой внешностью *действительно* таится потенциальный запас сил и реальностей, не вмещающихся во внешне-предметную реальность его жизни. В этом маленьком существе *действительно живут* силы и стремления и разбойника, и солдата, и даже лошади, оно *фактически есть* нечто неизмеримо большее, чем то, чем оно кажется постороннему наблюдателю, и потому оно неизбежно не может удовлетвориться ограниченным местом и значением, которое ему отведено во внешне-предметном мире. Точно так же и взрослый человек в своей душевной жизни есть нечто неизмеримо большее, чем тот облик, с которым он выступает во внешнем мире. Чтобы осуществить самого себя, чтобы конкретно быть тем, что он *действительно есть*, он *вынужден* дополнять узкий круг переживаний, доступных при столкновении с предметным миром, бесконечным богатством всех возможных человеческих переживаний, которое ему дарует искусство. Какой-нибудь уравновешенный, положительный и трезвый обыватель *фактически есть* в своей внутренней жизни и искатель приключений, и страстный влюбленный, и подвижник, и темный грешник – в том смысле, что «ничто человеческое ему не чуждо» и что лишь в бесконечной полноте всечеловеческой и даже вселенской жизни он мог бы действительно исчерпать и изжить свое подлинное внутреннее существо. Где этого нет, где внутреннее существо человека *вполне* приспособлено к его внешне-предметному положению и удовлетворено им и человек действительно не нуждается ни в искусстве, ни в религии, там мы имеем уродливую ненормальность «обывательщины»...

(Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 706-717)

Вопросы к тексту:

1. Кого С. Л. Франк называет «людьми дела и практической жизни»?
2. Какой взгляд на природу человека автор называет «наивным натуралистическим пониманием явлений душевной жизни»?
3. Что помимо сознания включает в себя «душевная жизнь» человека, по мнению С. Л. Франка?

БУБЕР МАРТИН



Мартин (Мордехай) Бубер (1878–1965) родился в Вене. До 1933 г. он жил в Германии, затем эмигрировал в Швейцарию, позже в Палестину. После второй мировой войны философ выступал с осуждением арабо-еврейской вражды и антигуманных действий по отношению к палестинским арабам. Умер Бубер в 1965 г. в Иерусалиме. Творческое наследие философа чрезвычайно популярно во многих странах.

Идеи Бубера развиты в таких значительных работах, как «Я и Ты» (1922), «Вопрос к одинокому» (1936), «Проблема человека» (1943), «Основы межчеловеческого» (1953). В целом творчество Бубера носит антропологически-экзистенциальный характер. Философия, по Буберу, это всегда постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Многие мыслители убеждены в том, что человек способен раскрыть тайну собственного бытия путем предельной обособленности от других, посредством раскрытия при-сущего ему спонтанного содержания. Ход размышлений Бубера прямо противоположен. Нечкий парадокс или открытие, по его мнению, состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с «другим». Жизнь человека проходит в диалоге с другими людьми, которые ему подобны. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви.

Центральная идея философии Бубера – бытие как диалог между человеком и человеком, богом и человеком, человеком и миром. Идея абсолютной равнозначности «Я» и «Ты» – это и есть, по существу, открытие Бубера.

Работа «Проблема человека» представляет собой переработку лекций по антропологии, прочитанных в 1938 г. в Иерусалимском университете. М. Бубер выделяет два типа антропологии – индивидуалистическую и коллективистскую. Первая по существу целиком посвящена отношению человеческой личности к самой себе, соотношению духа и влечений и т.д. и не способна, по мнению иерусалимского философа, привести к познанию сущности человека.

Если индивидуализм познает лишь часть человека, то коллективизм знает человека только в качестве части. К целостности человека, к человеку как таковому не прорывается ни индивидуализм, ни коллективизм. Индивидуализм видит человека лишь в его соотнесенности с самим собой, коллективизм вообще не видит человека, он рассматривает лишь «общество». В индивидуализме лицо человека искажено, в коллективизме оно закрыто.

Согласно философской антропологии М. Бубера, для жизненно важных решений будущих поколений указывается путь, выводящий за пределы индивидуализма и коллективизма. Здесь обрисовывается третье решение, познание которого должно помочь человеческому роду вновь обрести подлинное Я личности и основать подлинную общность. Основным предметом такой науки будет не индивид, а человек с человеком. Только в жизненном отношении человека можно непосредственно познавать сущность человека, составляющую его собственное достояние.

Работа М. Бубера обладает несомненными достоинствами. Она позволяет обозначить панораму философской антропологии, выявить ряд изначальных проблем, ведущих к по-

строению целостной теории, обеспечить реальную преемственность идей в истории философии, стремящейся к постижению человека.

* * *

Текст из: Бубер М. «Проблема человека»

Часть первая

ПУТЬ ПРОБЛЕМЫ

(...) Законная философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и разные народы, не только человеческая душа, но и различные типы и характеры людей, не только человеческая жизнь вообще, но и отдельные ее возрастные периоды. (...)

Философская антропология, чтобы быть добросовестной в своих выводах, должна все время различать и подразделять, столь же серьезно призвана она рассматривать человека и в его природной данности, сравнивать его с другими вещами, с другими одушевленными существами, с другими носителями сознания, дабы со всей возможной точностью определить его особое место. (...)

Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, поставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача ее совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в качестве предмета философской антропологии человеку в самом точном смысле слова предлежит он сам. (...)

Философское познание человека есть по самой своей сути самосознание человека, а человек может осознать себя лишь при том условии, что познающая личность, т.е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Принцип индивидуализации – основополагающий факт бесконечного многообразия человеческих личностей, каждая из которых выходит только такой, а не иной, – не делает антропологическое сознание чем-то относительным, но, напротив, составляет его ядро и остов. Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизироваться, дабы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого – у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев. (...)

Узнать целостную личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду своей субъективности и не превратится в бесстрастного наблюдателя. И для того чтобы стало возможным познание человеческой целостности, он должен действительным образом и полностью войти в акт самопознания. Иначе говоря, он должен совершить акт вхождения в это единственное в своем роде измерение как дело своей жизни, без всякой философской страховки. Сверх того он должен подвергнуть себя всем ударам и случайностям, какие возможны в действительной жизни. Здесь ничего нельзя узнать, оставаясь на сухом берегу и издали вглядываясь в морскую пучину. Нужна решимость броситься в волны, плыть бодро и из последних сил, если даже в какой то миг покажется, что сознание покидает нас; ведь именно так, а не иначе рождается сознание антропологическое. (...)

Более всего склонен и наилучшим образом подготовлен к самосознанию, о котором мы говорили, человек, ощущающий себя одиноким, т.е. тот, кто по складу ли характера, под влиянием ли судьбы, или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошенном одиночестве встретиться с самим собой, в собственном «Я» увидеть человека, а за собственными проблемами – общечеловеческую проблематику. Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый клад опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль принесла наиболее зрелые плоды. В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью

превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру его самое сокровенное, то человек приобретет и опыт самопознания. (...)

Часть вторая

СОВРЕМЕННЫЕ ПОИСКИ

Антропологическая проблема достигла зрелости, т.е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема лишь в наше время. Кроме общего хода философского развития, пробудившего интерес к проблематике человеческого бытия, такому созреванию содействовали два фактора...

Первый из этих факторов имеет преимущественно социологическую природу. Я имею в виду прогрессирующий распад прежних органических форм прямого человеческого сожительства... К таким формам относится семья, ремесленный союз, сельская и городская общины. Их прогрессирующее разложение было неизбежной платой за освобождение человека Великой французской революцией и связанное с ней рождение буржуазного общества. Тогда же начинается новый приступ мирового одиночества*. Человеку нового времени, который утратил чувство своей обустроенности в мире, т.е. чувство космологической безопасности, органические формы общественного бытия сулят одомашнивание жизни, безмятежное существование с себе подобными и ту социологическую уверенность, которая защитит его от чувства полной заброшенности. Но теперь и эта возможность, чем дальше, тем больше ускользает от него.

Новые общественные формы и рожденные ими новые человеческие взаимосвязи – клуб, профсоюз, партия могут, конечно, с успехом разжигать коллективные страсти, «заполняющие» человеческую жизнь, но они не могут вернуть былое ощущение стабильности. Обострившееся чувство одиночества заглушается и подавляется деловыми заботами, но стоит человеку, отвлекшись от суеты, войти в своеобычное лоно действительной жизни, он сразу узнает всю глубину этого одиночества, а очутившись лицом к лицу с коренными вопросами своего бытия, изведает и всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор можно определить как фактор истории духа, точнее – души. На протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса... Отличительная особенность нашего кризиса – перемена в отношении человека к вещам и связям, созданным его трудом или при его косвенном участии. Эту особенность можно было бы определить как отторжение человека от его творения. Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее его творца, он обособился от него и встал к нему в отношение элементарной независимости.

На первом месте здесь – область техники. Машины, изобретенные с тем, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент и некий придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей.

Следующей областью оказалось хозяйство. Увеличенное до чудовищных размеров ради удовлетворения нужд растущего населения производство уже не поддается разумному регулированию, т.е. процесс производства и потребления благ вышел из-под контроля человека и не выполняет его команд.

Третьей областью стала политическая практика. В умножающемся день ото дня ужасе первой мировой войны человек обоих лагерей обнаружил, что находится во власти иррациональных сил. Лишь с виду зависящие от воли человека, они постепенно освобождаются от всяких оков и, презирая человеческие расчеты, обрекают все живое – по ту и по эту сторону фронта – на уничтожение.

* В первой части М. Бубер рассматривал то, что в Античности защищенность человека исходила от Логоса, как космического закона, в Средние века – от Бога, как могущественного отца. Новое же время, ориентированное на науку и индивидуализм с недоверием относится к данным авторитетам (прим. составителя).

Так человек оказался перед страшной реальностью, смысл которой в том, что творец демонов перестал быть их господином. Вопрос о природе этой человеческой силы-бессилия вырастает в вопрос о сущности человека – на сей раз в новом, сугубо практическом смысле.

Не случайно, а глубоко закономерно то, что самые весомые работы по философской антропологии появились в течение десятилетия от начала первой мировой войны.(...)

(Бубер М. Я и Ты. – М., 1993 – С.80-81, 111-113)

Вопросы к тексту:

1. *Что является предметом философской антропологии? В чем его специфика по сравнению с классической философией?*
2. *Какова роль самопознания и одиночества в философском познании человека?*
3. *Какие два фактора бытия человека XX в. пробудили интерес к антропологической проблематике?*
4. *В чем особенность кризиса последнего столетия? Происходит ли обострение этого кризиса сегодня?*

ШЕЛЕР МАКС



Шелер (Scheler) Макс (1874–1928) – немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии. Одна из основных работ – «Положение человека в космосе» (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 г. и получивший значительный резонанс доклад «Особое положение человека»; сама же эта работа, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предвосторчать задуманный в это время главный труд Шелера – «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», предполагаемый к изданию в 1929 году. Другие работы Шелера: «Трансцендентальный и психологический метод» (1900), «Феноменология и теория познания» (1913–1914, опубликована в 1933), «Кризис ценностей» (1919), «О вечном в человеке» (1921), «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (1923), «Формы знания и общество» (1926), «Человек и история» (1927) и др.

Шелер принадлежит к числу тех европейских мыслителей, творчество которых во всей его значимости высветляется прежде всего последующим философским развитием. И хотя он не был обделен признанием и при жизни (например, считался вторым феноменологом после Гуссерля), для современной философии он интересен главным образом своими программными установками, которые сам не успел полностью реализовать, но без которых плохо представимо современное социогуманитарное и философское знание. Главная заслуга Шелера – конституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). Антропологическая проблематика, выходящая в значительной степени «вторым планом» на начальных этапах творчества, в конце жизни постулировалась им как единственно возможный предмет философского знания и единственно возможная исходная «точка» современного способа «философствования».

Исходная установка антропологии Шелера – изначальная двойственность подлинно человеческого действия. Оно может акцентировать собой как идеальную, так и жизненную составляющую. Следовательно, памятуя о двуединстве «всего человеческого», следует разобратся в самой природе человека. Приняв идею Аристотеля о «лестнице существ», Шелер обосновывает «срединное» место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому, и другому (человек есть только «между», «граница», «переход», «божественное явление» в потоке жизни, вечный «выход» жизни за пределы самой себя). Он – сопряжение различных аксиологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). С одной стороны, вслед за Ницше он склонен считать человека «больным животным», «ложным шагом жизни». С другой стороны, вслед за Августином Блаженным он следует идее богоподобия чело-

века, его необъяснимости из самого себя. С одной стороны, будучи сопричастным к жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства, с другой, – будучи устремленным к Богу, к Абсолюту, человек постоянно выходит за пределы самого себя в актах любви. Шелер делает предметом своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека. Биологическое и психическое слиты в *homo naturalis*, но не они, принадлежа жизни, определяют, что есть человек. В силу нисшествия божьей милости, человек трансцендирует себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть «дух», конституирующий его в личность. Дух суть внеприродный принцип персональности, а сама личность, будучи тайной, неукорененной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия – постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только «прийти» и «понять» ее в любящем созерцании сущностей.

Человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда говорящего миру «да», он способен говорить «нет», он изначально двойственен, он всегда «в мире» и «за миром». Отсюда и амбивалентность самого понятия «человек», в котором даны одновременно и «известность», и «тайна», подлежащая постоянному расшифровыванию, что позволяет приближаться к идеалу «всечеловека» – никогда не реализуемому, но всегда манящему. В расшифровке «тайны» человека и заключено, собственно, согласно Шелеру, предназначение современной философии, ведь «только исходя из картины человеческой сущности, которую исследует философская антропология – идя навстречу актам духа, проистекающим из самого ядра человека – можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей».

* * *

Текст из: Шелер М. «Положение человека в космосе»

Здесь возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени? Есть ли еще тогда *сущностное* различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно *иное, специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

Здесь пути расходятся резче всего. *Одни* хотят оставить интеллект и выбор за человеком и отказать в них животному. Они утверждают, таким образом, сущностное различие, но утверждают его именно в том, в чем, по-моему, нет *никакого* сущностного различия. *Другие*, в особенности все эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ, отвергают вместе с Дарвином, Швальбе и В. Келером существование какого-либо окончательного различия между человеком и животным, именно потому, что уже животное обладает интеллектом [...]

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

ве, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого Х более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., – слово дух. *Деятельный же центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «*душевыми*» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его – или его бытийственного центра – *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления*, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру» [...]

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

животное $\Leftrightarrow$ окружающий мир

Но существо, имеющее *дух*, способно на поведение, *прямо противоположное* по форме. Первый акт этой новой драмы, *человеческой* драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до *предмета* комплекса созерцания, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является *свободное*, исходящее из центра личности торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Таким образом, эта «открытость миру» имеет следующую форму:

человек $\Leftrightarrow$ мир $\Rightarrow \Rightarrow$

Там, где это поведение имеет место однажды, оно *способно* по своей природе к *безграничному расширению* – настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей [...]

В противоположность этому простому обратному сообщению схемы тела животного и ее содержаний, *духовный акт*, на который способен человек, сущностно связан со *вторым* измерением и *второй* ступенью рефлексивного акта. Мы будем рассматривать этот акт вме-

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

Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени*, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (Inne- und Selbstsein). *Неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия; поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исключительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь *относительно* определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив, живое существо всегда есть *онтический* центр и всегда *само* образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность; они возникают не по милости *нашего* синтеза, который *сам* биологически обусловлен. Живое существо – это X, который сам себя ограничивает. Но непространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени – мы должны положить их в основу телесных образований; – суть центры *взаимодействующих* силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву *растения* свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, без обратного сообщения его различных состояний. Но у растения есть «внутреннее бытие» вообще, а тем самым – одушевленность. У *животного* есть ощущение и сознание, а тем самым – центральное место обратного сообщения о состояниях его организма; таким образом, оно дано себе уже *второй* раз. Но человек дан себе еще и *третий раз* в *самосознании* и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому *личность* человека следует мыслить как центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира [...]

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

соотносить психофизические функции своего зрения, слуха, обоняния и являющиеся в них зрительные, тактильные, слуховые, вкусовые, обонятельные данности *с одной и той же конкретной вещью*, тождественным ядром реальности. Во-вторых, с самого начала человек имеет единое *пространство*. Оперированный слепорожденный учится вовсе не соединению из начально различных «пространств», например, кинэстетического, осязательного, зрительного, слухового, – в одно пространство созерцания, но только идентификации своих чувственных дат в качестве символов находящейся в *одном* месте вещи. У животного нет этой центральной функции, которая дает единому пространству прочную форму до отдельных вещей и их восприятия: у него нет прежде всего такой самоцентрации, которая охватывает все показания чувств и принадлежащие им импульсы влечений и относит их к *одному* субстанциально упорядоченному «миру». Далее, у животного, как я подробно показал в другом месте, нет подлинно *мирового* пространства, которое существовало бы в качестве *стабильного* фона независимо от собственных движений животного. У него также *нет пустых форм пространства и времен*, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий – и которые возможны только у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, *предшествующее* всем внешним восприятиям, коренится в органической спонтанной возможности *движения и действия* в определенном порядке. «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» – это как бы *пустота нашей души*. Тот странный факт, что для естественного мирозерцания человека пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам, понятен лишь исходя из этого *избытка* неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными. И тот факт, что, как показывают случаи болезненного выпадения определенных функций, тактильное пространство не сопряжено прямо с оптическим пространством, но это сопряжение опосредовано кинэстетическими ощущениями, – этот факт указывает на то, что пустая форма пространства в качестве еще неоформленной «пространственности» переживается *до* осознания каких-либо ощущений, на основе пережитых побуждений к движению и переживания возможности осуществить его. Ибо первым следствием этих побуждений к движению и являются *кинэстетические* ощущения. Это примитивное *пространство движения*, сознание того, что «вокруг» продолжает существовать, даже если полностью разрушено онтическое пространство, в котором только и дано устойчивое одновременное многообразие «протяжения». Таким образом, переходя от животного к человеку, мы находим, что «пустое» и «полное» совершенно *перевернуты*, в отношении как пространства, так и времени. Животное столь же мало способно отделить пустую форму пространства и времени от определенной содержательности вещей, находящихся в окружающем мире, как и «число» от большего или меньшего «количества», имеющегося в самих вещах. Оно полностью вживается в конкретную актуальную *действительность*. Лишь когда вызванные влечениями *ожидания*, преобразующиеся в импульсы движения, получают *перевес* над всем тем, что является фактическим осуществлением влечения в ощущении или восприятии, имеет место чрезвычайно странный феномен в человеке: пространственная и, аналогично, временная *пустота* является *предшествующей* всему миру вещей, «лежащей в основе его». Итак, человек, не замечая того, рассматривает пустоту *собственной души* как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей! Лишь очень поздно наука корректирует эту чудовищную иллюзию естественного мирозерцания и учит, что пространство и время суть лишь порядок, лишь возможность расположения и последовательности вещей, а вне и независимо от них нет пространства и времени.

Как я уже сказал, у животного нет и *мирового* пространства. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках – она никогда не составит себе целый образ сада и независимого от ее тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад. У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями пространства *окружающего мира*, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимым от

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

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

(Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 51-60)

* * *

Текст из: Шелер М. «Человек и история»

Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их действительностях. Сюда же относятся как психофизическая проблема тела и души, так и ноэтически-витальная проблема. Только такая антропология могла бы стать последним философским основанием и в то же время точно определить исследовательские цели всех наук, которые имеют дело с предметом «человек» – естественных и медицинских, археологических, этнологических, исторических и социальных наук, обычной и эволюционной психологии, а также характерологии.

...Приблизительно за последние десять тысяч лет истории мы – первая эпоха, когда человек стал совершенно «проблематичен»; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. И только согласившись превратить в абсолютную *tabula rasa* все традиции, касающиеся этого вопроса, учась с предельным методологическим ostracism и удивлением всматриваться в существо под названием «человек», можно будет снова добиться устойчивых результатов.

... Здесь мы ставим единственную цель – прояснить современную духовную ситуацию в ее отношении к этому большому вопросу. В нескольких, а именно в пяти основных типах самопонимания человека будут с максимально возможной четкостью обрисованы идейные направления в понимании сущности человека, которые еще доминируют среди нас, в западноевропейском культурном круге.

... Первая идея о человеке, вполне господствующая еще в теистических (иудейских и христианских), а в особенности во всех церковных кругах – это не продукт философии и науки, но идея религиозной веры. Она представляет собой очень сложный результат взаимного влияния религиозного еврейства и его документов, особенно Ветхого Завета, античной религиозной истории и Евангелия: известный миф о сотворении человека (его тела и души) личным Богом, о происхождении первой четы людей, о райском состоянии (учение о первоначальном состоянии), о его грехопадении, когда он был соблазнен падшим ангелом – падшим самостоятельно и свободно; о спасении Богочеловеком, имеющим двойственную природу, и об осуществленном таким образом возвращении в число детей Божьих; многоцветная эсхатология, учение о свободе, личности и духовности, о бессмертии так называемой души, воскресении плоти, страшном суде и т. д.

... Едва ли нужно говорить о том, что для автономной философии и науки эта религиозная антропология лишена значения в любом смысле, что для строго мыслящего и чисто чувствующего человека мучительно видеть, как древний миф, красивый в своем великолепии и исполненный смысла, пытаются поддерживать и защищать мнимо рациональными средствами. Но одно следует отметить здесь со всей категоричностью: этот миф куда более могуществен и куда более часто произвольно возникает в сознании, чем думают. Если кто-то уже не верит во все это догматически, он тем не менее, еще долго не может освободиться от той формы, от той ценностной окраски человеческого самосознания, от того самоощущения человека, которые исторически коренятся в этих объективных элементах веры. Ибо чувства и формы жизни, выросшие из идей, в которые верили веками и которые веками господствовали, намного переживают эти идеи. Например, страх, этот кошмар, который однажды психологически породил из себя миф о грехопадении и наследственной вине, ощущение подавленности, своего рода неизлечимая болезнь человека как человека (... Кант выразил его в словах: «Человек сделан из слишком кривого дерева, чтобы из него можно было выстругать что-нибудь совершенно прямое») гнетет еще и сегодня все западноевропейское человечество, в том числе и неверующих.

... Вторая, господствующая над нами еще сегодня идея о человеке – если высказаться нарочито резко – это, так сказать, изобретение греков, граждан греческих городов: самая громадная и чреватая последствиями находка в истории человеческой самооценки, которую сделали только греки и никто кроме них. Говоря языком формул, это – идея «*homo sapiens*», выраженная наиболее четко, определенно, ясно прежде всего Анаксагором, Платоном и Аристотелем.

Четыре конкретизирующих определения следует выделить как особо значимые: 1. человек, таким образом, наделен божественным началом, которое вся природа субъективно не содержит; 2. это начало и то, что вечно образует и формирует мир как мир (рационализует хаос, «материю» в космос), суть онтологически или по крайней мере по своему принципу одно и то же; поэтому и познание мира истинно; 3. это начало в качестве... человеческого разума достаточно сильно и могущественно, чтобы претворять в действительность свои идеальные содержания («власть духа», «самовластие идеи»); 4. это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения, даже не привлекая силы влечений и чувственности (восприятие и т. д.), которые присущи как человеку, так и животному в плане принадлежности к тому или иному народу и сословию.

Здесь следует подчеркнуть со всей категоричностью, что почти вся специфически философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля – каковы перемены! – совсем несущественно отличалась от учения о человеке, представленном в этих четырех определени-

ях. В этом едины Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Мальбранш и т. д., несмотря на все различия между ними. Эти положения остаются совершенно независимыми и от противоположности «теизм – пантеизм». Они даже приобретают особую историческую власть – сначала в стоической форме, в раннем средневековье в Платоновско-августинианской, а в позднем – в Аристотелевско-томистской – за счет того, что тесно вплетаются с указанной нами в начале религиозной идеей человека как нижней ступенью теологии; какими историческими путями шел этот процесс, здесь неважно. А когда догматические идейные миры были утрачены образованными кругами Запада, это учение о «*homo sapiens*» осталось даже единственно господствующим, праздно в эпоху Просвещения свой наивысший триумф.

... Третья идеология человека, господствующая среди нас, ... это натуралистические, «позитивистские», позднее также прагматические учения, которые я хочу обозначить короткой формулой «*homo faber*». Эта идея также охватывает все основные проблемы антропологии. Она самым фундаментальным образом отличается от только что очерченной теории человека как «*homo sapiens*».

Это учение о «*homo faber*» прежде всего вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не проводится существенного различия между человеком и животным: есть лишь степенные отличия; человек есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые элементы, силы и законы, что и во всех других живых существах – только вызывая более сложные следствия. ... Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов. Так называемый мыслящий «дух», мнимо отличающаяся от инстинктов способность к сосредоточению воли и к целеполаганию, понимание ценностей и ценностная оценка, духовная любовь – а следовательно, и произведения этих начал (культура) – это всего лишь дополнительные эпифеномены и бездеятельные отражения в сознании тех начал, которые действуют также и в стоящем ниже человека животном мире. Итак, человек, в первую очередь – не разумное существо, не «*homo sapiens*», а «существо, определяемое влечениями». То, что он зовет своими мыслями, своими желаниями, своими высшими эмоциональными актами (любовь в смысле чистого блага) здесь лишь своего рода «знаковый язык импульсов его влечений» (Ницше, Гоббс) – символика лежащих в основе констелляций влечений и их перцептивных коррелятов. То, что называется духом, разумом, не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения, и не обладает элементарной автономной закономерностью, сообразной самим законам бытия: оно – лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые мы находим уже у человекообразных обезьян.

То, что мы называем познанием – это только образный ряд, все глубже внедряющийся между раздражением и реакцией организма; соответственно, это произвольные знаки вещей и конвенциональные соединения этих знаков. Образы, знаковые ряды и формы их связей, ведущие к успешным, жизненно-стимулирующим реакциям на окружающий мир, когда в результате наших движений достигается то, что изначально было целью влечения, закрепляются во все возрастающей мере в индивиде и роде (благодаря наследственности). Мы называем эти знаки и их соединения «истинными» тогда, когда они вызывают успешные жизненно-стимулирующие реакции, а «ложными», когда они их не вызывают; аналогичным образом – мы квалифицируем действия как «хорошие» и, соответственно, как «плохие». Единство Логоса, который сам формирует мир и который в то же время проявляется в нас как *ratio*, здесь не требуется – если, конечно, человеческое познание понимать правильно, не метафизически, т. е. не считать его постижением и отражением самого сущего.

Чем же здесь является человек в первую очередь? Он есть, 1. животное, использующее знаки (язык), 2. животное, использующее орудия, 3. существо, наделенное мозгом, т. е. существо, у которого мозг, в особенности, кора головного мозга, потребляет значительно больше энергии, чем у животного. Знаки, слова, так называемые понятия здесь также всего лишь орудия, а именно, лишь утонченные психические орудия. У человека нет ничего, чего

не было бы в зачаточной форме у некоторых высших позвоночных, причем это относится не только к органологической, морфологической и физиологической сфере, но также и к психической и поэтической.

...Образ человека, понимаемого как *homo faber*, постепенно выстраивали, начиная с греческого сенсуализма Демокрита и Эпикура, влиятельные идейные направления позитивизма, такие философы, как Бэкон, Юм, Милль, Конт, Спенсер, позднее – эволюционистское учение, связанное с именами Дарвина и Ламарка, еще позднее – прагматистско-конвенционалистские (а также фикционалистские) философские доктрины.

... четвертая идея до сих пор еще не понята и не признана образованным миром ни как нечто единое, ни как нечто значительное, ни как нечто, обладающее своей относительной правотой. Эта идея противоестественная, странная, но все-таки подготовленная длинным историческим развитием и – если хотите – ужасная для всего существующего до сих пор на Западе способа чувствовать и мыслить. Но ведь эта ужасная идея может тем не менее быть истинной! Поэтому возьмем ее на заметку, как подобает философам.

Радикальность этих новых антропологии и исторического учения заключается в том, что они – находясь как бы в крайней оппозиции к той общей вере всей предшествующей антропологии и учения об истории в прогрессирующего «*homo sapiens*», или в «*homo faber*», или в падшего, но вновь поднимающегося и спасаемого «Адама» христиан, или в существо, определенное влечениями (три вида основных влечений), но различными способами облагораживающееся до «духовного существа» – противопоставляют этой вере тезис о неизбежном декадансе человека в ходе его так называемой 10000-летней истории и причину этого декаданса видят в самой сущности и происхождении человека. На простой вопрос: «Что такое человек?» эта антропология отвечает: человек – это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т. д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления дезертир жизни – жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла.

... человек, согласно этому учению, во-первых, – это не тупик развития, подобно некоторым видам растений и животных, в который зашла жизнь в определенном эволюционном развитии и из которого она не может выйти, из-за чего наступает видовая смерть – он есть тупик жизни вообще! Человек, во-вторых, *in genere* вовсе не душевнобольной (такowymi являются лишь немногие). Напротив, сам его так называемый дух, его так называемое *ratio* – как раз то, что, согласно Аристотелю, Декарту, Гегелю, делает человека «*homo sapiens*» и существом, причастным Богу, как раз то, что составляет его основное свойство «церебрализации», когда столь значительная сумма ассимилированной энергии потребляется не всем организмом в целом, а односторонне направляется в головной мозг на обеспечение его деятельности («раб коры головного мозга») – это и есть болезнь, болезнетворное направление самой универсальной жизни! Отдельный человек не болен, он может быть и здоров внутри своей видовой организации – но человек как таковой есть болезнь.

Даже если в этом огромном универсуме, который даже возможность жизни обнаруживает лишь в немногих точках и лишь на одном крошечном участке истории земной жизни так называемого человека, этот червяк, называющий себя человеком, и мнит о себе так высоко, а в своей истории все более осознает свою важность, создавая государства, произведения искусства, науку, орудия, язык, поэзию и т. д., сознавая самого себя и уже не отдаваясь окружающему миру экстатически, как животное – то тем не менее он все-таки остается тупиком, болезнью жизни! Почему, для чего делает он все эти экстравагантные скачки, идет обходными путями? «*Cogito ergo sum*» говорит Декарт гордо и суверенно. Но, Декарт, – почему ты мыслишь; почему ты желаешь? Ты мыслишь, потому что тебе ни инстинкт, ни определяемый влечением технический интеллект, остающийся в рамках твоих естественных инстинктивных задач, непосредственным образом не подсказывают, что ты должен делать или допускать! А что ты называешь «свободным выбором»? Ты называешь этим тот факт, что ты часто

колеблешься, т. е. не знаешь, куда и зачем – а животное знает это всегда непосредственно и однозначно, знает лучше! А что такое наука, Ratio, искусство, что представляет собой созданная ради твоей плодовитости, столь желанная более высокая стадия развития твоей так называемой цивилизации (машины), которая позволяет жить все большему числу людей на одном и том же клочке земли? Что это такое, если рассматривать все это как целое? Ах, это всего лишь очень запутанный обходной путь к столь трудному сохранению твоего вида, которое, несмотря на твои старания продолжить род, становится все более трудным, причем тем больше, чем больше ты мыслишь и чем больше в тебе мозгов! Почему же у тебя есть язык, человек? Почему есть понятия? Почему ты идентифицируешь множество разнообразных чувственных образов, получая идентичные фиктивные предметы? Почему ты изобрел «орудия» стабильной формы, используемые для определенной цели? Почему в твоей истории ты создал государство, т. е. организацию господства, вместо чисто биологической вождистской организации старейших, отцов, характерной для догосударственной истории родоплеменных союзов? Сознательно полагаемое «право» вместо привычки и «традиции» бессознательного народного целого? А почему в крупном монархическом государстве ты одновременно изобрел идею монотеизма и миф о грехопадении (ведь обе идеи взаимосвязаны)? Я скажу тебе – без всякого уважения к твоему надменному самолюбию! Человек, все это, и еще многое другое, ты создал только из-за своей биологической слабости и бессилия, из-за фатальной невозможности развиваться биологически! Все это – пустые суррогаты жизни, которую ты не смог развить дальше, изжив самого себя! Все эти «Нет» по отношению к жизни, влечению, чувственному созерцанию, инстинкту – отрицания, в котором ты, собственно, весь и заключаешься как так называемый *homo sapiens*, наделенный волей, – все эти «Нет» происходят из твоего бессилия, неспособности, изжив себя, создать привычными средствами жизни и на основе ее эволюционных законов живое существо, которое было бы чем-то большим-чем-человек – сверх человеком! Вот закон твоего бытия как бытия человека!

... Ну а теперь о последней, пятой из существующих ныне идей о человеке! Ей опять-таки соответствует своеобразная историческая доктрина. Эта идея еще мало известна, еще меньше, чем только что изложенная.

Если предыдущая идея о человеке в некоторой мере унижает его, по крайней мере, как «*homo sapiens*», которого почти вся западноевропейская история духа идентифицировала с человеком, унижает так, как этого не делала до сих пор еще ни одна система исторических идей (ведь здесь он, как ни как, – «заболевшее своим духом животное»), то эта пятая идея, наоборот, позволяет самосознанию человека подняться на такую ступень, взлететь на такую головокружительную, гордую высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений. ... Этот новый тип антропологии воспринял идею сверхчеловека Ницше и подвел под нее новый рациональный фундамент. В строго философской форме это имеет место прежде всего у двух философов, которые заслуживают того, чтобы их хорошо знали: у Дитриха Генриха Керлера и у Николая Гартмана, грандиозная, глубоко фундированная «Этика» которого является философски строжайшим и чистейшим проведением вышеуказанной идеи.

Как у Д. Г. Керлера, так и у Н. Гартмана мы находим атеизм нового типа, несравнимый со всем западноевропейским атеизмом доницшеанского периода и образующий фундамент новой идеи человека. Я называю его обычно «постулаторным атеизмом серьезности и ответственности». ... если бы мир был каким-то образом сущностно идентичен человеку (а с этим, полагает Гартман, согласны все предшествующие учения о Боге), то своеобразие человека, с точки зрения его положения в космосе, теряется, человек тогда лишается своих особых прав. Бесправным делает его не каузальная детерминация, не механизм; последний, наоборот, дает ему средства воплотить в действительность то, что он узрел в строго объективном идейном и целостном порядке идеального бытия. Механизм является как раз инструментом его свободы и его суверенных, принятых под личную ответственность решений. Но всякая предопределенность будущего, полагающая некую сущность помимо него, уничтожает человека как такового. Генрих Керлер выразил однажды эту мысль (в письме к автору этих строк) с еще

большей смелостью: «Что для меня мировая основа, если я как нравственное существо ясно и четко знаю, что есть добро и что я должен делать? Если мировая основа существует и она согласна с тем, что я считаю добром, тогда я уважаю ее как уважают друга; но если она не согласна – плевал я на нее, хотя бы она и стерла меня в порошок вместе со всеми моими целями». Следует иметь в виду: в этой форме «постуляторного атеизма» отрицание Бога означает не снятие ответственности и уменьшение самостоятельности и свободы человека, а как раз предельно допустимое повышение ответственности и суверенитета.

(Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994)

Вопросы к тексту:

1. Что такое философская антропология? Почему автор считает важнейшей задачей современной ему философии ее создание?

2. Какие существенные характеристики человека берут за основу сторонники каждой из пяти «идей»?

3. Какая из «идей о человеке», по-вашему, наиболее созвучна современным тенденциям в философии?

БАХТИН НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ



Бахтин Николай Михайлович (1894-1950) – литературовед, философ, литературный критик, поэт. Старший брат М. М. Бахтина. С 1920 г. в эмиграции на Балканах, затем во Франции. С начала 1930-х годов в Англии. Окончил Школу восточных языков и Парижский университет. Защитил докторскую диссертацию в Кембридже. С 1935 преподаватель (лектор) античной философии в Классическом университетском колледже Саутгемптона, а с апреля 1938 г. – профессор классических языков Бирменгемского университета. Занимался по преимуществу греческим языком. Был близок английским радикалам-марксистам, друг философа Л. Витгенштейна. Издавал на английском языке журнал «Звено» («TheLink»). С 1925 г. Бахтин ведет в «Звене» рубрику «Из жизни идей». Большинство статей этой рубрики – по содержанию авторские исследования Бахтина, оформленные в виде рецензий на вышедшие издания. Рецензия Бахтина, как правило, не «созерцательна», она не всегда подробно описывает содержание книги, но это всегда – размышление о той ситуации в «мире идей», которая эту книгу породила, и о самой «жизни идей» как таковой. Бахтина привлекает всякая попытка выйти за рамки чисто умозрительных идей, всякая попытка превратить слово в действие. Многие из этих статей послужили толчком для других его работ. После закрытия «Звена» публикует две работы: «Антиномия культуры» (1928) и «Разложение личности и «внутренняя жизнь» (1930). После смерти была издана его книга «Лекции и эссе: Избранное из неопубликованного» (1963).

* * *

Текст из: Бахтин Н. М. Разложение личности и «внутренняя жизнь»

1

Мы далеко еще не освободились от власти отошедшей эпохи – той, что завершилась Войною, – и во многом мы все еще только покорные продолжатели основных тенденций ненавистного 19-го века. В частности, чувство личности, как оно определилось в ту эпоху, в значительной мере остается господствующим и теперь. Его основная особенность – это решительное перенесение центра тяжести извне – во внутрь. Отсюда, расцвет так называемой «внутренней жизни» и, как его последствие, некий основной разлад: сознательно-принятая и оправдываемая несогласованность между нашим Я и его проявлениями в мире.

Правда, разлад этот намечался уже давно, но лишь в 19-м веке он становится господствующим явлением и даже провозглашается нормою всякой подлинной жизни. В довоенные

десятилетия он достигает своих предельных форм, а в наши дни – очень медленно – идет на убыль.

2

Рассмотрим сначала это явление на крайне упрощенном и схематизированном примере.

Некто Х. («средний» человек 19-го столетия) спит, ест, ходит на службу туда-то и т. д.... Допустим, что подобным образом нам даны все внешние проявления его личности. Знаем ли мы Икса? Оказывается, нет. Ибо Х. решительно откажется отождествить себя со своими собственными обнаружениями. Настоящий Х. нечто иное и большее: он собственно и начинается только там, где эти обнаружения кончаются. Место, которое он занимает во вселенной, – в значительной мере случайное: оно не определено всецело его внутренней сущностью. Действия, которые заполняют каждый день его жизни, всю его жизнь, – отнюдь не являются адекватным выражением его действительных желаний, вкусов, мыслей – словом, его подлинного Я. Это Я живет скрытно, как-то в стороне от своих же собственных актов, почти в них не участвуя.

Итак, Х. верит, что он *есть* нечто совершенно иное, нежели то, чем он является во вне. Он мыслит, чувствует, страдает, радуется, – и все это почти ни в чем не изменяет хода его жизни, которая предоставлена своей инерции и движется по каким-то своим, чуждым ему, законам. Он живет одновременно как бы в двух несоизмеримых планах. У него нет силы согласовать свои поступки со своим душевным состоянием, но он ни за что не откажется и от душевных состояний, поскольку те явно опровергаются его же собственными поступками. Он принимает разделение и, в конце концов, начинает находить в нем особую, болезненную сладость. Притом же, у него всегда есть под рукой разнообразные и дешевые суррогаты жизни, избавляющие от надобности действительно жить: роман, газеты, алкоголь... Ими он и питает свою «внутреннюю жизнь». И «внутренняя жизнь» усложняется, крепнет за счет внешней и, в конце концов, уклоняет все активные энергии его существа от действия (которое требует решимости и выбора) к мечтательному самоуглублению (которое требует только косности). Несогласованность между внешним и внутренним растет, и чем дальше, тем труднее восстановить единство.

Накопляя свои внутренние сокровища, Х. лишь идет по линии наименьшего сопротивления. И при этом его притягательное бессилие оправдывает себя услужливой софистикой: он гордо верит, что эти мнимые богатства законно избавляют его от необходимости бороться с действительной скудостью его жизни.

3

Что Х. совсем не исключение, – тому свидетельством чуть не вся художественная литература 19-го века. Более того – Х. герой этой литературы. То, что он живет в разладе с самим собой и своей жизнью опровергает самого себя, – вызывает умиление. Наоборот, какой-нибудь Y., который смеет быть тем, что он есть и адекватно выражает свою (обычно ничтожную, но зато реальную) сущность, – Y. вызывает негодование и презрение. Кончается тем, что Y. сам начинает стесняться своей цельности и хочет уверить себя и других, что и он не без разлада: занимаюсь, де, коммерческим представительством, но ежели б вы заглянули в мою душу... и т.д. В конце концов, Y. и на самом деле заболевает внутренней жизнью, и эпидемия растет.

Для того чтобы обозначить этого рода явления, Жюль де Готье даже придумал слово «боваризм» (в честь флюберовской героини, которую он считает классическим выражением этого разлада). Слово прикинулось, – лишнее доказательство того, что оно выражает существенный факт. Впрочем, сам Готье видит здесь не временную аномалию, но некий основной и извечный закон; его определение «боваризма» таково: всякое бытие сознает себя иным, чем оно есть в действительности. Если несколько видоизменить эту формулу, звучащую чуть не по-гегелевски, и должным образом ограничить сферу ее применения, то получается простое

и несомненное утверждение: человек 19-го века обыкновенно *не смеет быть тем, чем он себя сознает, и не хочет сознавать себя тем, что он есть.*

4

Рассмотренный нами случай – простейший и банальный. Но на верхах культуры и жизни разлад еще глубже. Здесь он принимает разнообразные и крайне сложные формы, тем более опасные и заразные, что у поэтов и философов они облачаются всеми соблазнами таланта и изощренной диалектики. Искусство и философия превращаются в могучие наркотики. Техника забвения достигает высокого совершенства. Не жить, не действовать, не хотеть; создать в себе самом пленительный и призрачный мир, всецело покорный твоему капризному произволу, – затвориться в нем!

Впрочем, внешняя жизнь такого человека может быть иногда крайне сложной и богатой событиями. Но это ничего не меняет. Все эти события для него лишь острые возбудители, которыми он неустанно раздражает, тревожит и усложняет свою внутреннюю жизнь. Он может менять страны, города, любовниц. Но где бы он ни был, с кем бы ни был, – всюду, всегда он ищет *только себя*: свою грусть, свою гордость, свою радость, свое отчаяние. Только они ему и нужны. Он безысходно заточил себя в своей внутренней тюрьме. Все многообразие мира для того, чтобы вновь и вновь, во все новых условиях, по все новому поводу, разнообразить, изощрять и дегустировать свои реакции на мир. То есть, *он уже не живет в мире, уже не судит мира, но лишь забавляется его капризными отображениями в себе самом.*

Возможен и обратный случай. Вместо того чтобы укрыться от внешней жизни, можно, наоборот, стать «человеком действия», но только затем, чтобы забыть себя, уйти от мучительного ритма своего раскрепощенного сознания, потерять себя в событиях и делах...

Во всех этих случаях обнаруживается одно: *форма личности* (то, как она проявляет себя вовне) и ее *содержание* (то, как она сама сознает себя изнутри), – иначе говоря, *действие и сознание* – перестали быть двумя *нераздельными* аспектами единого Я. Потеряв свое единство, личность теряет и свою живую связь с миром. И причина всего этого – так называемое «богатство внутренней жизни», которым так гордился человек 19-го века.

Но что такое «внутренняя жизнь»? Это сознание, утерявшее прямое соприкосновение с реальностью, сделавшееся самоцелью и переставшее поэтому быть силой, оформляющей жизнь.

5

Дерево, которое растет и, покорное ритму времен, медленно разворачивает свою сущность в зримый образ; стервятник, плавно кружащий и круто падающий на добычу; жаворонок, взмывающий в лазурь, и хищник, собравшийся для стремительного прыжка, – все они цельно и без остатка присутствуют в каждом своем акте, их существо всецело осуществляет себя в любой данный момент Я своего бытия. Отсюда то впечатление недостижимого, как бы божественного совершенства, которое поражает нас в формах и явлениях космической жизни.

Здесь облик и сущность, орган и его функция, желание и акт, чувство и выражение, бытие и явление – словом, внешнее и внутреннее – *неразделимо одно*. То есть *форма* здесь во все не чуждая оболочка, облакающая и скрывающая содержание, а наоборот – его чистейшее выражение. Скрытая сущность восходит к зримому облику, бытие расцветает явлением и радостно обличает себя в нем до последних глубин.

Природа и есть неустанное творческое *прорастание незримого в зримое, живое тождество внешнего и внутреннего*. Это внушило Гете знаменательную формулу, которая послужит как бы лейтмотивом дальнейшего изложения:

Ничто не внутри, ничто не вовне, Ибо все, что внутри, – вовне!

6

Но из этого существенного единства, из этой живой цельности космоса человек чувствует себя как бы исключенным (...)

Да, откуда возник разлад? Какой новый фактор вырос и словно клином вошел между нами и нашими актами, между нашим внутренним Я и его зримым обнаружением в мире, – и разорвал наше древнее единство? Имя этому новому фактору – *сознание*.

Но что такое сознание? Возможность колебания и выбора, т.е. *свобода*.

Выражаясь точнее, сознание – как отчасти и определяет его Бергсон – есть не что иное, как *возможность выбирать между несколькими, равно осуществимыми, актами*. Там, где внешнее воздействие, желание или представление *автоматически, с необходимостью* вызывают акт, – там сознанию, в собственном смысле, нет места. Между желанием (или внешним поводом) и сопутствующим ему актом не происходит никакой задержки, никакого колебания. Отсюда то впечатление цельности и совершенства в природных явлениях, о которых я говорил. И отсюда же – *возможность разлада* в человеке. Возможность, но еще не факт.

Ибо сознание есть свобода, а всякая свобода двойственна. С одной стороны, оно – *положительная свобода выбирать* между возможностями, т.е. сознательно и твердо перейти от переживания к акту, иначе говоря: вольным усилием утвердить свое единство.

Но, с другой стороны, сознание есть и *отрицательная свобода*: *свобода уклониться от активного выбора*, остановиться на переходном моменте, т.е. предаться бесплодному созерцанию неосуществляемых или неосуществимых возможностей. Это значит – *отдаться самосознанию без самоосуществления*, т.е. «*внутренней жизни*».

Итак, то единство, которое дано всему сущему самым фактом его бытия, – человек должен его силою завоевать и волею осуществить. Ему одному предоставлена высокая и опасная свобода: он волен быть или не быть цельным.

Вот почему приведенные только что слова Гете, которые лишь устанавливают факт, наличествующий в космической жизни, по отношению к человеку звучат как призыв и должествование.

7

Определив функцию сознания как выбор между несколькими возможными актами, мы тем самым установили и его нормальную функцию. Оно – лишь обратная сторона акта, лишь переходное состояние, как бы предварительная стадия готовящегося и назревающего действия. И только по отношению к этому – им предваряемому – действию сознание получает свой смысл и свое место. Если же оторвать его от акта, к которому оно тяготеет как к своему нормальному завершению, и превратить в самоцель, – тогда и возникает «внутренняя жизнь» и, как ее неизбежное следствие, разрыв между формой и содержанием личности.

Подчеркиваю, что именно это я разумею под «внутренней жизнью» (т.е. сознание, ставшее самоцелью, самосознание помимо самоосуществления). Если же этого нет, если оно властно тяготеет к акту и с ним нераздельно, то неуместно говорить о «внутренней жизни», это уже просто жизнь, т.е., в согласии с предыдущим: *творческое тождество внешнего и внутреннего, неустанное прораствание незримого в зримое*.

8

Но как складывается эта «внутренняя жизнь» и где ее исток? Ответ покажется, на первый взгляд, несколько странным.

Внутренняя жизнь зарождается из трусливого сластолюбия и бессильной жадности. Этими же чувствами она питается и живет.

В самом деле, ведь прораствание сознания в акт, внутреннего во внешнее, как мы только что видели, осуществляется в *выборе*. А «выбрать», по прямому смыслу слова, это значит: утвердить одни возможности, мужественно отвергнув другие, неисчислимы. Ибо, чтобы только одна из них стала действительностью, приходится отказаться от множества других. Итак, *действительный выбор предполагает прежде всего готовность к отречению*.

Если этой готовности нет, если дух сластолюбиво и жадно цепляется за все раскрывающиеся перед ним противоречивые возможности и не хочет ничем поступиться из этого, еще призрачного, богатства, – тогда ему остается только одно: уклониться от осуществления (ибо таковое, ведь предполагает отказ от многого и желанного). И вот он останавливается на переходном моменте сознания и предается любованию возможностями ради них самих.

Ведь поступившись осуществлением, дальше уже ничем поступаться не приходится: во «внутренней жизни» все смешивается, все сочетается, все воссоединяется, самые противоречивые элементы уживаются рядом и сладостно восполняют друг друга – только бы не пытаться их осуществить!

Так сластолюбец населяет свой душевный мир этими мертворожденными актами – призраками актов, которым не суждено стать действительностью – и услаждается ими втихомолку. Сферу сознания – где через отречение должен осуществляться выбор – оно превращает в место болезненных услаждений, а мысль – в пустую игру духа с самим собой.

Итак, «внутренняя жизнь» не имеет собственно никакого положительного содержания. Она слагается – каждый может проверить это на себе самом – из образов того, что неосуществимо или не осуществилось, чего мы не умеем или не смеем или не хотим осуществить, – но от чего мы все-таки не решаемся до конца отказаться, властно оттолкнуть в забвение. Наоборот, мы тщательно культивируем эти образы; отвращаясь от мира, мы жадно всматриваемся в их смутное протекание и ищем в нем – свое Я. Погружаясь в эту мелькающую муть, мы верим, что «погружаемся в себя» – в свою сокровенную и существенную глубину...

9

Знаменательно, что как раз в те моменты высшего напряжения, когда человек бывает в наибольшей степени собою, он менее всего думает о себе: его взор обращен не внутрь, на свое Я, но вовне, в мир, на объект действия. *Он весь в своем акте.* И так бывает во всех сферах жизни: все равно, будь то теолог, размышляющий о природе первородного греха, или начальник, ведущий в атаку свой эскадрон, хирург, оперирующий больного, или любовник в постели своей возлюбленной. Внутреннее конкретно отождествляется с внешним; чувство, себя, своей цельности и полноты пронизывает самый акт, нераздельно сопутствует его ритму и, как острый привкус, сопровождает его осуществление.

Всякий, в той или иной форме, изведal это и может вспомнить, что это, настоящее, чувство личности менее всего похоже на самоуглубление и самосозерцание. Нет, для самоуглубления и самосозерцания надо предварительно распусться, размякнуть, т.е. уже перестать быть собою. Поэтому немудрено, что все самосозерцатели, пускавшиеся на поиски собственного Я через самоанализ и интроспекцию, никакого Я в конце концов не находили: под их ищущим взором оно неизменно распадалось на душевные атомы, на какие-то, психические клочки и обрывки, не связанные ни в какое единство. Вся художественная литература психологически-аналитического склада, завершенная Прустом, иллюстрирует это явление, смысл которого можно резюмировать словами одного из ее характерных представителей – Амизля: «Через самоанализ я упразднил себя». Под влиянием этой литературы многие решительно провозгласили, что личность лишь фикция, миф, понятие юридического происхождения или пустое собирательное имя для ничем между собою не связанных психологических состояний.

10

Что «внутреннего Я» не нашли, это понятно, ибо такового действительно нет. Я – субъект действия и, постольку, наличествует только в действии, раскрывает себя только в нем. Оно не есть нечто *чисто внутреннее*, столь же мало, впрочем, как и нечто *чисто внешнее*. Как каждый акт подлинной жизни, как сама жизнь, личность есть тоже живое тождество внешнего и внутреннего.

Поскольку это тождество нарушено, личности уже нет. Остается только материал, из которого она может быть создана: разрозненные психологические состояния и случайные, не

связанные с ними, акты. Поэтому бессмысленно было искать в себе единство личности, которое сам же разрушил, и удивляться потом, что его не находишь.

Это единство нельзя *просто найти* в себе в готовом виде, его можно *только осуществить*: неустанным усилием возводить свою скрытую сущность в свое зримое обнаружение, всей волей, всем сознанием прорастать в акт, в действие, в мир.

Чтобы *все, что внутри*, было вовне.

(Бахтин Н. М. *Из жизни идей*. – М.: Лабиринт, 1995. – С. 47-52)

Вопросы к тексту:

1. В чем заключается разлад личности, по мнению Н. М. Бахтина?
2. Что такое «внутренняя жизнь» человека, по Н. М. Бахтину, и есть ли она у животных?
3. В чем состоит двойственность сознания (свободы) человека?
4. Как складывается «внутренняя жизнь» человека и где ее исток?
5. Каким образом, по Н. М. Бахтину, можно обрести единство личности?

ВЫШЕСЛАВЦЕВ БОРИС ПЕТРОВИЧ



Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954). Имя этого русского религиозного мыслителя не часто упоминается или его творчество исследуется в нашей философской литературе. А тем не менее современники знали его как одного из самых известных лекторов Московского университета и оригинального мыслителя, работающего на стыке философии, религии и психологии. Исследователи его творчества оценивают его основные работы «Этика преображенного Эроса» и «Вечное в русской философии» как некий итог почти тысячелетнего развития русской религиозной мысли, в определенной степени закончившегося в пятидесятых годах XX века со смертью выдающихся русских философов Н. Бердяева (1948), С. Франка (1950), С. Булгакова (1944) и др.

Б. П. Вышеславцев родился в Москве в семье присяжного поверенного. В 1899 г. закончил с отличием юридический факультет Московского университета. Но адвокатура не увлекла молодого юриста, с интересом читающего Канта, Фихте, участвующего в Марбурге в семинарах неокантианцев Наторпа и Когена, дружившего с Н. Гартманом. После сдачи магистерского экзамена Вышеславцев уезжает в длительную командировку за границу (Рим, Париж, Марбург), где и знакомится с крупными мыслителями того времени. Вернувшись в Россию, с 1906 г. читает курсы по истории философии, истории политических учений. Один из крупнейших русских философов Ф. А. Степун так вспоминает Вышеславцева: «Юрист и философ по образованию, артист-эпикурец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодовлеющей жизни, с тем смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за тезисом, то и дело в восторге восклицал: «Поймите!.. оцените!..»

Начиная с защиты магистерской диссертации (1914), которая, по воспоминаниям очевидцев, длилась четыре часа и была посвящена исследованию этики Фихте («Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии»), и которая принесла автору «солидную научную репутацию в философских кругах», Вышеславцев касается проблем «иррационального» и «трансцендентального», ставших постоянным «лейтмотивом» его дальнейшего творчества.

Перу Б. П. Вышеславцева принадлежат такие работы как «Русская стихия у Достоевского» (1923), «Проблемы религиозного сознания» (1924), «Христианство и социальный во-

прос»(1929), «Этика преображенного Эроса» (1931), «Вечное в русской философии» (1955), вышедшая после его смерти, отрывок из которой дается ниже, и др.

После высылки вместе с другими деятелями культуры в 1922 г. из Советской России Вышеславцев с 1922 по 1924 гг. жил в Берлине, читал лекции в Религиозно-философской академии. После переехал в Париж, где работал редактором издательства ИМКА-Пресс. В 1925 г. вместе с Н. А. Бердяевым, с которым был знаком еще в Москве, основал журнал «Путь». В середине 20-х гг. он знакомится с известным психоаналитиком К. Юнгом. Этот факт сыграл большую роль в создании «Этики преображенного Эроса». Он даже принял главное участие в четырехтомном издании сочинений швейцарского психоаналитика на русском языке.

Во время Второй мировой войны Вышеславцев жил в Германии, что, очевидно, также сыграло роль в том, что его замалчивали в СССР. В последние годы жизни вышла его работа «Кризис индустриальной культуры» (1953), где он дает критику индустриального общества, его культуры, его ценностей независимо от его формы (социализма или капитализма).

Умер Б. П. Вышеславцев от туберкулеза в 1954 г. в Женеве. Одними из его последних слов были: «Возвращаюсь к истокам бытия...»

* * *

Текст из: Вышеславцев Б. П. «Вечное в русской философии»

ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЧЕЛОВЕКА

«Тело» объемлет не одну, а две ступени бытия: оно содержит в себе физико-химические процессы и, с другой стороны, процессы органической жизни. В свете современных психологических открытий «душа» потеряла свою простоту: она не исчерпывается сознанием, как и «дух» не тождествен с сознанием. Существует бессознательно-психическое, но и оно имеет две ступени: коллективно-бессознательное и индивидуально-бессознательное. Сознательная душа тоже имеет две ступени: животная душа и духовная (сознательный дух). Наконец, сознательный дух тоже не является вершиной человеческого существа. Есть еще сверхсознание, «глубинное» сверхсознательное «я», «я сам», или самость.

Таким образом, в существе человека мы находим семь онтологических ступеней (ступеней бытия).

1) Он есть физико-химическая энергия.

2) Он есть энергия «живая», «биос», живая клетка.

3) Он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа.

4) Он есть лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного.

5) Он есть сознание, сознательная душа; и прежде всего недуховная, животная душа, которая определяется как эгоцентрическая установка сознания. Это душа, руководящаяся «интересами», как расчетом удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания.

6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры. Отличие от недуховного, животного сознания состоит в том, что здесь эгоцентрическая установка покидается. Субъективное восприятие и оценка заменяется объективным. Для духа существует не то только, что для витального сознания «полезно» и приятно, но то, что само по себе, т. е. «объективно», ценно и истинно. (Утилитаризм и этика «интересов» есть точка зрения животного сознания.) Эта ступень духовного сознания у греческих, а вслед за ними и у латинских Отцов Церкви строго различается от недуховной, животной души, как логическая (словесная) от нелогической («бес-

словесной)), как способность воспринимать и высказывать разумное слово и его объективный смысл. Когда Апостол говорит: «духовный судит обо всем», он понимает прежде всего эту способность к всеохватывающему объективному суждению, которая присуща духу.

7) Духовное сознание, сознательное «я», «мыслящее Я», Духовная личность, как творец культуры, – не есть, однако, последнее, высшее и глубочайшее в существе человека. Об этой последней глубине трудно что-либо сказать, кроме того, что это – я сам, человек «в себе», самость. Самость есть последняя и высшая седьмая мистическая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления, она недостижима и недоказуема и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно высказал. Самость метафизична и метапсихична, во всех смыслах есть некоторое «мета», последний трансцензус. Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину. В практической жизни, в познании мира, даже в творчестве культуры, она может оставаться совершенно незамеченной.

Поэтому почти постоянно сознание, сознательное Я, дух, ум, духовная личность, считалась и считается высшей ступенью в структуре человеческого существа и последним выражением его сущности. Но разум и сознание не есть высшее в человеке: иррациональная и сверхсознательная самость есть высшее. Ее ищут и угадывают и выражают на своем странном, парадоксальном языке великие мистики всех времен и народов. Излюбленный символ «сердца» указывает на эту таинственную глубину, доступную только Богу («Бог один знает тайну сердца», – говорит Библия). Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует, следовательно, не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца». Вот почему в опыте восточного христианства мистика сердца играет такую большую роль. Вот почему восточные отцы, а за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять; или: погрузить ум в глубину сердца. Это показывает, что «ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры.

Иерархическая структура человека показывает нам, что он несет в себе все ступени космического бытия: он есть «мертвая материя», живая материя, одушевленный организм, животное сознание. Космические элементы и земная животное-растительная жизнь содержатся в нем, пронизывают его и стоят с ним во взаимодействии. Человек предполагает и содержит в себе все «дни творения» и всю ту космическую иерархию бытия, которая в них разворачивается. В этом смысле он микрокосмос, малый мир, связанный с большим миром. Но он еще и нечто большее: микротеос, «малый бог», связанный с Великим Богом. Когда закончено сотворение природы и человека, начинается творчество, исходящее от самого человека, в силу того, что он есть духовная личность и свобода. Это и делает его «богоподобным». Шестая и седьмая ступень в существе человека поднимает его над природой и ставит его на вершину иерархии. И все же вершина иерархии еще не достигнута. Человек чувствует нечто высшее над собою, ради чего он «сублимирует», во имя чего он действует и приносит жертвы, во имя чего он жертвует даже собою. Сам человек есть «жертвенник неведомому Богу», и этот жертвенник он находит в глубине своей самости, как последнее слово «самопознания», как последнюю мудрость вечных Афин. Неведомый Бог изводит его из бездны и возводит к себе. Вот что открывается ему в предельном вопросе: «откуда и куда?» И это изведение и возведение («анагоге») переживается человеком как двоякая зависимость: как сотворенность и как призыв к творчеству (ибо человек творит в настоящем смысле не по капризу и не по произволу, а «по призванию»).

Итак, человек не начало и не конец бытия – вот что ему очевидно; не Альфа и не Омега, не первоисточник и не прообраз – он лишь отображение. Вот почему он не завершает иерархию и не обосновывает ее; он не есть «само священное начало», хотя и стоит к нему всего ближе в космической иерархии. Уже это одно, эта нераздельная связь и близость ставит проблему «богоподобия». Ее нельзя рассматривать вне иерархической структуры человека, вне космической иерархии.

СВЕТ СОЗНАНИЯ И МОЩЬ СВОБОДЫ

Иерархическая структура человека есть узел всех проблем его бытия и его назначения. Мы оставляем в стороне всю сложность этих проблем и касаемся здесь только проблемы «образа и подобия». В чем заключается образ Божий в человеке? Не в теле, конечно, а в душе; и не в животной душе, а в разумной: ум, логос, дух – вот что богоподобно в человеке. Таково с самого начала общее убеждение Церкви, таково в исходном пункте доктрина восточных и западных учителей Церкви. Ум есть нечто прекрасное, в нем мы имеем то, что существует по образу Творца (Василий Великий). Бог есть ум, и человек есть ум, только потому Бог и мог соединиться с человеком, как с тем, что ему наиболее сродно. «В обоих царствует естество ума». Бог есть умный свет, светильник ума, а человеческий ум озаряется от первообраза Света (Григорий Богослов). Образ Божий заключается в уме, в духе, в том, что отличается от природы и возвышается над природой (Григорий Нисский). Это обожествление Логоса, ума есть то, что восточные Отцы вынесли из Афин, сохранили в Византии и передали западному богословию; больше того, всей западной науке и культуре.

С другой стороны, богоподобие человека заключается в его свободе. Со всей силой и неумолимой последовательностью это утверждает Макарий Египетский. Никакие природные существа не свободны – ни солнце, ни луна, ни земля, ни животные; но Бог свободен и человек свободен: «потому ты сотворен по образу и подобию Божию, что Бог самовластен и делает, что хочет. Если Он захочет, Он в силу своей власти пошлет праведных в геенну и грешников в Свое царство. Но этого он не одобряет и не избирает, ибо Господь справедлив. Также и ты самовластен, но неустойчив по природе, а потому, если захочешь, можешь погибнуть, можешь богохульствовать, отравлять и убивать, и никто тебе не помешает в этом. Но с другой стороны, если кто захочет, то может подчиниться Богу, вступить на путь праведности и властвовать над похотями». Богоподобную сущность свободы в человеке выдвигает и Григорий Нисский. Она состоит в несвязанности природной силой, в способности из самого себя, из своей сущности решать и избирать. Вне свободы нет и ума, ибо нет дара различения и суждения.

Сводя оба момента духовности воедино, Иоанн Дамаскин определяет образ Божий в человеке как ум и свободу. Образ Божий лежит, следовательно, не просто «в душе» (ср. грубое определение Тертуллиана), он лежит в духе. Он лежит в двух высших ступенях человеческого существа (в нашей шкале 6-я и 7-я ступени). Человек есть духовная личность, самосознание, «я»; и в этом он подобен Богу. Духовная личность есть свет сознания и мощь свободы. И этот «свет», и эта «свобода» не вещи, и не субстанции, и не свойства объектов, – это мой свет и моя свобода; больше того, это я сам. И когда человек говорит: «я существую» – он подобен именно в этом Богу, который говорит «Аз семь Сущий». Понять, что такое я сам, – значит понять свое богоподобие.

ТВОРЧЕСКАЯ СВОБОДА

Здесь должны мы коснуться еще нового момента в богоподобии. Личность человека не есть отрешенный дух, отрешенный ум, отрешенная свобода. Это было бы индийским пониманием человека, а не христианским. В христианстве духовная личность есть воплощенный дух, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей. Об этом свидетельствует иерархическое положение личного духа по отношению к телу и душе, иначе говоря, по отношению к первым ступеням человеческого существа. Дух властвует над низшими ступенями в существе человека. И если человек, как указывает еще Григорий Нисский, есть микрокосм и содержит в себе все элементы вселенной, если он сотворен последним в иерархии бытия и потому «объемлет собой всякий род жизни», то в этом именно состоит его иерархическое преимущество, его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить. То, что человек обладает телом, через которое он связан с космосом, с природой, составляет не только слабость, но и силу человека. То, что он есть минерал, растение и животное, дает ему возможность соприкасаться со всеми ступенями бытия, понимать их, одухотворять и преображать. Красота ума, говорит

Григорий Нисский, отражается во всем человеческом составе и «посредством высшего украшает непосредственно следующее за ним» – так совершается иерархическая «сублимация» ступеней бытия, их возведение («анагоге») к высшему в человеке и к Всевышнему через человека.

Человек, как острил Вл. Соловьев, не есть ангелочек, состоящий только из крылышек и головы, и в этом его великое преимущество. Св. Григорий Палама развивает ту же мысль со всею серьезностью: человек сотворен по образу Божию в большей степени, нежели бестелесные ангелы. Почему это так? А потому, что он создан, чтобы властвовать (ангелы же, «вестники», созданы, чтобы повиноваться). «В нашей душе есть властвующая и управляющая часть и другая – подчиненная и повинующаяся, как-то: желание, стремление, ощущение и все другое, стоящее ниже ума, что Бог подчинил уму; и когда мы руководимся влечением к греху, мы не только восстаем против Бога-пантократора («Вседержителя»), но и против по природе нам самим присущего автократора («само-обладания»). В силу этого начала власти в нас Бог дал нам господство над всею землею. Ангелы же не имеют тела, соединенного с духом и подчиненного духу, потому они и не властвуют, а лишь исполняют волю Бога». Именно эта способность в природе человека, то, что он включает в себя низшие ступени бытия, делает его свободой творческой свободой. Вот как это выражает Палама: «Мы одни из всех тварей, кроме умной и логической сущности, имеем еще и чувственную. Чувственное же, соединенное с Логосом, создает многообразие наук и искусств и постижений; создает еще умение возделывать (культивировать) поля, строить дома и вообще создавать из несуществующего (хотя и не из полного ничто – ибо это может только Бог). И все это дано только людям. И хотя ничто из того, что создано Богом, не погибает и не возникает само собою, однако, сопоставляемое одно с другим, через нас оно получает другую форму. И невидимое слово ума не только подчиняет себе движение воздуха и становится ощущением слуха, но может даже быть написанным и может быть увиденным в теле и через тело; все это Бог дал только людям, для веры осуществляя телесное пришествие и появление высшего Логоса. Ничего подобного и никогда не бывает у ангелов».

Мы привели это замечательное место, ибо здесь дана целая православная философия культуры, философия творчества. И она базируется на идее богоподобия: если Бог есть Творец, то и человек есть творец, «поэт» культуры. Но человек творит не абсолютно, не изначально, не из ничего, он лишь «формирует» из низших элементов, возводя к высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Если Бог воплощается, то и человек воплощается, ибо каждое сказанное слово (логос) есть воплощение смысла, и вся культура, с ее техникой, с ее науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая «по образу и подобию» божественного Логоса.

БОГОПОДОБИЕ ЧЕЛОВЕКА – ВСЕОБЪЕМЛЮЩЕ

Итак, спросим себя еще раз: что же именно в человеке достойно называться образом и подобием Божиим, «иконой» Божества? В чем лежит его человеческое достоинство? Ответ будет такой: духовная личность обладает этим достоинством, это она «драгоценна перед Богом», как Его образ и подобие. Все великие Отцы Церкви приходят к этому результату, но не все с одинаковой глубиной раскрывают аксиологическое богатство (ценности), заложенное в личности, в самости.

Сказать, что богоподобная личность человека есть просто душа, как это говорит Тертуллиан, значит почти ничего не сказать; сказать, что эта личность есть «разумное животное», как говорит вслед за Аристотелем Фома Аквинат, значит говорить общие места (в которых, впрочем, кратко намечена иерархическая структура человека). Сказать, что богоподобная личность есть ум, свобода, творчество, власть над низшими силами природы, – значит схватить нечто существенное в личности, но отнюдь не исчерпать ее богатства, не постигнуть ее тайну. В смысле этого последнего постижения Григорий Нисский, пожалуй, выходит над всеми. Образ Божий в личности получает у него широчайшее, прямо всеобъемлющее значение. Так, прежде всего личность способна любить, и в этом ее богоподобие,

ибо Бог есть любовь и человек есть любовь. Где нет любви, там искажены все черты образа Божия. Далее, личность стремится к бессмертию, и в этом есть богоподобие, ибо бессмертие человека связано с вечностью Божией. Но всего этого мало: «образом Божиим в человеке должно быть признано все, что отображает божественные совершенства, то есть вся совокупность благ, вложенная в человеческое естество». Сродство с Богом состоит в том, что человек «украшен и жизнью, и логосом, и мудростью, и всеми прекрасными и божественными ценностями». И все это богатство личности, говорит Григорий Нисский, книга Бытия выражает в одном многообъемлющем слове: сотворен по образу Божию. Вот почему богоподобие всеобъемлюще и не заключается в какой-либо одной черте.

Не следует удивляться тому, что образ Божий в человеке, по мере того как мы всматриваемся в него, вырастает до беспредельности и потому как бы теряет определенность. Ведь его прообразом является само Божество, само Абсолютное во всей своей беспредельности, во всей неисчерпаемости своих потенций. И личность богоподобна именно в этом: она есть единство (монада), объемлющее «целый мир, полный бесконечности» (Лейбниц). Личность не определима посредством системы понятий. Последняя тайна личности в них не выражается. Единственное средство ответить на вопрос, что такое личность, это сказать: «личность это «я сам». Но понять, что такое «я сам», – это значит понять свою непонятность. Не так-то легко почувствовать, что существует последняя тайна личности; и особенно трудно ее найти в «самом себе». Нас сбивают такие термины, как «самопознание» и «самосознание». Кажется, что познание и сознание является субъектом, который делает меня самого своим объектом. Но именно это невозможно. Мое познание и мое сознание принадлежат мне, но я сам не принадлежу им, это мои «принадлежности», мои орудия, мои функции, которыми сам я далеко не исчерпываюсь. Отождествление меня самого с моим «самосознанием» и «самопознанием» совершенно уничтожено в современной психологии. Кроме моего сознания существует еще мое бессознательное, кроме моего познания существует еще моя непознаваемость. «Я сам» возвышаюсь над всеми этими противоположностями, трансцендирую их и потому являюсь сверхсознанием. Если «сам я» вечно ускользаю от всякого опознания и осознания, то в этом заключается мое преимущество, а не мой недостаток: есть во мне нечто превышающее всякое познание, и этот переизбыток тайны составляет своеобразное величие неприступности. «Бог в свете живет неприступном», но и человек в глубине самого себя открывает «свет неприступный». В этом состоит последний и высший мистический момент его богоподобия. Бог трансцендентен, и сам я – трансцендентен; Бог сокровенен, и сам я сокровенен; существует сокрытый Бог, и существует сокрытый человек. Существует негативная теология, указывающая на последнюю тайну Божества; должна существовать и негативная антропология, указующая на тайну самого человека.

Этот высший мистический момент богоподобия со всею отчетливостью формулирован тем отцом Церкви, который выше всего вознес человека в его «богоподобии», а именно Григорием Нисским. Он рассуждает так: образ должен иметь в себе все существенные черты прообраза; но для Бога существенна непостижимость его сущности, это должно отображаться в непостижимости самого человека, как образа Божества. «Кто познал ум Господень?» и – говорит Апостол; «я же добавлю к этому, – говорит Григорий Нисский, – кто постиг свой собственный ум?» Таинственность и непонятность «умной» личности состоит в ее сложном многообразии и вместе с тем в простоте и «несоставности» ее последнего единства. Здесь-то и лежит подобие в непостижимости: «наша духовная природа, существующая по образу Творца, ускользает от постижения и в этом имеет полное сходство с тем, что лежит выше нас; в непостижимости себя самой обнаруживая отпечаток природы неприступной».

(Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 284-291)

Вопросы к тексту:

1. Что, по мнению Б. П. Вышеславцева, выражает высшую сущностную составляющую человека?

2. *Что делает человека «богоподобным»? В чем заключается и проявляется его «богоподобие», по Вышеславцеву?*
3. *Как проявляется творческое начало человека?*
4. *Каким образом, по мнению автора, человек выражает себя как личность? Что есть личностное в человеке?*

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН



Мартин Хайдеггер (1889–1976), немецкий философ XX в. Испытал влияние досократиков, Кьеркегора, Ницше, Гуссерля. Автор книги «Бытие и время» (1927) и множества статей, из которых наиболее известны: «Слова Ницше «Бог мертв» (1943), «Поворот» (1949), «Вопрос о технике» (1953). «Ни одна эпоха не знала о человеке столько много и столько разнообразного, как наша. И вместе с тем ни одна эпоха не знала меньше нашей о том, что такое человек» – писал Хайдеггер, имея в виду множество совре-

менных антропологических знаний, мало говорящих о человеческой сущности. Действительно, мы можем узнать о себе крайне много от разного рода специалистов, занимающихся какой-либо областью знания о человеке (от физиологов до психологов), но на главный для нас вопрос «в чем моя сущность?» мы вряд ли услышим удовлетворяющий нас ответ. Эту сущность мыслитель называет Dasein. Данный термин после Хайдеггера широко употребляется в философии. Настолько широко, что многие мыслители (в том числе и русскоязычные) оставляют его без перевода. Прежде всего, Dasein указывает на онтологическое, «изначальное» толкование человека.

Оригинальность позиции немецкого философа и заключается в размышлении о человеке, исходя из бытия, – не «его» бытия, а самого бытия. Не бытие принадлежит человеку, а человек принадлежит бытию – вот одна из тех мыслей, без которых мы не сможем понять взгляды Хайдеггера. Понятие «наличное бытие» говорит также о том, что в мире сущего человек и только он – своеобразный «просвет» самого бытия, то есть место, в котором бытие предстает в наличии. Отсюда мысли об экзистентности человеческой экзистенции (способа существования), занимающие много места в предлагаемом фрагменте.

Текст «Письмо о гуманизме» изначально являлся письмом, которое было написано в ответ на брошюру Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм». Хайдеггер принципиально отказывается от употребления понятия гуманизм, так как оно, на его взгляд, уходит от онтологического определения человека (как наличного бытия) и в очередной раз подходит к нему как к специфическому сущему в ряду всего сущего. Интересны в приведенном фрагменте и мысли о том, что толкование человека как наличного бытия стоят «по ту сторону» теизма и атеизма.

* * *

Текст из: Хайдеггер М. «Письмо о гуманизме»

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 присущую ему экзистентность. 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

* В данном случае, по Хайдеггеру, метафизика – философия от Античности до современного ему времени (прим. составителя).

среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с «животным», сама коренится в существе 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 проповедают великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой «органике», 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» 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 18 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 все-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 все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным. Подобные соображения бросают на расхожую и потому всегда пока еще слишком опрометчивую характеристику человека как *animal rationale* непривычный свет. Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть «мир», постольку у них нет языка; а не так, что они

безмерно 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, экзистически 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 именует 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 личностное минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное. В приведенной фразе из «Бытия и времени» 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 эк-статики 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...

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 эк-зистирует... Этим сущностным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как «личности», как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают 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, самым бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, экзистируя 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 экзистирующий хранить истину бытия. Человек – пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда экзистическое существование осмысливается там как «забота».

Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде все-

го 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. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

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, экзистирова в этом отношении, в качестве какового посылает себя само бытие, человек поднимается на ноги, экстатически вынося его на себе, т. е. принимая его с заботой, он не распознает ближайшее и держится того, что следует за ближайшим. Он даже думает, что это следующее и есть ближайшее. Но ближе, чем все ближайшее, и вместе дальше для обыденной мысли, чем ее самые далекие дали, пролегает самая близкая близь: истина Бытия.

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие.

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 все названное как позитив. А все 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. Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на «рацио», что все позитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены «логикой», что тотчас перечисляют на счет предосудительной противоположности асе, что идет против привычной сонливости мнения. Все, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая все отрицает, а потому впадает в Ничто и приходит к полному нигилизму. На этом логическом пути люди топят все в нигилизме, который сами себе изобрели с помощью логики.

Но разве то «против», которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму? Так получается только тогда – и тогда уж, разумеется, неизбежным и окончательным образом, т. е. без свободы выхода к чему-либо иному, – когда люди заранее выставляют то, что в их мнении ценно, за «позитив» и с его точки зрения выносят абсолютно определенное и вместе негативное решение о всей области 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 ...

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 экзистирует. Он выступает в открытость бытия, какою 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 ею сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», все равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существе экзистирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою 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 относительного 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 ... мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначально, 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 эту 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 ввергает 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 «разумною 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.

(Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: «Республика», 1993. – С. 192-220)

Вопросы к тексту:

1. *Какая связь, по Хайдеггеру, между человеком и бытием?*
2. *Почему экзистенция – это способ существования, доступный только человеку?*
3. *Почему понимание Хайдеггером человеческой сущности противостоит гуманизму?*
4. *В чем отличие бытия от сущего?*

КАМЮ АЛЬБЕР



Альбер Камю (1913-1960) – французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Будучи одним из ведущих представителей экзистенциализма, Камю ратует за «просвещенное язычество», воплощающее стремление человека к целостному существованию. Первоначально идеал человека он искал в согласии его с миром, основанным на телесном единении всех элементов универсума, благодаря которому человек достигает внутренней гармонии, душевной целостности и полноты. В дальнейшем Камю предпринял попытку понять целостность человека через его стремление подойти к миру с позиции разума, достичь предельной ясности во взаимоотношениях с миром. Как раз к этому периоду философских поисков Камю относится его работа «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде», отрывок из которой приведен ниже. Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, Камю исследует его как характеристику человеческого «бытия-в-мире», отчужденном и неразумном. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обыденного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта Камю противопоставляет самоубийству и «философскому самоубийству» (религии, мифосознанию, утопиям и т.п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Предельность познания, оборачивающаяся абсурдностью и бесплодностью усилий человека в достижении целостности своего существования, вынуждает его на постоянный бунт – трезвую и практически бесперспективную борьбу с иррациональным и

бесчеловечным. Постепенно философско-мировоззренческое кредо Камю эволюционировало от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный век к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с щью нигилистической морали и философии невозможно.

* * *

Текст из: Камю А. «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде»

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа – за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.

Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отсекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить? По-видимому, имеются всего два метода осмысления всех существенных проблем – а таковыми я считаю лишь те, которые грозят смертью или удесятерят страстное желание жить, – это методы Ла Палисса и Дон Кихота. Только в том случае, когда очевидность и восторг уравнивают друг друга, мы получаем доступ и к эмоциям, и к ясности. При рассмотрении столь скромного и в то же время столь заряженного патетикой предмета классическая диалектическая ученость должна уступить место более непритязательной установке ума, опирающейся как на здравый смысл, так и на симпатию.

Самоубийство всегда рассматривалось исключительно в качестве социального феномена. Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков. Сам человек ничего о нем не знает, но в один прекрасный день стреляется или топитя. Об одном самоубийце-домоправителе мне говорили, что он сильно изменился, потеряв пять лет назад дочь, что эта история его «подточила». Трудно найти более точное слово. Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света.

Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно. Газеты сообщают об «интимных горестях» или о «неизлечимой болезни». Такие объяснения вполне приемлемы. Но стоило бы выяснить, не был ли в тот день равнодушен друг отчаявшегося – тогда виновен именно он. Ибо и этой малости могло быть достаточно, чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу.

Воспользуемся случаем, чтобы отметить относительность рассуждений, проводимых в этом эссе: самоубийство может быть связано с куда более уважительными причинами. Примером могут служить политические самоубийства, которые совершались «из протеста» во время китайской революции.

Но если трудно с точностью зафиксировать мгновение, неуловимое движение, при котором избирается смертный жребий, то намного легче сделать выводы из самого деяния. В известном смысле, совсем как в мелодраме, самоубийство равносильно признанию. Покончить с собой значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась непонятной. Не будем, однако, проводить далеких аналогий, вернемся к обыденному языку. Признается попросту, что «жить не стоит». Естественно, жить всегда нелегко. Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего и силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Каково же это смутное чувство, лишаящее ум необходимых для жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, – этот мир нам знаком. Но если вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию.

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь идет о людях, способных жить в согласии с собой.

В такой ясной постановке проблема кажется простой и вместе с тем неразрешимой. Ошибочно было бы полагать, будто простые вопросы вызывают столь же простые ответы, а одна очевидность с легкостью влечет за собой другую. Если подойти к проблеме с другой стороны, независимо от того, совершают люди самоубийство или нет, кажется априорно ясным, что может быть всего лишь два философских решения: «да» и «нет». Но это слишком уж просто. Есть еще и те, кто непрестанно вопрошает, не приходя к однозначному решению. Я далек от иронии: речь идет о большинстве. Понятно также, что многие, отвечающие «нет», действуют так, словно сказали «да». Если принять ницшеанский критерий, они так или иначе говорят «да». И наоборот, самоубийцы часто уверены в том, что жизнь имеет смысл. Мы постоянно сталкиваемся с подобными противоречиями. Можно даже сказать, что противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда столь желанна логика. Часто сравнивают философские теории с поведением тех, кто их исповедует. Посреди мыслителей, отказывавших жизни в смысле, никто, кроме рожденного литературой Кириллова, возникшего из легенды Перегрин^{*} и проверявшего гипотезу Жюль Лежье, не находился в такой согласии с собственной логикой, чтобы отказаться и от самой жизни. Шутя, часто ссылаются на Шопенгауэра, прославлявшего самоубийство за пышной трапезой. Но здесь не до шуток. Не так уж важно, что трагедия не принимается всерьез; подобная несерьезность в конце концов выносит приговор самому человеку.

Итак, стоит ли полагать, столкнувшись с этими противоречиями и этой темнотой, будто нет никакой связи между возможным мнением о жизни и деянием, совершаемым, чтобы ее

^{*} Мне довелось слышать об одном сопернике Перегрин, послевоенном писателе, который, завершив свою первую книгу, покончил с собой, желая привлечь внимание. Внимание он привлек, но книга оказалась слабой.

покинуть? Не будем преувеличивать. В привязанности человека к миру есть нечто более сильное, чем все беды мира. Тело принимает участие в решении ничуть не меньше ума, и оно отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Тело сохраняет это опережение в беге дней, понемногу приближающем наш смертный час. Наконец, суть противоречия заключается в том, что я назвал бы «уклонением», которое одновременно и больше, и меньше «развлечения» Паскаля. Уклонение от смерти – третья тема моего эссе – это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее.

Все здесь путает нам карты. Исподволь утверждалось, будто взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле между этими суждениями нет никакой необходимой связи. Просто должно не поддаваться замешательству, разладу и непоследовательности, а прямо идти к подлинным проблемам. Самоубийство совершают потому, что жить не стоит, – конечно, это истина, но истина бесплодная, трюизм. Разве это проклятие существования, это изобличение жизни во лжи суть следствия того, что у жизни нет смысла? Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали – к надежде или к самоубийству? Вот что нам необходимо выяснить, проследить, понять, отбросив все остальное. Ведет ли абсурд к смерти? Эта проблема первая среди всех других, будь то методы мышления или бесстрастные игрища духа. Нюансы, противоречия, всеобъясняющая психология, умело привнесенная «духом объективности», – все это не имеет ничего общего с этим страстным исканием. Ему потребно неправильное, то есть логичное, мышление. Это нелегко дается. Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца. Столь же логичным, как самоубийцы, идущие до конца по пути своего чувства. Размышление по поводу самоубийства позволяет мне поставить единственную проблему, которая меня интересует: существует ли логика, приемлемая вплоть до самой смерти? Узнать это я смогу только с помощью рассуждения, свободного от хаоса страстей и исполненного светом очевидности. Так намечается начало рассуждения, которое я называю абсурдным. Многие начинали его, но я пока не знаю, шли ли они до конца.

Когда Карл Ясперс, показав невозможность мысленно конституировать единство мира, восклицает: «Этот предел ведет меня к самому себе, туда, где я уже не прячусь за объективной точкой зрения, сводящейся к совокупности моих представлений; туда, где ни я сам, ни экзистенция другого не могут стать для меня объектами», он вслед за многими другими напоминает о тех безводных пустынях, где мышление приближается к своим границам. Конечно, он говорит вслед за другими, но сколь поспешно стремится покинуть эти пределы! К этому последнему повороту, колеблющему основания мышления, приходят многие люди, в том числе и самые незаметные. Они отрекаются от всего, что им дорого, что было их жизнью. Другие, аристократы духа, тоже отрекаются, но идут к самоубийству мышления, откровенно бунтуя против мысли. Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на окраинах мышления причудливые формы. Упорство и проницательность – таковы привилегированные зрители этой абсурдной и бесчеловечной драмы, где репликами обмениваются надежда и смерть. Ум может теперь приступить к анализу фигур этого элементарного и вместе изощренного танца, прежде чем оживить их своей собственной жизнью.

(Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24-28)

Вопросы к тексту:

1. Какой вопрос А. Камю объявляет самым фундаментальным философским вопросом?
2. В какой ситуации человек становится, по словам автора, «посторонним» в мире?

3. *Что имеет в виду А. Камю, когда говорит, что мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить?*

САРТР ЖАН-ПОЛЬ



Жан-Поль Сартр (1905-1980), французский философ и писатель, представитель широко распространенного направления середины XX века экзистенциализма. Испытал влияние Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и Маркса. Автор книг: «Трансцендентность Эго» (1934), «Воображение» (1936), «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии» (1943), «Критика диалектического разума» (1960).

Философы-экзистенциалисты пытаются уйти от академизма и абстрактности традиционной западной философии. В центре их размышлений неизменно стоит человек и его существование (экзистенция). Поэтому Сартр и другой известный французский философ-экзистенциалист Альбер Камю обращаются к художественному творчеству. По их убеждению, экзистенция уникальна. Она ускользает от научного исследования и познается в пограничных ситуациях, которые возможно описать средствами искусства (знаменитые произведения Сартра «Тошнота» и Камю «Посторонний»). Экзистенциализм вводит неожиданные для классической философии понятия: вина, заброшенность, стыд, забота и др., свидетельствующие о том, что в центре этой философии стоит именно человек и его жизнь.

Название знаменитой работы Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» подчеркивает позитивность экзистенциальной концепции человека. Французский философ спорит с критиками, указывая на оптимизм своей позиции.

* * *

Текст из: Сартр Ж.-П. «Экзистенциализм – это гуманизм»

... существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготавливал этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготавливает нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть, по крайней мере, одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то

этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще ...

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всеисилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал «Человек – это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впредь его всегда ожидает неизведанное будущее.

Квиетизм – позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность – в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целостности и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в

действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста. Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отречения или уступки. Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В проти-

воположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через *cogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть каким-нибудь (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить, какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы, они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят – это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием ...

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он

находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

(Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм – это гуманизм* // *Сумерки богов*. – М.: «Политиздат», 1989. – С. 319-344)

Вопросы к тексту:

1. Что значит мысль: «существование предшествует сущности»?
2. Что такое экзистенциализм?
3. Какой смысл Сартр придает понятию гуманизм?
4. Обладает ли, по Сартру, человек абсолютной свободой?

ФИНК ЭЙГЕН



Финк Эйген (1905 – 1975) – немецкий философ, представитель феноменологии. Первые работы Финка посвящены феноменологическому анализу психических явлений. После выхода работы «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики» (1933), в которой Финк, в частности, характеризует феноменологическую редукцию как «удивление» (Erstaunen) миром, Гуссерль называет его своим наиболее последовательным учеником. В дальнейшем философская эволюция Финка происходит под влиянием Хайдеггера, с которым он вел продолжительную полемику. В этом контексте Финк осуществил феноменологические исследования игры, смерти, воспитания, власти и др. Финк определяет пять основных феноменов человеческого бытия – смерть, труд, господство, любовь и игра. Последняя есть фундаментальная особенность нашего существования, пронизывающая все другие феномены, которую не может обойти вниманием никакая антропология. Следовало бы, утверждает автор, когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времен и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатленное в человеческих играх. Это была бы история «изобретений», совсем иных, нежели традиционные артефакты культуры, орудий труда, машин и оружия. Они (эти «изобретения») могут оказаться менее полезными, но в то же время они чрезвычайно необходимы.

С игрой у Финка связано происхождение культа, мифа, религии, искусства и культуры в целом: поскольку они человеческого происхождения, то уходят своими корнями в бытийный феномен игры.

* * *

Текст из: Финк Э. «Основные феномены человеческого бытия»

Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены (смерть, труд, господство и любовь) суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнообразных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное – все это определено и

обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец – разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью. Конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, то есть пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью *analogia entis* (аналогия сущего). С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через свое «*condition humaine*» (природа, удел человеческий), казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверх-человеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог измыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением и указывать на особую душевную способность – способность фантазии. ...Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «по-нарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез. Она может обратиться в опиум для души. С другой стороны, фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия – одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проницая все сферы человеческой жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно счесть ее домом: это игра.

Так называем пятый из основных феноменов человеческого существования. Если он назван последним, то не потому, что является «последним» в иерархическом смысле – менее значительным и весомым, нежели смерть, труд, господство и любовь. Игра столь же изначальна, как и эти феномены. Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетенной и скрепленной с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре. Эти «тезисы» нуждаются в пояснении, так как на первый взгляд противоречат привычному жизненному опыту. Каждый знает игру, это совершенно знакомое

явление. Но, по Гегелю, знакомое еще не есть познанное. Как раз то, что кажется нам привычным и само собой разумеющимся, порой наиболее упрямо ускользает от какого бы то ни было понятийного постижения. Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сферах труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры. *Homo ludens* неотделим от *homo faber* и *homo politicus*. Игра есть такое измерение существования, которое многочисленными нитями сплетено с другими измерениями. (...) Основные экзистенциальные феномены – не просто бытийные способы человеческого существования: они также и способы понимания, с помощью которых человек понимает себя как смертного, как трудящегося, как борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей.

(...) Каковы же существенные черты человеческой игры? Мы начинаем с формы исполнения. Игра – это импульсивное, спонтанное протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Но игровая подвижность не совпадает с обычной формой движения человеческой жизни. Рассматривая обычное действие, во всем сделанном мы обнаруживаем указание на конечную цель человека, на счастье, эвдаймонию. Жизнь принимается в качестве урока, обязательного задания, проекта; у нас нет места для отдыха, мы воспринимаем себя «в пути» и обречены вечно быть изгнанными из всякого настоящего, увлекаемыми вперед силой внутреннего жизненного проекта, нацеленного на эвдаймонию. Мы все неустанно стремимся к счастью, но не едины во мнении, в чем же оно заключается. В напряжении нас держит не только беспокойный порыв к счастью, но и неопределенность в толковании «истинного счастья». Мы пытаемся заработать, завоевать, за-любить себе счастье и полноту жизни, но нас постоянно влечет за пределы достигнутого, всякое доброе настоящее мы жертвуем неведомому «лучшему» будущему. Хотя игра как игра есть импульсивно подвижное бытие, она находится в стороне от всякого беспокойного стремления, проистекающего из характера человеческого бытия как «задачи»: у нее нет никакой цели, ее цель и смысл – в ней самой. Игра – не ради будущего блаженства, она уже сама по себе есть «счастье», лишена всеобщего «футуризма», это дарящее блаженство настоящее, непредумышленное свершение. Никким образом это не исключает того, чтобы игра содержала в себе моменты значительного напряжения, как, например, игра-соревнование. Но игра, со своими волнениями, со всей шкалой внутреннего напряжения и проектом игрового действия, никогда не выходит за свои пределы и остается в себе самой. Глубокий парадокс нашего существования состоит в том, что в своей продолжающейся всю жизнь охоте за счастьем мы никогда не настигаем его, никого нельзя перед смертью назвать счастливым в полном смысле слова, и что мы тем не менее, оставив на мгновение свое преследование, нежданно оказываемся в «оазисе» счастья. Чем меньше мы сплетаем, игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье.

(...) Человек как человек есть игрок. Игровому свершению присуща особая настроенность, настроение окрыленного удовольствия, которое больше простой радости от свершения, сопровождающего спонтанные поступки, радость, в которой мы наслаждаемся своей свободой, своим деятельным бытием. Игровое удовольствие – не только удовольствие в игре, но и удовольствие от игры, удовольствие от особенного смещения реальности и нереальности. Игровое удовольствие объемлет также и печаль, ужас, страх: игровое удовольствие античной трагедии охватывает и страдания Эдипа. И игра-страсть, переживаемая как удовольствие, влечет за собой катарсис души, который есть нечто большее, нежели разрядка застоявшихся аффектов.

Чем мы играем? На этот вопрос нельзя ответить сразу и недвусмысленно. Всякий игрок играет прежде всего самим собой, принимая на себя определенную смысловую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игральными), вещами, признанными подходящими для игры или специально для нее изготовленными. К таким средствам относятся: игровое поле, обозначения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера. Не все игральные есть игрушки в строгом смысле слова. Там, где игра является в чистой двигательной форме (спорт, соревнования и т.д.), она нуждается в разнообразном игровом инвентаре. Но чем больше игра приобретает черты игры-представления, тем больше в игровом инвентаре от настоящей игрушки. ...игрушка обладает магическими чертами, она возникает, в строгом смысле, не благодаря промышленному производству, она возникает не в процессе труда, но в игре и из игры, насколько последняя является проектом особого смыслового измерения, не включающаяся в действительность, но, скорее, парящего над нею в качестве некоей неуловимой видимости. Здесь раскрывается сфера возможного, не связанная с течением реальных событий, область, которая, хоть и нуждается в месте и использует его, занимает пространство и время, но сама по себе не является частью реального пространства и времени: нереальное место в нереальном пространстве и времени. Игрушка возникает тогда, когда мы перестаем рассматривать ее в качестве фабричного изделия, извне, и начинаем смотреть на нее глазами игрока, в рамках единого смыслового контекста игрового мира. Творческое порождение игрового мира – особая продуктивность игры-представления – чаще всего имеет место в рамках коллективного действия, сыгранности игрового сообщества. Созидая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания, они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определенные роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнером по игре, которые также играют определенные роли. Конечно, вещи игрового мира никоим образом не перекрывают реальные вещи реального мира: они лишь преобразуют их в атмосфере продуцированного смысла, но не меняют их реально в их бытии. Сила игровой фантазии в реальности, разумеется, есть бессилие. Если говорить об изменении бытия, то здесь игра, очевидно, не может сравниться с человеческим трудом или борьбой за власть. Что же, значит ничтожное свидетельство нашей творческой силы, которая едва набрасывает очертания воздушных замков в податливом материале фантазии, несущественно? Или оно свидетельствует об исключительном умении вступать в контакт с возможностями посреди прочно установленной реальности, к которой мы привязаны самыми различными способами? Не есть ли это освобождающее, вызволяющее общение с возможностями также и общение с первоисточком, откуда вообще только и произошло прочное, устойчивое и неизменное бытие? Является ли такая изначальность игры человеческим, слишком человеческим заблуждением, чрезмерной оценкой совершенно бесильного что-либо изменить способа поведения или же в человеческой игре нам явлено указание на то, что более всего остального может быть названным первоисточком?

... ни в чем человек не нуждается столь остро как в «цели» для своей бесцельной деятельности. Естественные потребности понуждают нас к действию, нужда учит трудиться и бороться. Затруднение ясно дает нам понять, что нам следует делать в том или ином случае. А как обстоит дело тогда, когда потребности на время утихают, когда их неумолимый бич не подгоняет нас, когда у нас есть время, которое буйно для нас разрастается, растягивается и угрожает вовсе опустеть. Без игры человеческое бытие погрузилось бы в растительное существование. Игра к тому же вливает многие смысловые мотивы в жизненные сферы труда и господства: как говорится, игра оборачивается серьезностью. Иной раз сделанные в игре изобретения внезапно получают реальное значение. Человеческое общество многообразно экспериментирует на игровом поле прежде, чем испробованные там возможности станут твердыми нормами и. обычаями, обязательными правилами и предписаниями. Игра как испытание возможностей занимает в системе экономии социальной практики громадное место, хотя ее экзистенциальный смысл никогда не исчерпывается этой функцией. Философская ан-

тропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя и имманентного бытийного понимания игры.

То обстоятельство, что человек нуждается в «антропологии», в понятийном самопонимании, что он живет с им самим созданным образом самого себя, с видением своей задачи и определением своего места, постоянно пеленгуя свое положение в космосе, что он может понимать себя, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко вселенной, уже само это есть антропологический факт огромного значения.

(...) Антропология – не какая-то случайная наука в длинном ряду прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся для себя «темой», предметом обсуждения, как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства. Человек действительно бесконечно интересуется собой и именно ради себя исследует предметный мир. Всякое познание вещей в конечном счете – ради самопознания. Все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе. Субъект всех наук ищет в антропологии истинное понимание самого себя, понимание себя как существа, которое понимает. Особое положение антропологии – не только в системе наук, которым предается человек, но и в совокупности всех человеческих интересов и устремлений основывается на изначальной самоозабоченности человеческого существования. Труд есть явное выражение подобной самозаботы; только потому, что в «теперь» человек предвидит «позже», в «сегодня» – «завтра», он может позаботиться, спланировать, потрудиться, принять на себя теперешние тяготы ради будущего удовольствия. В сфере же господства, борьбы за власть людей над людьми возможно обеспечение будущего, стабилизация отношений насилия институционально закреплёнными правовыми отношениями. Труд и господство свидетельствуют об отнесенной к будущему самозаботе человеческого бытия.

А как обстоит дело с игрой? Не является ли ее именно глубокая беззаботность, ее радостное, пребывающее в себе настоящее, ее бесцельность и бесполезность, ее блаженное парение и удаленность от всех насущных жизненных нужд тем, что придает ей волшебную силу, пленительное очарование и способность осчастливить? Разве игра не противоречит тому, что мы только что назвали центральной антропологической структурой человеческого интереса – «заботой?» (...) Беззаботность игры по существу своему не имеет негативного характера, подобно неразумию или рабскому сознанию. Здесь как раз все наоборот: именно бесполезная игра аутентична и подлинна, а не такая, которая служит каким-то внеигровым целям, как то: тренировка тела, установление рекорда, времяпрепровождение как средство развлечься.

Мы настаиваем на том, что игра в основе своей определяется печатью человеческого смысла. (...) Особо важным нам представляется различие внешней перспективы чужой игры, в которой зритель не принимает участия, и внутренней перспективы, в которой игра является игроку. Деятельность игрока есть необычное производство – производство «видимости», воображаемое созидание и все же не ничто, а, скорее, порождение какой-то нереальности, которая обладает чарующей и пленяющей силой и не противостоит игроку, но втягивает его в себя. Понятие «игрок» столь же двусмысленно, как и понятие «игрушка». Подобно тому как игрушка является реальной вещью в реальном мире и одновременно вещью в воображаемом мире видимости с действующими только в нем правилами, так и игрок есть человек, который играет, и одновременно человек согласно его игровой «роли». Играющие словно погружаются в свои роли, «исчезают» в них и скрывают за разыгранным поведением свое играющее поведение.

«Игровой мир» – ключевое понятие для истолкования всякой игры-представления. Этот игровой мир не заключен внутри самих людей и не является полностью независимым от их душевной жизни, подобно реальному миру плотно примыкающих друг к другу в пространстве вещей. Игровой мир — не снаружи и не внутри, он столь же вовне, в качестве ограниченного воображаемого пространства, границы которого знают и соблюдают объеди-

нившиеся игроки, сколь и внутри: в представлениях, помыслах и фантазиях самих играющих (...)

Игровой мир не существует нигде и никогда, однако он занимает в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени – особое игровое время. Эти двойные пространство и время не обязательно перекрываются одно другим: один час «игры» может охватывать всю жизнь.

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно ведет с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действия; ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и ее колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьезности жизни», проявляющейся прежде всего в суровости и тягости труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к еще более глубокой серьезности, к бездонно-радостной, трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале. Хотя человеческой игре неизменно присуще двойное самопонимание, при котором «серьезность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрыленного, упоительно настроенного действия. Игра любит маску, закутывание, маскарад, «непрямое сообщение», двусмысленно-таинственное: она бросает завесу между собой и точным понятием, не выказывает себя в недвусмысленных структурах, каком-то одном простом облике. Привольная переполненность жизнью, радость от воссоединения противоречий, наслаждение печалью, сознательное наслаждение бессознательным, чувство произвольности, самоотдача поднимающимся из темной сердцевины жизни импульсам, творческая деятельность, которая есть блаженное настоящее, не приносящее себя в жертву далекому будущему, – все это черты человеческой игры, упорно сопротивляющиеся с самого начала всякому мыслительному подходу. Выразить игру в понятии – разве это не противоречие само по себе, невозможная затея, которая как раз усложняет постановку интересующей нас проблемы? Разрушает ли здесь рефлексия феномен, являющийся чистой непосредственностью жизни? Осмыслить игру — разве это не все равно что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? Возможно. В напряженном соотношении игры и мышления парадигматически выражается общее противоречие между непосредственностью жизни и рефлексией, между в-себе-бытием и понятием, между экзистенцией и сознанием, между мышлением и бытием, и именно у того самого существа, которое существует в качестве понимающего бытие существа. Игра есть такой основной экзистенциальный феномен, который, вероятно, более всех остальных отталкивает от себя понятие.

Но разве не относится это в еще большей степени к смерти? Человеческая смерть ускользает от понятия совсем на иной манер: она непостижима для нас, как конец сущего, которое было уверено в своем бытии; уход умирающего, его отход из здешнего, из пространства и времени немислимы. Зафиксировать пустоту и неопределенность царства мертвых, помыслить это «ничто» оказывается для человеческого духа предельной негативностью, поглощающей всякую определимость. Но смерть — это именно темная, устрашающая, пугающая сила, неумолимо выводящая человека перед самим собой, устраивающая ему очную ставку со всей его судьбой, пробуждающая размышление и смущающие души вопросы. Из смерти, затрагивающей каждого, рождается философия (хотя не только и не исключительно из этого). Страх перед смертью, перед этой абсолютной властительницей есть, по существу, начало мудрости. Человек будучи смертным, нуждается в философии. Это *melete thanatou* — «забота о смерти», — как звучит одно из величайших античных определений философствования. И Аристотель, понявший источник мышления как удивление, изумление, *thaumazein*, — и он говорит о, том, что философия исходит из «меланхолии» — не из болезненной тоски, но, наверное, из тоски естества. Человеческий труд изначально открыт для по-

нения, он не отгорожен от него подобно игре. Он направлен на самопрояснение, на рациональную ясность, его эффективность возрастает, когда он постигает себя, методически рефлексивирует над собой: познание и труд взаимно повышают свой уровень. Пусть античная *theoria* и основывается, по-видимому, на каком-то ином опыте, и развивается в первую очередь в рамках внетрудового досуга: наука нового времени своей прагматической структурой указывает все же на тесную связь труда и познания. Не случайно метафоры, характеризующие познавательный процесс, взяты из области труда и борьбы, не случайно мы говорим о «работе понятия», о борьбе человеческого духа с потаенностью сущего. Познание и постижение того, что есть, часто понимается как духовная обработка вещей, как ломающий сопротивление натиск, и философию зовут гигантомахией, борьбой гигантов

Пока человек играет, он не мыслит, а пока он мыслит, он не играет. Таково расхожее мнение о соотношении игры и мышления. Конечно, в нем содержится нечто истинное. Оно высказывает частичную истину. Игра чужда понятию, поскольку сама по себе не настаивает на каком-то структурном самопонимании. Но она никоим образом не чужда пониманию вообще. Напротив. Она означает и позволяет означать: она представляет. Игра как представление есть преимущественно оповещение. Этот структурный момент оповещения трудно зафиксировать и точно определить. Всякое представление содержит некий «смысл», который должен быть «возвещен». Соотношение между игрой и смыслом отличается от соотношения словесного звучания и значения. Игровой смысл не есть нечто отличное от игры: игра — не средство, не орудие, не повод для выражения смысла. Она сама есть собственный смысл. Игра осмысленна в себе самой и через себя самое. Играющие движутся в смысловой атмосфере своей игры. Но, может быть, смысл имеет место лишь для них?

Игровое сообщество, принадлежащее к игровому представлению, еще недостаточно полно охарактеризовано в своем отношении к игровому миру тем, что выделяется символическое понимание, использующее нереальность сцены в качестве условия для явления сверхреальной сущности. Обстоятельства человеческого существа, однако, совсем не так просты. Человек, как мы выяснили в ходе рассмотрения основных экзистенциальных феноменов, не обладает твердо определенной сущностью, которая затем сопровождалась бы множеством случайных обстоятельств: человек есть смертный и он есть трудящийся, борец, любящий и игрок. Эти сферы жизни никогда не изолированы друг от друга, ни по бытию, ни по пониманию. Труд и господство в бесчисленных формах переплетаются в истории человеческого рода, любовь и смерть смыкаются друг с другом, как мы попытались показать. Игра стоит в оппозиции к тем феноменам жизни, которые принято считать тягостной серьезностью жизни. Игра — иная, она есть колеблющееся в элементе «нереального» активное и импульсивное общение с воображаемым, туманным царством возможностей. Игрой, вполне реальным действием, мы создаем «нереальный» игровой мир и глубоко рады этому созданию, мы в восторге от его фантастичности, которой, впрочем, меньше, чем пены, выбрасываемой на берег волнами. Хотя в ходе анализа игры мы и объяснили, что для игрока, в игровом мире вещи «реальны», все же следует уточнить, что это реальность в кавычках: ее не путают с подлинной реальностью. Как игрок в своей роли, так и зритель внутри игрового сообщества — оба знают о фиктивности реальности в игровом мире

... когда у нас появляется свободное время просто потому, что мы должны трудиться, после удовлетворения потребности в отдыхе оказывается, что этот промежуток времени совершенно стерилен и может быть произвольно заполнен каким угодно содержанием. Иначе обстоит дело, когда мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку и пока мы играем. Свобода времени теперь означает не «пустоту», а творческое исполнение жизни, а именно — осуществление воображаемого творчества, смысловое представление бытия, в известной мере освобождающее нас от свершившихся ситуаций нашей жизни. Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков. Человеческая свобода не в силах перескочить свои последствия. Но у нас есть выбор, в сделанном выборе соустановлена цепочка следований. В игре у нас нет реальной возможности действи-

тельно возвратиться к состоянию перед выбором, но в воображаемом игровом мире мы можем все еще или снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире. Всякий акт свободного самоосуществления осуществляет горизонт заранее готовых возможностей. Играя, человек может отстранить от себя («как бы») все свое прошлое и вновь начать с точки отсчета. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении. Возможна аналогичная позиция по отношению к будущему: реальные шансы не взвешиваются, не питается никаких ограниченных надежд, в игре мы способны к самому свободному предвосхищению, для нас нет никаких препятствий, мы можем из-мыслить их прочь, убрать все оказывающее сопротивление, можем создать себе на арене игрового мира желанную декорацию. Задержанный временем человек теряет связь с течением времени, в которое он обычно неизменно вступает или в которое он вовлечен. Нельзя против этого возразить, что речь все же идет только об иллюзорном, утопическом «освобождении»: эта игровая свобода есть свобода для «не-реального» и в нереальном. В игровой «видимости» упраздняется историчность человека, игра уводит его из состояний, закрепленных необратимыми решениями, в простор вообще никогда не фиксированного бытия, где все возможно. В игре жизнь представляется нам «легкой», лишенной тягостей: с нас словно сваливается бремя обязанностей, знаний и забот, игра приобретает черты грезы, становится общением с «возможностями», которые скорее были изобретены, нежели обретенны. Если свести воедино все указанные характеристики игры – магическое созидание видимости игрового мира, завершенность игрового сообщества, идентификацию зрителей с игроками, самосозерцание человеческого бытия в игре как «зерцале жизни», дорациональную осмысленность игры, ее символическую силу, парадигматическую функцию и освобождение времени ввиду обратимости всех решений в игре, игровое облегчение бытия и способность игры охватывать в себе все другие основные феномены человеческого существования, включая самое себя, то есть способность играть не только в труд, борьбу, любовь и смерть, но и в игру, – если мы сведем это воедино, то раскроется праздничный характер игры как общий ее строй. Человек играет тогда, когда он празднует бытие. «Праздник» прерывает череду отягченных заботами дней, он отграничен от серого однообразия будней, отделен и возвышен как нечто необычное, особенное, редкое. Но совершенно недостаточно определять праздник только через противопоставление его будням, ибо праздник имеет значение и для будней, которым необходимы вознесение, радость и прояснение. Праздник извлечен из потока будничных событий, чтобы служить им маяком, чтобы озарять их.

(Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С 357-402)

Вопросы к тексту:

1. Что значит, по мнению автора, «адекватно воспринять нашу антропологическую реальность»?
2. Какие существенные черты человеческой игры выделяет автор?
3. Какое содержание автор вкладывает в понятие «игровой мир»?
4. Каким образом в игре осуществляется смысловое представление бытия?

ХЕНГСТЕНБЕРГ ХАНС-ЭДУАРД

Хенгстенберг Ханс-Эдуард (р. в 1904) – немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию сам мыслитель определял как «синтетическую антропологию». В ней заметно влияние идей феноменологии, неомизма и неоавгустинианства. Основные работы: «Между Богом и творением» (1948), «Автоматизм и трансцендентальная философия» (1950), «Тело и предельные вещи» (1955), «Философская антропология» (1957), «Бытие и первоначало» (1958), «Свобода и порядки бытия» (1961), «Эволюция и творение» (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Хенгстенберг провозглашает человека («принцип персональности»). Философская антропология, по Хенгстенбергу, есть учение о человеке с точки зре-

ния самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т.д. Человек есть единство «реально-психического» (включая мышление) и «тела», т.е. жизненное начало («жизнь»), соединенное с «духом». Основная его характеристика – способность быть объективным (отсюда установка на построение «антропологии объективности»). Человек может быть беспристрастен на основании до-разумного, интуитивного согласования («предзнания») индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но, прежде всего, – с другими личностями. Предметы и явления мира суть для личности «конкретное» («реальное») эмоционально-интуитивно (нравственно и религиозно) переживаемое данное, суть «встречающееся сущее». Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. Человек постоянен и охватывает постоянство. Однако «сущность есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями». Она развивается и осуществляется в культуре, будучи уже в ней заложена. В свою очередь, необходимо учитывать и то, что «историчность в истории определяется не только изменением, но и постоянством». Таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь «постоянство-в-изменении». Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и «выражающие» себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Он схватывает (переживает) это постоянство вне себя как целостность в ее самоочевидности, как феномены. Но сами его переживания есть также феномены. Более того, единство (соотнесенность) того и другого само есть также феноменальная целостность. Следовательно, целостность как таковая может иметь только духовную природу – положенность Богом. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Тем самым личность как бы продолжает (в метафизическом смысле) сотворение мира Богом из «ничто» (но в таком качестве и не нуждается во внешних предпосылках для своего творения). Сотворенное в этом смысле не есть нарушающее предзадаваемое целостное постоянство мира. «Человек постоянно онтологически действует в самом себе, исходит из самого себя и идет к самому себе, и, тем не менее, он не теряет своего постоянства и самости». Соотношение же личностей друг с другом осуществляется через «онтологическое участие», через «созвучие с эмоциональным состоянием другого». Ценностным критерием объективного отношения людей друг с другом выступает любовь (как направленная на возвышение ценности «Ты»). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полюс «необъективности» презентует ненависть как «сублимированная форма произвола» (как направленность на понижение ценности «Ты»). Высшее проявление самой любви – религиозное поклонение.

* * *

Текст из: Хенгстенберг Г. Э. «К ревизии понятия человеческой природы»

Вопрос о природе человека может быть, в конечном счете, поставлен в совершенно простой форме: что есть человек?

Если считать, что на этот вопрос нельзя дать ответа, то нет смысла говорить о природе человека или о его сущности. Тот, кто придерживается иного мнения, т.е. считает, что ответить на этот вопрос можно, должен быть убежден, что о природе или сущности человека можно что-либо сказать, даже если само понятие природы человека формируется лишь в ходе исследований.

Всегда, когда речь заходит о человеческой природе, имеют в виду лишь такую природу, которая присуща всем людям, где и когда бы они ни жили. Отрицать это положение и утверждать, что когда-то человек имел одну сущность, а теперь другую, принципиально отличную от прежней, было бы очевидной нелепостью. Это означало бы, что речь идет не об одном и том же предмете.

Если считать, что о человеке можно говорить лишь как о таковом, тогда исключается вопрос о том, существует ли постоянная сущность или постоянная природа человека, остается лишь вопрос: может ли эта постоянная природа или сущность быть тем, чем она является, вне реального отношения к реальным обстоятельствам, в которых она себя реализует. На подобный вопрос следует дать отрицательный ответ. «Сущность» есть то, что она есть, лишь в связи с соответствующими реальностями. В том случае, когда этот момент упускают, понятие человеческой природы приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что в настоящее время справедливо отвергается, ибо подобное представление с необходимостью ведет к одностороннему априоризму... Существует также тенденция к смещению в содержании высказывания «все становится иным» в сторону усиления «все становится совершенно иным». Отсюда следует, что и человек завтра будет «совсем иным», чем он есть сегодня и чем он был вчера. А это, в свою очередь приводит к выводу о том, что человеческой природы как таковой вообще не существует, что говорить можно лишь о различных стадиях на пути к человеческой природе, которая когда-нибудь в будущем (возможно) будет существовать, и что каждая стадия имеет нормативную силу постольку, поскольку она существует и не обгоняется «течением, устремленным вперед». При подобном представлении человеческая природа превращается в некое футурологическое понятие предела (*Grenzbegriff*) и утрачивает какую бы то ни было связь с настоящим и, таким образом, вообще перестает существовать.

Говоря о постоянстве человеческой природы (а без допущения существования такого постоянства вообще не может быть речи о человеческой природе как таковой), нельзя, конечно, утверждать, что человеческая природа остается неизменной во всех отношениях. Человек создал для себя новый мир за счет современной, определяемой наукой и техникой формы своего бытия, и этот новый мир, в свою очередь, воздействует на все его бытие-в-мире. Таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь «постоянство-в-изменении». С другой стороны, исходя из изложенных выше соображений, можно утверждать, что если и происходит изменение человеческой природы, то оно должно происходить в рамках определенного постоянства...

Эволюция человека со времени появления *homo Sapiens* (лат. – разумный человек) имеет совершенно определенное направление, которое ограничивает количество возможных «экспериментов» природы в отношении образования органов и изменения их функций... Существенным является то, что человек, если его рассматривать как биологический вид, до сих пор не делится на подвиды (лишь дифференцируется по расам) и в будущем этого также, по-видимому, не произойдет.

Если же человечество имеет единое происхождение, то все органические новообразования или изменения функций, происходящие в процессе «самоэволюции» человека, должны определяться характером этого общего рода и, следовательно, ограждены от случайностей. Таким образом, общая для всего человечества природа, или структура, допускает или даже требует применения понятий «естественное» и «противоестественное».

Если структуры поведения человека принимать в качестве *primum movens* (лат. – перводвигателя) его природы и структуры, то отсюда ни в коем случае не следует, что типично человеческие структуры поведения должны рассматриваться исключительно как биологически мотивированные. В этом случае, наоборот, необходимо учитывать наличие основных способов поведения человека, которые, хотя и имеют величайшее значение для человеческого био, однако проистекают не из био. Основной способ поведения, который, в конечном счете, отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу во имя этого сущего вне мотивации, продиктованной выгодой. Мы можем, например, задаваться научными вопросами совершенно «незаинтересованно», т.е. лишь для того, чтобы исследуемый объект «вынести на обсуждение», выяснить, что он представляет собой по своей сущности, как себя ведет. «Исследовательское поведение» детерминируется в своей основе не ожиданием успешного применения полученной информации, а желанием познать данный объект как таковой.

Мы совершенно бескорыстно радуемся при виде хорошо развивающегося растения, животного и особенно человеческого существа. Здесь речь идет о некоем внутреннем «согласии» с тем, чем является в своей основе созерцаемый объект. Подобное чувство вызывается желанием, чтобы этот объект полностью достиг того, что заложено в его биологическом или духовном проекте. Это есть доброжелательность в самом широком смысле слова, сочувствие жизни другого, причем можно в конечном счете доказать, что именно в этом лежат корни всех значительных моральных отношений и ценностей.

Мы назвали основную особенность поведения человека объективностью, однако это выражение не является исчерпывающим. Здесь можно употребить еще выражение «сочувственное поведение». Сочувствующая объективность есть нечто большее, чем чисто констатирующая объективность.

О надживотном характере объективности, или сочувственного поведения, особенно ясно свидетельствует тот факт, что свойство это не проявляется как обязательное – вместо него может иметь место диаметрально противоположное поведение, которое мы назовем «необъективностью». В этом случае о сочувствии не может быть и речи. Субъект здесь обращается к своему собственному *его* (лат. – *я*) и с этой позиции старается из всего встречающегося на пути извлечь пользу для себя. Подобное поведение означает отказ от того, чтобы все встречающееся на пути видеть в его глубочайшей сущности. Вместо этого подобное поведение, будучи «порабощенным своего рода утилитаризмом», содержит в себе тенденцию к субъективно-эгоистическому произволу. Отрицание сочувствия и тенденция к произволу являются «корнями» необъективности (тенденция к произволу отличает необъективность от естественного утилитарного поведения!). Дальнейших доказательств того, что необъективность является «надживотным» свойством (или, скорее, более низким, чем животное), не требуется. Если сочувственная объективность достигает своего апогея в личной любви, то необъективность – в ненависти... Ненавидящий именно не хочет, чтобы встреченное существо реализовало свое бытие и смысл. Он, наоборот, стремится найти в нем недостатки, а если и замечает достоинства, то лишь для того, чтобы истолковать их в отрицательном смысле и, таким образом, увидеть их уничтоженными; унижение другого доставляет ненавидящему противоестественное с гуманистической точки зрения удовлетворение. Поэтому ненависть также можно считать «сублимированной формой» произвола.

Тенденция к сочувственной объективности и противоположная ей тенденция к необъективности не имеют своей основой биологическую мотивацию и целесообразность. Человек способен бороться за какое-либо дело или за другого человека, подвергая себя опасности или риску собственной жизнью. При этом биологическая польза не играет роли или превращается в свою противоположность не только по отношению к нему самому – польза в чисто биологическом смысле для других людей при этом так же не находится в поле зрения. И неизвестно еще, защитит ли когда-либо кого-либо и сделает ли сильнее чью-либо жизненную позицию то, что совершил, руководствуясь голосом своей неповторимой личной совести, человек, отдавший свою жизнь (таким образом, подобное поведение не идет ни в какое сравнение с поведением самки животного, рискующей своей жизнью во имя спасения своих детенышей). Что же касается необъективности, то ее тем более нельзя объяснить биологической целесообразностью. Особенно это относится к крайнему проявлению необъективности, которой является ненависть... Ненависть внутренне разрушает ненавидящего и «совершенно ни к чему не пригодна» (следовательно, она является не «так называемым злом», а действительно злом).

К тому, что объективность и необъективность как структуры поведения являются надживотными, необходимо добавить также, что человек стоит выше животного и по способу, каким он приходит к той или иной из этих структур. Объективность *in actu* (лат. – в действительности) вовсе не является для человека чем-то «само собой разумеющимся», каким являются для животного его специфические способы поведения. Человек должен прежде всего принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объек-

тивную позицию. Однако он может решить и не в пользу объективности, в результате чего его поведение будет необъективным...

Именно способность принять «плохое предрешение», направленное против объективности, возможность встать на позицию необъективности открывает перед человеком такое измерение индивидуального развития, которое у животного отсутствует, а именно возможность утраты смысла собственной жизни... Животное может отставать в развитии, дегенерировать, некоторые виды могут вымирать, однако оно в результате своих действий не может привести свою природу к вырождению.

Объективность и соответствующее ей бытие-в-мире возможны лишь при совершенно определенной структуре человеческого тела, которая принципиально отличает его от организма животного, несмотря на множество совпадений в деталях... Человек в биологическом отношении не просто «примитивен», «эмбрионален», «неспециализирован» (или как там еще принято выражаться), но он специализирован именно по своей сущности... Эта специализация на объективность (в отличие от специализации животных на специфическую для соответствующего вида среду) проявляется, например, в том, что мы называли *«бифункциональностью человеческих членов и органов»*. Так, например, наши легкие, с одной стороны, подчинены вегетативной нервной системе и, таким образом, служат биологическим функциям обмена веществ, однако в то же время они могут быть использованы для разговора, пения, игры на духовых инструментах и т.д., т.е. они стоят на службе объективных (или необъективных) инициаций. Глаза человека обеспечивают рефлекторное зрение и используются при не имеющих определенных целей исследованиях. Наш мозг необходим как регулятор жизненных процессов, но может также применяться и для бесцельных спекуляций. Руки и ноги обеспечивают биологическое существование, однако в то же время они могут быть скоординированы в художественные движения, не связанные с биологической пользой... Организм животного не выдержал бы бифункциональности.

«Специализация на объективность» относится, конечно, не только к физической стороне человеческой жизнеспособности, но и к психической. Человеку свойственны, например, такие витально-психологические структуры, которые одновременно значимы и для биологической, и для духовной деятельности... Один и тот же агрессивный поступок может быть, с одной стороны, витальным действием-реакцией, а с другой – он может быть «вмонтирован» в более высокую, объективную (или необъективную) смысловую отнесенность. Такое двойное функционирование может, например, иметь резкий критический анализ, автор которого противопоставляет свое мнение мнению другого: при этом, во-первых, создается благоприятная ситуация для выяснения истины, а, во-вторых, нападающий (который, возможно, был до этого объектом нападения) «реагирует действием», и, таким образом, здесь одновременно осуществляется витальная воля к победе в борьбе за существование.

Мы владеем нашим телом с его чрезвычайно дифференцированными функциями. В то же время мы обладаем также способностью мыслить, желать, чувствовать и так далее, и, наконец, нам свойственны побудительные импульсы и инстинктивные склонности, предрасположенность к движениям и поступкам. Если все эти элементы условно назвать «фондами бытия», то можно сказать, что мы распоряжаемся этими фондами.

Индивидуальность личности не является сущностью, хотя и связана с таковой. Индивидуальность есть экзистенциальная, а не сущностная категория, хотя она и невозможна без сущностного (т.е. без фондов бытия). Становится ясным, что такое природа человека: это те фонды бытия, которыми личность распоряжается, например, в ходе реализации предрешения. Итак, личность есть распоряжающаяся инстанция, а природа – то, чем распоряжаются.

(Хенгстенберг Г. Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: Антология. – М.: Высшая школа, 1995)

Вопросы к тексту:

1. Почему является важным решение проблемы человеческой природы?

2. *В чем, по мнению автора, заключается постоянство человеческой природы?*
3. *Что такое «сочувствующая объективность»?*
4. *В чем принципиальное отличие человека от мира животных?*

ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ



Карл Густав Юнг (1875-1961) – швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии, доктор психологии (1902), профессор университетов в Цюрихе (1933–1941) и Базеле (1942). В 1911-1914 – Президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» (1902), «Трансцендентная функция» (1916), «Об энергетике души» (1928), «Проблемы души в наше время» (1931), «Действительность души» (1934), «Психология и религия» (1940), «О психологии бессознательного» (1943), «Психология и алхимия» (1944), «Символика духа» (1948), «Символы трансформации» (1952), «Ответ Иову» (1952), «О корнях сознания» (1954), «Современный миф» (1958), «Подход к бессознательному» (1961) и др. На ранних стадиях философского творчества Юнг ориентировался на концептуальный синтез учения Э. Гартмана о бессознательной воле с теорией Жана о диссоциации личности. Являясь в 1907-1912 гг. одним из ближайших сотрудников Фрейда, Юнг впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Юнгом и Фрейдом в 1913 г. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также принимая версию о биполярности последних, обуславливающую наличие амбивалентных психических структур, Юнг постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией принципа компенсации, количество энергии в которой – постоянно.)

Значительное внимание уделял разработке оригинальной концепции личности (вопросам ее становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах «Отношения между Я и бессознательным» (1928), «Неоткрытое Я» (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенций. Наше «Я», по Юнгу, не является подлинным центром психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного. Необходима «амплификация» – расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Юнг обозначил понятием «индивидуация». Подчеркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, таящегося в структурах коллективного бессознательного, Юнг отмечал, что психологически люди все еще пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символизации, Юнг истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Юнгу, универсальный человеческий невроз, который значительно усложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Юнга, еще более отделила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическую инфляцию, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, по Юнгу, нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания неискоренимой агрессивности людей и их неизбежного влечения к власти Юнг считал демократию как форму организаций общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентации индивидов. В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после Второй Мировой войны: в 1948 г. в Цюрихе был образован Институт им. Юнга, а в 1958 г. – Международное общество аналитической психологии.

Текст из: Юнг К.-Г. «Человек и его символы»

Рассмотрение проблем, касающихся стадий человеческого развития, является весьма ответственной задачей, потому что это означает не что иное, как отображение картины психической жизни во всей ее полноте, от колыбели до могилы...

Если бы психическая жизнь состояла только из самоочевидных истин – что все еще имеет место на примитивном уровне – то мы смогли бы довольствоваться здоровым эмпиризмом. Но психическая жизнь цивилизованного человека полна проблем; мы даже не можем думать о ней под другим углом зрения. Наши психические процессы состоят большей частью из размышлений, сомнений, опытов, в основе своей совершенно чуждых бессознательному, инстинктивному уму первобытного человека. Именно росту сознания мы обязаны существованием проблем, воплощающим данайский дар цивилизации. Именно отрыв человека от инстинкта – его противопоставление себя инстинкту – создает сознание. Инстинкт – это часть природы, и он стремится увековечить природу, тогда как сознание может лишь стремиться к культуре или к ее отрицанию. И даже когда мы возвращаемся к природе, вдохновленные тоской по ней в духе Руссо, мы «облагораживаем» ее. До тех пор, пока мы еще погружены в природу, у нас нет сознания, и мы живем под защитой инстинкта, не знающего проблем. Все, что осталось в нас от природы, бежит проблем, поскольку они суть сомнения, а где властвует сомнение, там и неопределенность, и возможность выбора. А где есть возможность выбора, там инстинкт более не управляет нами, и мы предаемся страху. Ибо сознание ныне призвано сделать то, что природа всегда делала для своих детей: а именно, принять определенное, бесспорное и безошибочное решение. И здесь нас охватывает слишком человеческий страх за то, что сознание – наша Прометеева победа – в конечном итоге не сможет послужить нам так же хорошо, как природа.

Таким образом, проблемы вовлекают нас в состояние одиночества и изоляции, где мы оставлены природой и стремимся к сознанию. Для нас нет другого пути; мы вынуждены прибегать к сознательным решениям и действиям там, где раньше доверялись естественному ходу событий. Следовательно, любая проблема несет в себе возможность расширения сознания, но вместе с тем и необходимость расставания с детской неосознанностью своих поступков и верой в природу. Эта необходимость является психическим фактом такого значения, что он лег в основу одного из самых существенных символов христианства. Речь идет о жертве простого человека природы, не осознающего себя бесхитростного существа, чья трагическая карьера началась со съеденного в раю яблока. В библейском сюжете грехопадений человека приход сознания рассматривается как проклятие. И действительно, именно в этом свете мы первоначально воспринимаем каждую проблему, подталкивающую нас в сторону сознания и все дальше удаляющую нас от рая бессознательного детства. Каждый из нас с удовольствием поворачивается спиной к своим проблемам, стремясь, по возможности, не слышать о них или – еще лучше – забыть об их существовании. Мы желаем, чтобы наша жизнь была простой, определенной, успешной и поэтому проблемы для нас – запретная тема. Мы хотим определенности, но не сомнений, результатов, но не экспериментов, как будто бы не видя, что определенность может возникнуть только через сомнения, а результат – только через опыт. Искусное отрицание проблемы не приведет к убеждению – напротив, требуется более широкое и глубокое сознание для того, чтобы дать нам определенность и ясность, в которых мы нуждаемся.

(...) Как только мы задаем себе неизбежный вопрос: «Почему человек в отличие от представителей животного мира вообще имеет проблемы?» – мы попадаем в замкнутое переплетение мыслей, узор которого создавался на протяжении столетий многими тысячами проницательных умов. Я не собираюсь брать на себя сизифов труд по совершенствованию этого шедевра путаницы, но постараюсь внести свой скромный вклад в копилку подходов человека к решению этого важного вопроса.

Не может быть проблем без их осознания, а значит, и без сознания. Поэтому необходимо поставить вопрос иначе «Как впервые возникает сознание?» На этот вопрос никто не может ответить с уверенностью, но мы можем наблюдать маленьких детей в процессе формирования их сознания. Это доступно любому родителю, если он будет внимателен. А видим мы следующее, когда ребенок узнает кого-либо или что-нибудь, то есть когда он «знает» человека или вещь, тогда мы понимаем, что у ребенка появилось сознание, и, конечно, поэтому роковой плод в раю вырос именно на дереве познания.

Но что такое узнавание или «знание» в этом смысле? Мы говорим о «знании» чего-либо, когда нам удастся установить связь между новым восприятием и уже существующим контекстом таким образом, что мы держим в сознании не только это восприятие, но также и части данного контекста. Следовательно, «знание» основано на воспринятой связи между психическим содержанием. Мы не можем иметь знания о содержимом, ни чем не связанным, и мы даже не можем осознать его присутствие, если наше сознание еще на самом низком уровне. Таким образом, первая стадия сознания, которую мы можем наблюдать, состоит в простом увязывании двух и более психических содержимых. На этом уровне сознание спорадично и ограничивается пониманием нескольких связей, когда содержимое позже не сохраняется в памяти.

Не подлежит сомнению, что в ранние годы жизни нет непрерывной памяти, есть только – и это самое большое – островки сознания, подобные отдельным лампадам или освещенным объектам в кромешной тьме. Но эти островки памяти не идентичны тем самым ранним связям, которые просто восприняты; они содержат совокупность нового очень важного содержания, связанного с восприятием самого субъекта, – так называемое эго.

Эта совокупность, подобно первоначальной, сначала просто воспринимается, и по этой причине ребенок естественно начинает говорить о себе как об объекте – в третьем лице. Лишь позже, когда эго-содержимое, так называемый эго-комплекс, приобретает собственную энергию (вероятнее всего, в результате тренировки и практики), возникает чувство субъективности или «Самости». Видимо, в этот момент ребенок и начинает говорить о себе в первом лице. На этой стадии, вероятно, начинается непрерывность памяти. Следовательно, по своей сущности это будет непрерывная последовательность эго-воспоминаний.

На детской стадии сознания проблем еще нет, ничто не зависит от субъекта, ребенок полностью зависит от своих родителей. Как будто он еще не полностью родился и окружен психической атмосферой своих родителей. Психическое рождение, а с ним и сознательная дифференциация от родителей, обычно имеет место лишь в период полового созревания, вместе с взрывом сексуальности. Это физиологическое изменение сопровождается психической революцией. Ибо различные телесные проявления дают такой импульс эго, что оно часто начинает утверждаться без ограничения или умеренности. Иногда эту стадию называют «невыносимым возрастом».

До достижения этой стадии психическая жизнь индивида направляется главным образом инстинктивно, и практически не возникает. Даже когда внешние ограничения противостоят его субъективным импульсам, эти ограничения не приводят индивидуума к разладу с самим собой. Он подчиняется им или обходит их, оставаясь внутренне целостным. Он еще не знает состояния внутреннего напряжения, вызываемого проблемой. Такое состояние возникает только тогда, когда внешнее ограничение становится внутренним: когда импульс противопоставляется другому...

Подытожим сказанное: первая стадия сознания состоит из простого узнавания или «знания» и представляет собой неупорядоченное или хаотическое состояние. Вторая стадия – стадия развитого эго-комплекса является абсолютной или монической. Третья является еще одним шагом углубления сознания и включает постижение разделенного, дуалистического состояния.

Вот здесь мы и подходим к нашей действительной теме – проблеме стадий жизни. Прежде всего, мы должны рассмотреть период юности. Он охватывает, в первом приближении, годы непосредственно после полового созревания и до периода середины жизни, который начинается в отрезке между тридцать пятым и сороковым годами.

Меня могут спросить, почему я начинаю со второй стадии жизни, словно нет проблем, связанных с детством. Сложная психическая жизнь ребенка является, конечно, проблемой первостепенной важности для родителей, преподавателей и врачей, но в нормальных условиях ребенок не имеет реальных собственных проблем. Ведь сомневаться в себе и быть в разладе с самим собой может лишь взрослый человек.

Все мы знакомы с источником проблем, которые возникают в период юности. Для большинства людей – это требования жизни, которые грубо кладут конец мечтаниям детства. Если индивидуум достаточно хорошо подготовлен, то переход к профессии или карьере может пройти гладко, но если он подвержен иллюзиям, расходящимся с реальностью, тогда наверняка возникнут проблемы. Все мы вступаем в жизнь, отталкиваясь от определенных предположений, которые иногда оказываются ложными, то есть не соответствуют условиям, в которых оказывается человек.

Часто это вопрос преувеличенных надежд, недооценки трудностей, необоснованного оптимизма или негативной установки. Каждый может составить целый список ложных предположений, которые становятся источником появления первых осознанных проблем.

Однако не всегда причиной проблем является противоречие между субъективными предположениями и внешними факторами, так же часто причиной могут быть внутренние психические трудности. Они могут существовать даже в том случае, когда во внешнем мире дела идут успешно. Очень часто причиной является нарушение психического равновесия, вызванное половым инстинктом; в равной мере часто причиной становится чувство неполноценности, возникающее из-за невыносимой чувствительности.

Такие внутренние конфликты могут существовать даже тогда, когда адаптация к внешнему миру была достигнута без видимого усилия. Иногда даже кажется, что молодые люди, которым пришлось вести трудную борьбу за существование, лишены внутренних проблем, тогда как те молодые люди, которые по тем или иным причинам не испытывали трудностей с адаптацией, сталкиваются с сексуальными проблемами или конфликтами из-за чувства неполноценности...

Если попытаться извлечь общие и существенные факторы из почти неисчерпаемого разнообразия индивидуальных проблем, обнаруживаемых в период юности, то мы увидим во всех случаях одну характерную черту - более или менее явно выраженную привязанность к уровню сознания детских лет, сопротивление роковым силам внутри и вокруг нас, влекущим нас в мир. Что-то внутри нас стремится остаться ребенком, не осознавать или, в лучшем случае, сознавать только эго, отвергать все незнакомое или же подчинять его нашей воле ничего не делать или же предаваться жажде удовольствий и власти. Во всем этом есть что-то от инерции материи - это устойчивость предыдущего состояния, в котором диапазон сознания меньше, уже и эгоистичнее, чем в дуалистической фазе. Ибо здесь индивид сталкивается с необходимостью познать и принять нечто необычное и незнакомое в качестве части собственной жизни, своего рода «второго Я».

Существенной чертой дуалистической фазы является расширение жизненного горизонта, которое встречается с яростным сопротивлением. Если быть совсем точным, такое расширение или диастола, как его назвал Гете, начинается задолго до этого - а именно при рождении, когда ребенок покидает узкую оболочку материнского тела. С тех пор оно устойчиво нарастает, пока не достигнет вершины проблематического состояния, когда индивидуум начинает бороться с ним.

Что же случилось бы с человеком, если он просто слился бы с кажущимся незнакомым «вторым Я», позволив предыдущему эго кануть в прошлое? Мы можем предположить, что

это был бы вполне практичный шаг. Сама цель религиозного образования, начиная с запугивания Адама и вплоть до ритуалов возрождения у первобытных племен, заключается в преобразовании человеческого существа в нового, будущего человека, позволяя старому умереть...

Но серьезные проблемы жизни никогда полностью не решаются. Бели все же создается впечатление, что они решены, это верный признак того, что что-то упущено. Похоже, что значение и цель проблемы состоит не в ее решении, а в нашей непрестанной работе над ней. Только это спасает нас от оглупления и остановки в развитии.

Точно так же решение проблем юности путем ограничения себя лишь достижимыми целями является временно эффективным и не долговечным в глубоком смысле средством. Конечно, завоевание себе места в обществе и такое преобразование своего характера, чтобы он более или менее подходил к такой форме существования, является во всех случаях значительным достижением. Эту борьбу, ведущуюся как внутри себя, так и во вне, можно сравнить с борьбой ребенка за эго.

Эта борьба большей частью невидима, потому что ведется во тьме, но когда мы видим, как детские иллюзии, претензии и эгоистические привычки все еще липнут к человеку и в зрелые годы, становится чуть-чуть понятно, какая энергия участвовала в их формировании. Так же обстоит дело с идеалами, убеждениями, принципами и взглядами, которые в юности выводили нас в жизнь. За них мы боролись, страдали и одерживали победы. Они росли вместе с нами, и мы явно изменились, слившись с ними, мы стремились увековечить их и сделать само собой разумеющимися точно так же, как молодой человек утверждает свое эго вопреки этому миру и, зачастую, вопреки самому себе.

Чем ближе мы подходим к середине жизни, и чем успешнее нам удастся укрепиться в наших личных взглядах и общественном положении, тем больше мы убеждаемся в том, что мы идем верным курсом, и в правильности наших идеалов и принципов поведения. По этой причине они переходят для нас в разряд вечных ценностей, и мы считаем добродетелью неизменную приверженность им. При этом мы упускаем из виду тот существенный факт, что общественно значимая цель достижима лишь ценой сокращения индивидуальности. Многие, слишком уж многие аспекты жизни, которые мы должны были бы испытать, пылятся ненужной рухлядью в кладовых памяти, но иногда они тлеют невидимыми угольями под серой золой.

Мы видим, что в этой фазе жизни – между тридцатью пятью и сорока годами – в человеческой психике происходит подготовка важных изменений.

На первых порах перемены неосознанны и неуловимы. Скорее, это косвенные признаки перемен, вероятно, еще только зарождающихся в подсознании. Часто это похоже на легкое изменение в характере человека; в других случаях могут дать о себе знать некоторые черты, не появившиеся со времен детства, или же – наоборот, начинают ослабевать имеющиеся склонности и интересы человека, а вместо них появляются другие. С другой стороны, и это происходит очень часто, заветные убеждения и принципы человека, особенно нравственные, начинают затвердевать и становиться все более жесткими до тех пор, пока где-то в возрасте около пятидесяти лет не наступит период нетерпимости и фанатизма. Как будто существование этих принципов оказалось под угрозой, и потому возникла необходимость выделить их как можно больше.

Подобно тому, как незрелую личность, детство которой затянулось, страшит неизвестное в этом мире и в человеческом существовании, так и взрослого человека страшит вторая половина жизни. Словно его ожидают неведомые и опасные задачи или будто ему угрожают жертвы и утраты, которые он не желает принять, или как будто прожитая жизнь показалась ему вдруг столь прекрасной и ценной, что он не может расстаться с ней.

Может быть, подо всем этим скрывается страх смерти? Это не представляется мне слишком вероятным, потому что, как правило, смерть еще далеко в будущем, и, следова-

тельно, является чем-то абстрактным. Опыт показывает нам, что основную причину всех трудностей этого переходного состояния скорее следует искать в глубоких и весьма особенных изменениях внутри психики.

Чтобы охарактеризовать это состояние, я хотел бы взять для сравнения суточное движение солнца, но только такого солнца, которое наделено человеческими чувствами и ограниченным сознанием. Утром оно поднимается из ночного моря бессознательного и взирает на обширный яркий мир, который простирается перед ним в пространстве, постоянно расширяющемся по мере того, как оно поднимается по небесному своду. В этом расширении своего поля деятельности, вызванного собственным подъемом, солнце обнаруживает свое значение: достижение максимально возможной высоты и максимально широкое распространение света и тепла видится ему целью. В этом убеждении солнце движется своим путем к невидимому зениту – невидимому, потому что его маршрут уникален и индивидуален, и кульминационную точку нельзя вычислить заранее. По достижении полудня начинается заход, а заход означает пересмотр всех идеалов и ценностей, лелеемых с утра. Солнце начинает противоречить самому себе. Получается, что оно должно не испускать лучи, а втягивать их. Свет и тепло уменьшаются и, наконец, исчезают.

Все сравнения неубедительны, но данное сравнение, по крайней мере, не хуже других. Французский афоризм обобщает это цинической констатацией: «Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait» (Если бы юность хотела, если бы старость могла (фр.).

В заключение я хотел бы вернуться ненадолго к сравнению с солнцем. Сто восемьдесят градусов дуги жизни делятся на четыре части

Первая четверть, лежащая к востоку, – это детство, состояние, в котором мы являемся проблемой для других, но еще не осознаем собственных проблем. Осознанные проблемы заполняют вторую и третью четверти, тогда как в последней четверти, находясь в глубоко преклонном возрасте, мы вновь опускаемся в такое состояние, когда независимо от качества нашего сознания мы опять становимся некоторой проблемой для других. Детство и преклонный возраст, конечно, весьма различны, однако, у них есть одна общая черта – погружение в бессознательные психические явления. Поскольку ум ребенка вырастает из бессознательного, его психические процессы не сложно, хотя и не так легко, различить в отличие от таких же процессов у очень старого человека, который вновь погружается в бессознательное, все, более исчезая в нем. Детство и старость – это стадии жизни без каких-либо осознанных проблем, вот почему я и не рассматривал их здесь.

Вопросы к тексту:

1. *В чем автор видит причину проблем человеческой жизни?*
2. *Что такое сознание и как впервые, по мнению К. Г. Юнга, возникает сознание?*
3. *Какие стадии жизни проходит человек в своем развитии, и какие проблемы (конфликты) он решает на каждой из них?*

ЯСПЕРС КАРЛ



Карл Ясперс (1883–1969) – немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Профессиональную деятельность Ясперс начал как психиатр, что в известной степени предопределило трактовку им основных философских вопросов.

Ясперс оказал решающее влияние на экзистенциализм XX в. Он стремился соединить идеи Кьеркегора и Ницше с традицией академической философии, не принимая, однако, ни «фанатизма» Кьеркегора, ни «исступления» Ницше, ни «индифферентного мышления» университетских профессоров. В поздних работах он все же предпочитал говорить о «философии разума» или «мировой философии», а не о «философии существования». Истина в философии носит отчетливо выраженный личностный характер, это не сумма догм, но деятельность – открытая и всегда незавершенная, она

постигается верой и передается другим людям через обращение к их существованию как свободных личностей (экзистенции). Философия воспринимается – в особой межличностной коммуникации – только теми людьми, все бытие которых преобразовано верой. Однако вера эта не религиозная, а философская, поскольку носит личностный характер и не опирается на авторитет. Хотя Ясперс ценил то, что он называл «религией Библии», он не мог согласиться с притязаниями христианства на обладание абсолютной и единственной истиной и строго различал веру (верование) и знание; боговоплощение и искупление в качестве догматов казались ему несовместимыми с человеческой свободой и ответственностью. Мы достигаем философской веры, принимая нашу конкретную историческую ситуацию с ее ограничениями и задачами, признавая в определенные существенно важные моменты существования безусловного должноствования и обнаруживая себя в тех «предельных ситуациях» страдания, вины и смерти, в которых на карту поставлено все наше Я. В этих случаях мы встречаемся с Трансцендентным, или Богом («Единым»). Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он таким образом постигает собственную трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз он и оказывается в своей свободе. Общение («коммуникации») людей – атрибут бытия человека.

* * *

Текст из: Ясперс К. «Философская вера»

В одной лекции можно лишь поверхностно коснуться огромной темы «Человек». Знание о человеке для нас, людей, безусловно, чрезвычайно важно. Мы ведь часто слышим: Знать, что есть человек, единственно, собственно говоря, для нас возможное (ибо это мы сами), а также единственно существенное – ибо человек есть мера всех вещей. Обо всем другом можно говорить только в соотнесении с человеком, а именно о том, что он находит в мире, чем он может располагать и что он встречает как превосходящее его по силе. То, что он видит, слышит, осязает, имеет для него значение характерного способа явления реальной действительности. То, что он сверх того имеет в мыслях, – это его представления, созданные им самим. Если мы будем держаться человека, у нас будет то, что нам доступно, что нас касается, будет все, что есть. На мгновение это может показаться убедительным, но все-таки это полное заблуждение. Верно, правда, что все, что есть, выступает для нас в явлении, постижимом для нас. Поэтому строгое требование к человеку: то, что есть, – должно стать для него настоящим; оно должно быть узно, введено в его «здесь и теперь». Выполнение этого требования находит свое выражение в поразительном основном явлении человеческого бытия; оно состоит в том, что человек в его мизерности, это ничто в закоулке бесконечного мироздания, в своих узких рамках все-таки касается всего того, что есть над бытием мира и до него. Для человека значимо только то, что для него присутствует (...) Однако, хотя то, что есть, и должно быть для человека в настоящем, и все бытие для него заключается в наличии для него, оно создано не человеком – ни чувственная реальность, ни содержание его представлений, мыслей и символов. То, что действительно есть, есть и без человека, даже если для нас оно и является в формах и способах, возникающих из человеческого бытия. Мы даже лучше знаем все то, что не есть мы сами, – быть может, человеку менее ясно, что он есть, чем то, что ему встречается. Он остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в его конечности его возможности как будто начинают простираться в бесконечность.

В величественных образах предпослано, что есть человек, будто он это уже знает. *Во-первых*, он воспринимался в *иерархии существ*. В качестве чувственного существа он – высший из животных, в качестве духовного – низший из ангелов, но он не животное и не ангел, хотя и родствен обоим частям своего существа; перед обоими у него есть преимущество, поскольку он обладает тем, чего лишены те и другие и чем он обладает изначально как непосредственное творение Бога.

Или же человек мыслится как микрокосм, в котором содержится все то, что скрывает в себе мир, макрокосм. Человек не соответствует ни одному единичному существу, только миру в целом. Это мыслилось вследствие конкретной наглядности и соответствия его органов

чувств явлениям мира. Свое возвышенное выражение это получило в глубоком высказывании Аристотеля: душа есть в известном смысле все.

Во-вторых, бытие человека видели не в его образе, а в его *ситуации*. Основная ситуация, в которой находит себя человек, есть одновременно и основной признак его существа...

В-третьих, бытие человека рассматривается в его *потерянности* и его *величии* одновременно, в его бренности и его возможностях, в загадочности того, что его шансы и задачи вырастают именно из его шаткости. Этот образ человека проходит с отклонениями через всю историю западного мира...

Исторических примеров того, как понимали природу человека, достаточно. Попытаемся внести принципиальную ясность в знание о человеке. Два пути показывают нам человека: либо как предмет исследования, либо как свободу.

Предметом исследования человек служит анатомии, физиологии, психологии и социологии. Антропология как исследование рас и конституций изучает физическую телесность человека в целом. Достигнуто серьезное знание, *основная черта* которого состоит в следующем: каждое познание носит частный характер, в том числе и относительные целостности; знания остаются разбросанными и не образуют единой картины. Поэтому знание о человеке там, где оно ведет к тотальным суждениям о бытии человека, к мнимому знанию в целом, всегда оказывается в тупике.

Философски существенны следующие основные вопросы. Вопрос о различии между *человеком и животным* (а тем самым и вопрос о *становлении человека*), быть может, наиболее волнующий вопрос. Здесь существуют возможности исследования эмпирического материала, тогда как исследование вопроса о различии между человеком и ангелом может происходить лишь в набросках конструирующей фантазии, которая – что, впрочем, поучительно – измеряет человеческую сущность, сопоставляя ее с вымышленными возможностями.

Отправной точкой исследования служат две противоречащие друг другу основные данности опыта. Мы воспринимаем себя как звено в цепи живого, одним из многих. Вопрос о различии между человеком и животным стал неверно поставленным. Определенным и допускающим ответ вопросом может быть только вопрос о различии между человеком и обезьяной, между обезьяной и другими млекопитающими и т. д., но не о различии между человеком и животным.

Вторая данность опыта состоит в следующем: мы видим человеческое тело в его ни с чем не сравнимом выражении. Оно принадлежит самому человеку и обладает тем особым своеобразием красоты и благородства, по сравнению с которым все живое представляется как бы частным, как бы попавшим в тупик. Мы задаем вопрос об этих неповторимых основных чертах, которые проявляются уже в теле человека, и, сравнивая, противопоставляем его другим живым существам.

На обоих путях выяснились факты, но действительно решающие – только на первом пути. Принципиально могли бы иметь большие последствия и ответы, полученные на втором пути; они ограничили бы смысл ответов, полученных на первом пути. Ибо тогда в телесности человека обнаружилось бы нечто совершенно исключительное. До сих пор это не удавалось, несмотря на множество ответов, начиная от утверждения, что только человек умеет смеяться, до утверждения о физиологически и морфологически открытой структуре его телесности, которая в отличие от всех остальных как бы окончательно сложившихся живых существ еще так или иначе скрывает в себе все возможности живого. Вопрос о фактическом состоянии следует отличать от вопроса о происхождении. Речь идет о втором, если в человеке видят эмбриональное препятствие развитию или явление доместикации вследствие развития культуры, аналогичное доместикации домашних животных; то и другое бессмысленно... Однако мы далеки от того, чтобы действительно полностью и биологически бесспорно знать человеческую телесность в ее неповторимости, хотя и полагаем, что видим ее даже без научного познания.

С вопросом о различии между человеком и животным тесно связан *вопрос о происхождении человека*, о становлении человека. По-видимому, исследование окажется здесь в таком же положении, как и в вопросе о возникновении жизни вообще. Прогресс знания увеличивает незнание в основных вопросах и указывает на границы, которые наполняются смыслом из иных истоков, чем истоки познания (...)

Аналогичной проблемой является проблема становления человека. Здесь открыто много важного, большей частью это соображения о возможностях, в отдельных случаях факты. В целом загадка обрела глубину, картина сотен тысячелетий несколько прояснилась, но основа становления человека становилась все более непонятной... Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя. Все виды зависимости в мире и все процессы биологического развития затрагивают как бы вещество человека, но не его самого. Нельзя предугадать, как далеко еще зайдет исследование в познании развития этого человеческого материала. И вряд ли существует область, которая бы больше увлекала и волновала нас.

Каждое знание о человеке, будучи абсолютизировано в мнимое знание о человеке в целом, ведет к исчезновению его свободы. Так обстоит дело и с теми теориями о человеке, которые глубокомысленно предлагаются для ограниченных горизонтов психоанализом, марксизмом, расовой теорией. Они заслоняют самого человека, как только хотят большего, чем исследования аспектов его явления и только их.

Исследование знакомит нас, правда, с поразительными, вызывающими наше удивление данными о человеке, но чем большую ясность оно обретает, тем больше мы осознаем, что оно никогда не сможет превратить человека в целом в предмет исследования. Человек всегда больше того, что он о себе знает. Это относится как к человеку вообще, так и к каждому отдельному человеку. Никогда нельзя подвести окончательный итог и полностью понять как человека вообще, так и отдельного человека.

Абсолютизация всегда остающегося частным знания о человеке ведет к небрежности, к искажению образа человека. А искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предрешает характер нашего общения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач.

Что есть человек – это мы все и каждый отдельный человек знаем, основываясь на предпосылках и результатах исследования. Это дело нашей свободы, которая знает, что связана с необходимым познанием, но сама в качестве предмета исследования не включена в него. Ибо постольку, поскольку мы исследуем себя, мы уже не видим свободу, а видим определенное бытие, конечность, образ, связь, каузальную необходимость. Созаем же мы наше человеческое бытие из нашей свободы.

Резюмирую еще раз, чтобы укрепить мост для сознания свободы.

Человек не может быть понят как «развившийся» из животных.

Этому противостоит тезис: Иначе чем посредством такого развития невозможно понять происхождение человека. Поскольку это единственное понятное и все в мире происходит естественным путем, человек должен был возникнуть в ходе такой эволюции.

Ответ: В самом деле для нашего познания все понятно, ибо познание не может выходить за пределы понимаемого, вне познания для познания нет ничего. Однако отнюдь не все бытие исчерпывается тем, что может быть познано, если познанием мы называем научно убедительное предметное постижение в качестве допускающей идентичное понимание общности. Это познание всегда частично и соотнесено с определенными конечными предметами; оно впадает в принципиальное заблуждение, как только пытается понять целое.

Даже мир в целом не может быть понят из одного, нескольких или многих обозримых принципов. Вслед за первой, неверной и тщетной попыткой схватить целое познание расщепляется. Познание находится в мире и не постигает мир. Универсальное познание, например, в математике и естественных науках, схватывает, правда, нечто повсюду присутствующее, но никогда не познает действительность в целом.

Ошибочной была бы также попытка совершить прыжок внутри познания к познанию иного рода, будто на границе познаваем творец мира, вмешательство творца в ход вещей мира – все это для познания лишь тавтологические образы незнания.

Мир бездонен. Однако человек находит в себе то, что он не находит нигде в мире, – нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь я обретаю опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действия. Здесь путь ведет через мир и нас самих к трансценденции.

Свобода не может быть доказана тому, кто ее отрицает, наподобие того, как доказываются встречающиеся в мире вещи. Но так как в свободе заключены истоки наших действий и сознания нашего бытия, то, что есть человек не только содержание знания, но и *вера*. То, как человек уверен в своем бытии человеком, составляет основную черту философской веры.

Свобода человека неотделима от осознания *конечности человека*.

Наметим вкратце основные черты: конечность человека есть, *во-первых*, конечность всего живого. Он зависит от окружающего его мира, от питания и показаний его органов чувств; он отдан во власть безжалостного немого и слепого природного процесса; он должен умереть.

Конечность человека есть, *во-вторых*, его зависимость от других людей и от созданного человеческим сообществом исторического мира. Он не может ничему довериться в этом мире. Земные блага приходят и уходят. В обществе людей господствует не только справедливость, но и власть, которая объявляет свой произвол органом справедливости и поэтому всегда основана на неправде. Государство и народное сообщество могут уничтожить людей, работающих на них всю свою жизнь. Доверять можно лишь верности человека в экзистенциальной коммуникации, но это не поддается расчету. Ибо то, чему в данном случае доверяют, не есть объективное, доказуемое наличное бытие. К тому же самый близкий человек может внезапно заболеть, сойти с ума, умереть.

Конечность человека состоит, *в-третьих*, в познании, в его зависимости от данного ему опыта, прежде всего от созерцания, которое никогда не может обходиться без свидетельств чувств. Мысля, я могу схватить только материал наполняющего мысленную форму созерцания.

Человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб того, что неподвластно конечности, а именно безусловного и бесконечного.

Безусловное становится для него действительным в его решении, выполнение которого указывает ему на иное происхождение, отличное от того, которое он познает посредством исследования в своем конечном существовании.

Бесконечного касаются, хотя и не схватывают его, прежде всего в мысли о бесконечности, затем в представлении о существенно отличном от конечного познания человека божественном познании, наконец, в мысли о бессмертии. Непостижимое, но все-таки осознаваемое им бесконечное позволяет человеку выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает.

Посредством наличия безусловного и бесконечного конечность не остается для человека только неосознанной данностью его наличного бытия; благодаря свету трансценденции она становится для него основной чертой в сознании того, что он создан. Конечность человека, не будучи устранена, прорывается.

Но если он в безусловности своего решения, противостоящего всему конечному мира, уверится вследствие своей независимости в своей бесконечности как в подлинном самобытии, то в этом проявится новый модус его конечности. Эта конечность в качестве экзистенции означает: человек и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоянно вновь дарован себе, чтобы не утратить себя. Если человек внутренне утверждает себя в своей судьбе, если он непоколебим даже в смерти, то всего этого достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает, – иного рода, чем всякая помощь в мире. Трансцендентная помощь открывает себя ему только в том, что он может быть самым собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, ощутимой только в его свободе поддержке трансценденции.

Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются нами из радикально отличающихся друг от друга источников. Первый становится содержанием знания, второй – основной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить свободу, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследования, то сразу же возникает особая форма суеверия:

Вера обнаруживается на пути такой свободы, которая не есть абсолютная, пустая свобода, но познает себя как возможность того, что ее может не быть и что она может быть подарена. Только посредством свободы я становлюсь уверенным в трансценденции. Посредством свободы я хотя и достигаю точки независимости от всего мира, но именно благодаря сознанию радикальной связанности с трансценденцией. Ибо я не существую посредством самого себя.

Напротив, *суеверие* возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе. Так, современной формой суеверия является, например, психоанализ как мировоззрение и ложная медицина, которая превращает свободу человека в мнимый предмет исследования.

То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции – есть или ограничение, или возвышение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием).

Конечность как знак тварности присуща человеку так же, как всему наличному бытию, которое он видит вокруг, так же, как животным. Однако его человеческая конечность *неспособна к той замкнутости*, которой достигает наличное бытие животного.

Каждое животное обладает своей собственной, пригодной для него формой, имеет в своей ограниченности и свое завершение в постоянно повторяющемся круговороте живого. Оно отдано во власть все уничтожающего и все создающего процесса. Лишь конечность человека не завершаема. Только человека его конечность вводит в историю, в которой он хочет стать тем, чем он может быть. Незамкнутость – знак его свободы.

И эта незавершенность с ее следствием – безграничными поисками и попытками (вместо спокойно связанной, бессознательной жизни в повторяющихся круговоротах) – неотделима от знания человека о ней. Из всего живого только человек знает о своей конечности. В качестве незавершенности его конечность становится для него большим, чем то, что открывается в простом познании конечного. В человеке заключена потерянности, из которой для него вырастает задача и возможность. Он обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что этим ему предъявляется настойчивое требование возвыситься посредством свободы. Этим объясняется, что описания человека отличаются поразительной противоречивостью, что в нем видят то самое ничтожное, то самое великое существо.

Утверждение «человек конечен и незавершаем» двойственно по своему характеру. В нем есть познавательное содержание, оно происходит из доказуемого знания о конечном. Но

в своей всеобщности оно указывает на содержание веры, в котором возникает свобода человека. Основное понимание его сущности, выходя за пределы всякой познаваемости, сводит воедино его незавершимость и его беспредельную возможность, его скованность и прорывающуюся через нее свободу.

Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует *идеал* своей сущности. Подобно тому как познание в ошибочном завершении превращает человека как предмет исследования в образ, его свобода фиксирует абсолютный идеал своего развития. Человек хочет освободиться от беспомощности в вопросах, от путаницы и войти в сферу всеобщего, которому он может подражать в своих конкретных формах.

Существует множество образов людей, считающихся идеалом, которым мы хотели бы уподобиться. В историческом воздействии подобных идеалов, в реальности общественных типов сомнения быть не может. Идеал может быть поднят до неопределенной высоты, до «величия» человека, которое есть как бы нечто большее, чем человеческое в человеке, – сверхчеловек или нечеловек...

Для нас исчезает человек тогда, когда в расовой теории, психоанализе, марксизме он объявляется понятным или доступным пониманию в целом как предмет исследования, также теряется для нас и задача человеческого бытия в представлениях об идеале человека.

Нечто совершенно иное, чем идеал, – идея. Идеала человека не существует, но существует идея человека. Идеал рушится, идея ведет вперед. Идеалы могут быть как бы схемами идей, путевыми знаками. Такова истина наших великих философских образов – образ благородного человека в Китае, мудреца у стоиков. Они побуждают к развитию, но не дают завершения.

Нечто другое и ориентация на исторически определенного, почитаемого и любимого человека. Мы задаем вопрос: что бы он сказал в этом случае, как бы вел себя? И вступаем с ним в живую дискуссию, не рассматривая его при этом как абсолютное средоточие истины, как безусловно достойный подражания образец. Ибо каждый человек есть человек и поэтому пребывает в конечности, в незавершенности, а также в заблуждении.

Всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен. Совершенного человека быть не может. А это ведет к существенным философским выводам:

1) Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке, который не может быть заменен и замещен. Ценность каждого отдельного человека только тогда будет неприкосновенной, когда конкретных людей перестанут рассматривать как взаимозаменяемый материал для формирования по всеобщей мерке. Социальный и профессиональный тип, к которому мы приближаемся, мы принимаем только как нашу роль в мире.

2) *Идея равенства всех людей* совершенно очевидно неверна, поскольку речь идет о характере и способности людей в качестве доступных психологическому исследованию существ, но она неверна и как реальность общественного порядка, в котором в лучшем случае могут быть равные шансы и равное право перед законом.

Сущностное равенство всех людей находится исключительно на той глубине, на которой каждому, исходя из свободы, открыт через нравственную жизнь путь к Богу. Это равенство ценности, которая не может быть установлена и объективирована человеческим знанием, ценности единичного как вечной души. Это – равенство притязания и вечного приговора, который как бы предрекает человеку место на небе или в аду. Это равенство означает: уважение к каждому человеку, которое не позволяет рассматривать человека как только средство, а требует отношения к нему как к самоцели.

Опасность для человека заключается в самоуверенности, будто он уже есть то, чем он мог бы быть. Тогда вера, исходя из которой он находит путь для реализации своей возможности, становится обладанием, завершающим его путь, будь то из высокомерия моральной самоудовлетворенности или из гордости, основанной на врожденных качествах...

Существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар трансценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства...

Руководство совершается через суждение человека о его собственной деятельности. Такое суждение останавливает и побуждает к действию, корректирует и утверждает. Но в действительности человек никогда не может в целом и окончательно опираться в суждении о себе только на самого себя. Ему необходимы суждения других людей, чтобы обрести в коммуникации ясность. Однако и суждение значимых для него людей не является в конечном итоге решающим, хотя оно и единственное, что доступно ему в реальности. Решающим было бы суждение Бога.

Следовательно, истина суждения во времени достигается в конечном итоге только посредством самоубеждения, и в том случае, если требование общезначимо, и тогда, когда оно исторически обусловлено.

Серьезность послушания постигаемому в свободе всеобщему этическому велению – десяти заповедям – связана со слушанием трансценденции именно в этой свободе.

Однако, поскольку действия человека не могут быть достаточно полно выведены из общего, руководство Бога более непосредственно слышно в истоках исторически конкретного требования, чем во всеобщем. Но это слушание вызывает еще сомнение в своей достоверности. В нем заключен риск ошибок. Ибо содержание еще остается многозначным; свобода, которая заключалась бы в ясном и однозначном знании необходимого, никогда не бывает полной. Риск – действительно ли это я сам, в самом ли деле я услышал сказанное из истоков – никогда не исчезает.

Это осознание риска остается во времени условием растущей свободы. Оно исключает непоколебимость уверенности, запрещает обобщение как требование ко всем и препятствует фанатизму. Даже при уверенности в своем решении, поскольку оно являет себя в мире, должна оставаться некоторая неустойчивость. Самоуверенность запрещена. Высокомерная убежденность в абсолютно истинном уничтожает истину в мире. В уверенности неизбежна скромность в постановке постоянного вопроса. Ибо в дальнейшем все может оказаться иным. И при чистой, но всегда недостаточно чистой совести может вкратце заблуждение...

Путь мыслящего человека – это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребывая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению познаваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызванному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек задыхается в мнимом качественно определенном бытии.

Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода.

(Ясперс К. *Философская вера* // Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. – М., 1991. – С. 442–455)

Вопросы к тексту:

1. Почему, с точки зрения К. Ясперса, неправомерно ставить вопрос о различии человека и животного?
2. Разъясните смысл слов К. Ясперса о том, что в теориях, претендующих на абсолютное знание человека, человек как таковой «исчезает». Почему невозможен «идеал человека»?
3. Какой смысл вкладывает К. Ясперс в понятия «конечность человека» и «незавершенность человека»? Являются ли они взаимоисключающими в объяснении человека?

ФРОММ ЭРИХ



Фромм Эрих (1900–1980) – немецко-американский философ, антрополог, социолог и психолог, крупнейший представитель так называемого, неофрейдизма. Родился и учился в Германии. После окончания Гейдельбергского университета получил степень доктора философии (1922). Осваивал курс психоанализа в Психологическом институте в Берлине (1923–1924 г.). До 1933 г. работал в различных научно-исследовательских учреждениях Германии. После прихода к власти нацистов эмигрировал в США (1933), где и продолжил преподавательскую и научную работу. С 1951 по 1967 гг. жил и работал в Мексике, возглавлял Институт психоанализа в Мехико. В 1974 г. переехал в Швейцарию, где и жил последние годы. Фромм скончался 18 марта 1980 г., не дожив 5-ти дней до своего 80-летия.

Наиболее крупные работы, принесшие известность Фромму: «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя» (1947), «Искусство любить» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть?» (1976) и др.

Все работы Э. Фромма можно рассматривать как своеобразную антитезу сложившейся в XX в. сциентистской направленности и позитивистской традиции выстраивать философию по меркам науки, писать о тайнах познания, о природе рациональности, о законах логики и т.д. Рассуждать о «душе человека» или об «искусстве любить», или о том, что важнее: «быть или казаться» – значило «идти не в ногу». Но именно верностью антропологической теме во многом и объясняется популярность Фромма, работы которого не утратили своей актуальности и поныне.

Фромма интересовали вопросы природы и сущности человека, параметры и реалии человеческого существования, характер человеческой субъективности и индивидуальности, пути становления и развития человека, его личностные проявления.

Некоторые исследователи считают, что можно выделить ряд плодотворных идей, которые оказали существенное влияние на формирование философской антропологии XX в. Первая из них принадлежит Э. Кассиреру. Именно он определил человека как «символическое животное», описав и раскрыв существо символических форм культуры: языка, религии, мифов, языка науки и т.д., тем самым позволив по-новому взглянуть на тайну антропогенеза.

Вторая связана с именем Макса Шелера. По-новому осмыслив ницшеанскую мысль о человеке как незавершенном существе, Шелер и его последователи определили человека как «мыслящее существо», свободное и открытое для саморазвития и преображения. Но где ориентиры, где искать опоры?

Фромм ответил на это однозначно: человек приговорен искать человеческое в себе самом. Именно Фромму принадлежит еще одна поразительная идея философской антропологии XX в. Он показал, что спонтанность человеческой природы, его творческое начало как бы пересотворяет самого человека, и не только духовно, но и биологически. Мысль Ницше, Шелера и др., подчеркивающих незавершенность человека, Фромм развил дальше: в человеке по мере движения преображается все – и его природа, и присущая ему субъективность, и его духовное кредо. Человек – и исток, и завершение антропологической картины. В ней нет места никакой другой, кроме него самого, определяющей сущности. Природа человека, его

сущность не дана окончательно, она может преображаться радикально. Каков же в таком случае человек? С точки зрения Фромма, он таков, каким может стать. Следовательно, философская антропология призвана промыслить направления возможных преобразований, выявить всечеловеческое, как оно складывается в культуре, закрепить в человеке то, что органично присуще только ему как виду *Homo sapiens*.

Оценивая человека как особый род сущего, Фромм подчеркивает, что не стоит приискивать ему все новые и новые признаки его природы. Не это главное, ибо человек раскрывается через способ его существования – и здесь проявляется его сущность. Человек – данность, которая не имеет своей определенной ниши, своего ареала обитания. Его бытие, в отличие от всех других, исключительно противоречиво. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самое себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее и противопоставляет себя ей. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек имеет смутное представление о нужных и правильных способах своего существования, он блуждает в потемках, ошибаясь и трагически осмысливая свое бытие. Он втиснут в рамки конкретной культуры и конкретного общества, но каждый раз открывает заново для себя истину... Стало быть, человек необычен не в качестве особой формы жизни, а в самом способе своего бытия. Человека невозможно объяснить только в терминах натуралистического к нему подхода: мало что можно уяснить, если сконцентрировать внимание лишь на велениях его плоти, сексуальности и т.п. – что больше было свойственно фрейдизму. Фромм пытается, и с успехом, отойти от явного натурализма, и хотя погружается в исследование мира страстей и стремлений человека, но рассматривает их как возвышенные и низменные манифестации именно человеческого духа, которые далеко выходят за рамки плоти, животных начал

Будучи признанным реформатором фрейдизма, Фромм все же исходит также из тезиса о первичности психических процессов, но он видит перед собой не обособленного индивида, а человека, включенного в социальный процесс. Это и позволило Фромму превратить психоанализ в социальную философию. Фроммовский психологизм ориентирован не только и не столько на постижение интимного мира человека, а на то, как неповторимый склад личности вписывается в социальный процесс, который оказывает существенное воздействие на индивида, преобразует его потребности, корректирует его характер. Как поведет себя человек в конкретной ситуации, какой сделает выбор, какие способности станет развивать, каким ценностям поклоняться – вот те вопросы, которые, по мнению Фромма, следует решать этике, аксиологии, философской антропологии.

* * *

Текст из: Фромм Э. «Человек для самого себя»

Самосознание, разум и воображение разрушили «гармонию», которой характеризовалось существование животных. Появление этих качеств сделало человека аномалией, причудой вселенной. Разумеется, он – часть природы, подчиняющаяся ее физическим законам и неспособная изменять их, но он трансцендентен остальной природе. Будучи частью природы, он разделен с ней; он бездомен, но привязан к общему для всех тварей дому. Заброшенный в мир в случайное место и в случайное время, он оказался вытесненным из него опять-таки случайным образом. Обладая самосознанием, он осознает свое бессилие и ограниченность существования. Он предвидит свой конец – смерть. Он никогда не освободится от двойственности своего существования: он не может избавиться от своей души, даже если бы и захотел; и не может избавиться от своего тела, пока жив, – тело его заставляет его желать быть живым.

Разум – и благо, и проклятие человека одновременно; он принуждает его вечно решать задачу неразрешимой дихотомии. Человек в этом отношении отличается от всех других организмов – в отличие от них он пребывает в постоянном и неустранимом неравновесном состоянии.

Он не может жить, просто воспроизводя существующие видовые паттерны; он должен жить сам. Человек – единственное существо, которое способно испытывать скуку, недовольство, переживать состояние изгнанности из рая, то есть такое существо, для которого собственное существование является проблемой, от которой он не в силах уйти. Он не может вернуться назад – к состоянию дочеловеческой гармонии с природой; его удел – постоянное совершенствование разума, пока он не станет хозяином природы и самого себя.

С появлением разума в человеческом существовании утвердилась дихотомия, побуждающая человека к постоянному поиску новых путей ее преодоления. Динамичность истории человечества связана именно с наличием разума, который побуждает его к развитию и, следовательно, к созданию собственного мира, в котором он чувствовал бы себя дома с самим собой и с другими. Однако каждая достигнутая им ступень развития оставляет его неудовлетворенным и ввергает в замешательство, но это самое чувство замешательства подвигает его к новым поискам и решениям. Конечно, это не значит, что человек обладает врожденным «двигателем прогресса»; его заставляет продвигаться по избранному им пути противоречие в его существовании. Потеряв рай, утратив единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст{13}); он принужден двигаться вперед с бесконечными усилиями, познавая еще не познанное, расширяя ответами пространство своего знания. Он должен давать отчет самому себе о смысле своего существования. Он движим стремлением преодолеть свою внутреннюю раздвоенность, внутреннее рассогласование, мучимый страстным желанием «абсолюта» – другой формы гармонии, которая может снять проклятие, оторвавшее его от природы, от людей и самого себя.

Эта раздвоенность человеческой природы порождает дихотомии, которые я называю экзистенциальными, потому что они укоренены в самом существовании человека, являясь такими противоречиями, которые человек не в силах устранить, но на которые реагирует по-разному, в зависимости как от собственного характера, так и от культуры, к которой он принадлежит.

Самая фундаментальная экзистенциальная дихотомия – это дихотомия между жизнью и смертью. То, что мы должны умереть, – факт, неизбежный и неизменный для каждого человека. Человек осознает неизбежность смерти, и это осознание оказывает глубокое влияние на всю его жизнь. Смерть остается прямой противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с опытом жизни. Никакое знание о смерти не изменяет того факта, что смерть не является ничего не значащей частью нашей жизни и что нам не остается ничего, как только смириться с нею; отсюда, казалось бы, тщетно все, что предпринимается для жизни. «Но разве не отдаст человек все, что имеет, за свою жизнь?» – а «мудрый... – говорит Спиноза, – думает о жизни, а не о смерти». Человек пытался отрицать дихотомию жизни и смерти с помощью различных идеологий, к примеру, с помощью христианской концепции бессмертия, которая, признавая бессмертие души, отрицает тем самым трагический факт прекращения жизни со смертью...

Итак, человек одинок и в то же время опутан многочисленными связями. Он одинок, поскольку является уникальной сущностью, совершенно не похожим ни на кого другого, осознающим себя в качестве существа отдельного и отделенного от других. Он должен оставаться один на один с собой, когда требуется вынести суждение или принять решение, руководствуясь только силами собственного разума. И в то же время он не может выносить своего одиночества, не может не вступать в связи с другими людьми. Его счастье зависит от чувства солидарности, которое он испытывает к своим соотечественникам, к прошлым и будущим поколениям...

Самая поразительная черта человеческого поведения – это невероятная глубина страсти и проявления человеческих сил. Фрейд более чем кто-либо другой осознал этот факт и пытался объяснить его в терминах механистически-натуралистического мышления своего времени. Он предположил, что те эмоции, которые не являются очевидным выражением инстинкта самосохранения или сексуального инстинкта (или, как он сформулировал позднее,

инстинкта Эроса и инстинкта Смерти), тем не менее являются только более скрытыми и сложными проявлениями этих инстинктивно-биологических побуждений. Но как бы ни были замечательны его предположения, они неубедительны в своем отрицании того факта, что значительная доля человеческих страстей не может объясняться посредством инстинктов. Даже если человек удовлетворит голод или жажду или удовлетворит свои сексуальные потребности, это еще не значит, что «он сам» будет удовлетворен. Ведь в отличие от животных самые существенные, жизненно важные проблемы для него на этом не кончаются, но только начинаются. Он стремится то к власти, то к любви, то к разрушению, он рискует собственной жизнью за религиозные, политические, гуманистические идеалы; всеми этими стремлениями и характеризуются смысл и сущность человеческой жизни. Воистину «не хлебом единым жив человек».

В противоположность механистически-натуралистическому объяснению Фрейда это положение было проинтерпретировано таким образом, что человеку внутренне присущи религиозные искания, которые невозможно объяснить на основе его природного существования, но которые должны объясняться чем-то трансцендентным ему, имеющим источник в сверхъестественных силах. Однако последнее допущение необязательно в свете того, что данный феномен может быть объяснен на основе широкого понимания специфики человеческого существования.

Но мы должны сделать следующий шаг. Понимание «религиозной» природы общественно признаваемых мирских стремлений – ключ к пониманию неврозов и иррациональных побуждений. Последние необходимо рассматривать как ответы – индивидуальные ответы – на запросы человека об ориентации и поклонении. К примеру, человек, жизненный опыт которого обусловлен его «привязанностью к семье» и который не в состоянии совершать независимые, самостоятельные поступки, по существу является приверженцем древнего культа предков, и единственное, что отличает его от миллионов других почитателей культа, – это то, что его система взглядов – его личная система, а не социально-культурный шаблон. Фрейд, установив связь между религиозностью и неврозами, объяснял религию как форму неврозов, мы же полагаем, что неврозы следует объяснять как особую форму религии и что они отличаются в основном своими индивидуальными, нетипическими характеристиками. Вывод, к которому мы приходим относительно общей проблемы человеческой мотивации, заключается в том, что в то время как потребность в системе ориентации и поклонения является общей всем людям, конкретное содержание таких систем различается. Различия в них определяются различиями в ценностях. Так, зрелый, продуктивный, рациональный человек будет стремиться к выбору такой системы, которая позволит ему быть зрелым, продуктивным, рациональным. Человек, задержавшийся в своем развитии, вынужден возвратиться к примитивным и иррациональным системам, которые, в свою очередь, еще более усиливают его зависимость и иррациональность. Он будет оставаться на уровне, который человечество, в лице своих лучших представителей, преодолело уже тысячелетия назад.

(Фромм Э. Человек для самого себя. Революция надежды. Душа человека. АСТ, 2009. С. 474-500)

* * *

Текст из: Фромм Э. «О любви к жизни»

КТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?

Вопрос «Кто есть человек?» относится к самой сути дела. Если бы человек был вещью, можно было бы спросить: «Что такое человек?» и давать дефиницию так, как это бывает при определении продуктов природы или предметов производства. Но человек – не вещь, и его нельзя определять подобным образом. И тем не менее человека очень часто рассматривают как вещь. Например, говорят: это рабочий, директор фабрики, врач и т. д., а это значит, определяют согласно его социальной роли, идентифицируют его с его профессиональной функцией в обществе.

Но человек – не вещь, а живое существо, которое можно понять только в длительном процессе его развития. В любой миг своей жизни он еще не является тем, чем может стать и чем он, возможно, еще и станет. Человеку нельзя дать такое определение, как столу или ча-сам, и все же определение этой сущности нельзя считать полностью невозможным.

О человеке можно сказать больше, чем сказано уже: это не вещь, а некий процесс жизни. Самый главный аспект в определении человека состоит в том, что его мышление может простирается за пределы удовлетворения его потребностей. Для человека мышление – это не то, что для животного: это не только средство достижения желаемых благ, но и средство открытия своего собственного бытия в мире, независимо от привязанностей и антипатий. Другими словами, у человека есть не только предметное мышление, как у животного, но и разум, с помощью которого он может постигнуть истину. Если человек руководствуется разумом, то он должен делать все во благо себе, своей сущности, как телесной, так и духовной.

Однако опыт показывает, что многие люди, ослепленные жадностью и тщеславием, в частной жизни ведут себя совсем неразумно. И что еще хуже, поведение целых наций совершенно не соответствует соображениям разума, ибо многие граждане оказываются жертвами демагогии и очень быстро забывают, как, прислушиваясь к советам демагогов, они нанесли ущерб своей стране и другим странам. Многие народы просто погибли из-за того, что были не в состоянии освободиться в своем поведении от иррациональных страстей и заставить себя руководствоваться соображениями разума. И здесь как раз я вижу важную роль ветхозаветных пророков. Некоторые полагают, что пророки предсказывали будущее, но это не так, они провозглашали истину и тем самым косвенным образом указывали на неизбежные последствия нынешнего поведения народа в будущем.

И поскольку человек не вещь, которую можно было описывать со стороны, то его можно определять только с позиций личностного опыта самого человечества. А постановка вопроса «Кто есть человек?» неизбежно приводит к вопросу: «Кто я?» И если мы не хотим впасть в заблуждение и обращаться с человеком как с вещью, то на вопрос «Кто я?» есть только один ответ: «Человек». Правда, люди чаще всего не идентифицируют себя подобным образом. Они рисуют самые невероятные картины, связывая их со своей персоной. А при случае с готовностью говорят о себе: «я – учитель», «я – рабочий», «я – врач». Но такое сообщение о профессии или роде деятельности не дает нам никакой информации о самом человеке и не является ответом на вопрос: «Кто он?» или «Кто я?»

И здесь возникает еще одна трудность. Каждый человек ориентирован на определенные ценности – социальные, моральные, психологические и другие. Как я могу узнать, что путь, по которому движется другой человек, выбран им всерьез и надолго и что он не свернет с этого пути под влиянием каких-либо обстоятельств? Разве есть такой миг в процессе жизни, который следует считать вершиной, кульминацией в формировании личности, о котором можно с полным правом утверждать, что в этот миг человек есть именно то, что он есть, и уже теперь он никогда не станет иным? С точки зрения статистики, разумеется, возможно такое утверждение о многих людях. Но можно ли отнести это к каждому человеку вплоть до его смерти, и сам он может ли сказать о себе, что не стал бы другим, если бы дольше прожил на свете?

Для определения человека можно выбрать другие критерии, например два рода страстей и влечений. Первый род влечений биологического происхождения распространяется практически в равной мере на всех людей. Сюда относится потребность выживания, с которой связаны потребность в пище и питье, потребность в безопасности, в какой-то форме социальной защищенности и, наконец (в значительно меньшей степени), потребность в сексе. Страсти другого рода имеют не биологические корни, и потому они у всех людей разные. Их возникновение связано с различными социальными структурами. К ним относятся любовь, радость, солидарность, зависть, ненависть, ревность, соперничество, стяжательство и т.д. Следует отличать реактивную ненависть от эндогенной. Эти категории употребляются здесь в таком же значении, как в психиатрии: например, эндогенная депрессия в отличие от реак-

тивной. Реактивная ненависть – это реакция на нападение или на любую опасность, угрожающую личности или ее ближайшей группе. Она обычно проходит, когда опасность исчезает. Эндогенная ненависть – это черта характера. Человек, наполненный такой ненавистью, изыскивает все новые и новые возможности, чтобы пережить ненависть.

В противоположность биологически обусловленным страстям так называемые «социально» обусловленные влечения являются продуктом определенной эпохи. В обществе, в котором эксплуататорское меньшинство господствует над несчастным и беззащитным большинством, обе стороны имеют основание для ненависти. Нет нужды объяснять, почему ненавидят эксплуатируемые. А правящее меньшинство ненавидит, во-первых, из страха: они боятся мести угнетенных. Но, кроме того, господствующее меньшинство просто вынуждено поддерживать в себе чувство ненависти к массам, чтобы заглушать в себе чувство вины и оправдать свое эксплуататорское поведение. Ненависть не может исчезнуть, пока отсутствуют равенство и справедливость. Так же точно можно утверждать: нет и не может быть правды, пока люди вынуждены лгать, чтобы оправдать нарушение принципов социальной справедливости.

Многие, конечно, относят принципы справедливости и равенства к идеологиям, которые получили развитие в истории, но не служат фундаментальным свойствам естественного человека.

Я не собираюсь сейчас заниматься детальным опровержением этого взгляда, но хочу подчеркнуть лишь самое главное: я убежден, что человек в самой глубине души своей наделен чувством справедливости. Это доказывается тем, что все люди очень болезненно реагируют, когда кто-либо из представителей враждебной группы покушается на принципы равенства. Людям вообще-то свойственны угрызания совести, это более всего доказывает их реакция на малейшее нарушение равенства и справедливости со стороны других людей, в то время как себя каждый считает в этом отношении непогрешимым. Особенно ярко это проявляется в межнациональных конфликтах. Если бы от природы не было дано чувство нравственности, то вряд ли они бы могли испытывать такие сильные чувства, как возмущение, сострадание, ярость, например, когда им сообщается о злодеяниях, совершенных врагами, о военных преступлениях и т. д.

Следующая дефиниция человека подчеркивает, что это такое живое существо, у которого инстинктивное поведение играет минимальную роль. Разумеется, в его поведении сохраняются остатки инстинктивной мотивации, прежде всего чувства физического и сексуального голода. Однако роль инстинктов усиливается и становится ведущей, когда возникает угроза выживанию индивида или рода. Но главные человеческие страсти – тщеславие, зависть, ревность, мстительность – обычно обусловлены социальными причинами. А то, что эти страсти бывают даже сильнее инстинкта самосохранения, – это факт, говорящий о многом. Ведь люди готовы жертвовать жизнью не только ради своей любви и признания, но из чувства тщеславия, ревности или ненависти.

Самой ужасной из всех человеческих страстей я считаю стремление более сильного использовать другого человека как средство достижения своих эгоистических целей. Это не что иное, как утонченная форма каннибализма. В обществе периода неолита еще не существовало такой формы эксплуатации. А современному человеку кажется почти невероятным, что в какой-то исторический период человечество вообще не знало эксплуатации. А ведь было такое время! В первобытных культурах земледельцы и охотники совсем не стремились создавать больше вещей, чем нужно было для поддержания жизни рода. Частная собственность не могла стать капиталом и не способствовала увеличению власти. Эта фаза мышления отражается в ветхозаветных легендах. Так, в пустыне дети Израиля питаются манной. Ее было очень много, и каждый мог есть сколько душе угодно, но не копить. Пища, которая в тот же день не съедалась, портилась и исчезала. И размышления о сохранении манной «на потом» не имели никакого смысла. Продукты более позднего времени – урожай, орудия труда – не исчезают и не портятся, как манна небесная, их можно накапливать, и тот, кто больше нако-

пит, становится более могущественным. И только когда излишки превысили уже некоторый предел, власть имущие утратили необходимость силой заставлять других людей работать на себя и довольствоваться минимальной частью произведенного продукта. После победы патриархального государства основной эксплуатируемой частью населения были рабы, рабочие и женщины.

Однако каннибальская предыстория человечества может закончиться лишь тогда, когда человек перестанет быть средством потребления для своего более сильного собрата. Только тогда может начаться собственно человеческая история. Поэтому необходимо отдавать себе отчет в том, как преступны наши каннибальские обычаи и нравы. Причем полного осознания еще недостаточно, пока не включается механизм раскаяния.

Раскаяние – это больше, чем сожаление. Раскаяние – это сильное аффективное чувство: раскаявшийся испытывает омерзение к себе самому и своим поступкам. Подлинное раскаяние и связанное с ним чувство стыда – это единственная форма человеческого опыта, которая может воспрепятствовать повторению уже раз совершенного преступления. Если этого нет, возникает впечатление, что преступления вовсе и не было. Где же найти примеры настоящего раскаяния? Раскаивались ли израильтяне в уничтожении более древних племен? А американцы в почти тотальном искоренении индейцев? Нет. Уже тысячи лет человек живет в такой социальной системе, где победителя не судят, ибо слово «власть» выступает синонимом слова «право». Поэтому каждому следует задуматься о преступлениях, совершенных нами и нашими предками. Надо осознать еще и то, что вина у всех разная, ибо одни совершали явные преступления при молчаливом попустительстве других. Но и те и другие нуждаются в том, чтобы покаяться открыто. Римско-католическая церковь дает индивиду такую возможность пробуждения совести во время исповеди. Но индивидуального раскаяния недостаточно, ибо оно не затрагивает преступлений, совершаемых группой, классом или нацией, а особенно – государством, которое вообще не подчиняется требованиям совести. До тех пор, пока мы не отважимся на «признание своей национальной вины», люди останутся в шорах стереотипного мышления: когда резко осуждаются преступления врагов при полной слепоте в оценке преступлений своего народа. И в самом деле, разве может отдельный человек всерьез начать жизнь по законам совести, если целые нации, претендующие на роль защитников морали, в своих действиях игнорируют нравственные заповеди? Нет. Если спит совесть нации, то неизбежным следствием этого будет молчание каждого отдельного гражданина, ибо совесть неделима, как сама истина.

Если человек хочет, чтобы его поступки были разумны, он не должен допустить разгула своих иррациональных страстей. Интеллект остается таковым даже тогда, когда ему отведена отрицательная роль. Разум дает знание о реальной действительности, как она есть, а не какой мы хотим ее видеть в интересах нашего дела, – и потому он оказывается действенным лишь настолько, насколько одерживает победу над иррациональными страстями, то есть настолько, насколько человек становится действительно человеком, и слепые страсти перестают быть главной движущей силой его поведения.

Здесь мы должны коснуться одного важного вопроса: а какие страсти необходимы для выживания человечества. Агрессия и разрушительность, конечно, играют определенную роль, они служат делу уничтожения одной группы ради выживания другой, но в отношении человечества в целом это выглядит несколько иначе. Если бы агрессия стала всеобщей, то она могла бы привести не только к гибели отдельных групп населения, но и к исчезновению всего человеческого рода. Раньше такие идеи считались чисто спекулятивными фантазиями. Сегодня вопрос о выживании человечества без преувеличения самый жгучий вопрос современности, ибо человек располагает такими средствами самоуничтожения, перед которыми любовь к жизни может оказаться бессильной. Сегодня можно сказать, что действующий во всех суверенных государствах и считающийся необходимым принцип «выживает сильнейший» может вести к полному самоуничтожению. В XIX веке Эмерсон сказал: «Вещи оседлали человека и гонят его вскачь». Сегодня можно сказать: «Вещи – это идолы, а их обожеств-

ление может в конце концов погубить самого человека». Всем известно широко распространенное суждение, что возможности формирования личности неограниченны, и на первый взгляд оно кажется убедительным. Изучение человеческого поведения на протяжении веков показывает, что нет практически такого дела, которое было бы не под силу человеку – даже самым обыкновенным людям, не говоря уже об особо одаренных. Но идея безграничных возможностей формирования нуждается в уточнении. Дело в том, что за любые действия, не способствующие развитию и совершенствованию личности, приходится расплачиваться. Каждый платит свою цену: эксплуататор – боится эксплуатируемого; убийца боится оказаться изолированным от общества; разрушитель страшится своей совести; для безрадостного потребителя есть лишь одна опасность: жить, но не чувствовать себя живым.

В утверждении о бесконечном многообразии вариантов и форм поведения таится и такая мысль, что здоровый с точки зрения физиологии индивид может быть уродом с точки зрения собственно человеческих качеств – и такой человек чувствует себя несчастным, безрадостным и в конечном счете становится злобным и разрушительным существом. Невзирая на возможные генетически обусловленные патологические обстоятельства, человек рождается психически здоровым. Нарушения происходят под влиянием других людей – тех, кто стремится к абсолютной власти, кто ненавидит жизнь, терпеть не может, когда кто-то радостно смеется. И если в дальнейшем ребенок превратится в урод, то такие негативисты не упустят возможности объявить дурное поведение ребенка причиной своей враждебности, в то время как на самом деле такое поведение – следствие отрицательной установки взрослого.

Как и почему у человека возникает желание искалечить другого? Ответ на этот вопрос также следует искать в том, что еще и поныне сохраняется проблема канибализма. С психически неполноценным легче справиться, чем с сильным и здоровым. Сильный может дать сдачи, а слабый – нет: он оказывается беспомощным перед злой волей властвующего. И чем сильнее группа управляющих психически калечит управляемых, тем проще их эксплуатировать, то есть использовать как средство для достижения поставленных целей.

Поскольку человек наделен разумом, он способен, критически анализируя свой опыт, понять, что способствует его развитию, а что препятствует. Он стремится к возможно более гармоническому разворачиванию всех своих физических и духовных сил с целью достижения состояния благоденствия. Противоположностью благоденствия служит подавленность или депрессия, как это показал Спиноза. Поэтому радость – это продукт разумности, а депрессия – следствие неверного образа жизни. И этот принцип очень четко просматривается в тексте Ветхого завета; ведь у израильтян считалось тяжелым грехом жить в изобилии, но без радости.

Основные ценности индустриального общества находятся в конфликте с благоденствием человека. В чем состоят эти ценности?

Первая ценность – овладение природой. А разве доиндустриальное общество не осваивает природу? Разумеется, осваивает, иначе человек давно бы умер с голоду. Однако способ освоения природы в индустриальном обществе отличается от аграрного общества. Особенно с той поры, как в освоение природы была принесена техника. Применение техники для производства вещей основано на использовании интеллектуального потенциала. Техника – это всего лишь дополнение к разуму, отцовский эрзац материнского лона. В Ветхом завете описывается, как Бог создал мир словом, в то время как в более старых вавилонских мифах о сотворении еще говорится, что мир рожден (в прямом смысле этого слова) и родительница его Великая Мать.

Второе место в системе ценностей индустриального общества занимает использование человека – силой, или подкупом, или, чаще всего, комбинацией того и другого.

Третья ценность состоит в том, что торговля должна быть прибыльной. В индустриальном обществе стремление к прибыли не столько выражение личной жажды наживы, сколько показатель экономически грамотного поведения. Здесь все производство идет не ради по-

ребления, хотя большинство товаров должно иметь определенную потребительскую стоимость (или покупательную), но производство развивается исключительно ради прибыли. Это означает, что результат моей экономической деятельности должен быть таков, чтобы я заработал больше, чем затратил на приобретение товара. Проблема прибыльности освещается порой совершенно неверно: например, когда стремление к прибыли рассматривается наряду с жадностью и включается в группу психологических черт личности. Это явное заблуждение. На самом деле встречаются такие случаи, но не они выступают определяющими в индустриальном обществе, где прибыль – это всего лишь мера успешности экономического поведения и тем самым мера профессиональной пригодности.

Четвертая классическая ценность индустриального общества – конкуренция. Опыт показывает, что усиливающаяся централизация и укрепление отдельных предприятий ведут к тому, что соперничество крупных концернов и фирм переходит в сотрудничество, а конкуренция остается скорее уделом отдельных мелких торговцев. Сегодня нашей экономической торговле в целом недостает эмоциональных отношений между продавцом и покупателем. Раньше существовала совершенно особая эмоциональная связь между торговцем и его клиентом. Торговец проявлял живой интерес к клиенту, и процесс купли-продажи означал больше, чем просто финансовую операцию. Торговец ощущал известное удовлетворение, когда продавал клиенту именно то, в чем тот нуждался и что соответствовало его вкусам. Сегодня такое отношение к клиенту – это скорее исключение, чем правило, такое встретишь разве что в маленьких старомодных лавчонках. А в современных дорогих универмагах улыбки персонала – это лишь внешняя оболочка равнодушия, в них нет ни грамма искренности, просто за эти улыбки они получают свое высокое жалованье.

Наконец, в-пятых, следует добавить, что в нашем веке значительно снизилась способность к сопереживанию. Да и способность страдать – тоже почти исчезла. Я не хочу сказать, разумеется, что люди нынче страдают меньше, чем прежде; но каждый живет в таком отчуждении, в таком разладе с самим собой, что не способен в полной мере даже осознать свои страдания. Люди воспринимают свои страдания как некую данность, как хронический больной, привыкший к своей боли, замечает ее лишь тогда, когда интенсивность ее превосходит обычную меру. Но не следует забывать, что страдание – это, пожалуй, единственный аффект, который свойствен всем людям, и даже, возможно, всем живым существам, обладающим способностью ощущать. Поэтому страдающий человек находит утешение в человеческой солидарности, когда узнает о всеобщем характере страдания.

Существует очень много людей, которые ни разу в жизни не испытали счастья. Но нет таких, кто бы ни разу не страдал. И как бы люди ни пытались вытеснить из сознания свои переживания, вряд ли удастся найти человека, который бы прожил жизнь без страданий. Поэтому сочувствие нераздельно связано с любовью к человеку. Где нет любви, там не может быть сопереживания. Противоположность сопереживанию – равнодушие, и равнодушие можно определить как патологическое состояние шизоидного характера. А то, что называют любовью к единственному отдельному человеку, нередко оказывается всего лишь зависимостью; кто любит, лишь одного-единственного человека, не любит никого.

(Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 380 – 387)

Вопросы к тексту:

1. На какие трудности указывает Э. Фромм в определении человека, его сущности?
2. Достаточно ли определять человека, по мнению Фромма, через его социальные роли?
3. Какие две группы страстей выделяет Фромм, как он их подразделяет?
4. Что (какую страсть) он считает самой «ужасной»?
5. Как он характеризует индустриальное общество с точки зрения ценностей? С чем Вы согласны, с чем – нет?

МАМАРДАШВИЛИ МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ



Мамардашвили Мераб Константинович (1930-1990) – грузинский и российский философ. Работал в редакциях журналов «Вопросы философии» и «Проблемы мира и социализма» (Прага), в Институте международного рабочего движения. В 1968-1974 гг. – заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии». В 1974 г. был уволен по идеологическим причинам. С 1980 – научный сотрудник Института философии АН Грузии (Тбилиси). Философская и публично-просветительская деятельность Мамардашвили сыграли важную роль в становлении независимой философской мысли в Советском Союзе. Большое духовное и образовательное значение имели курсы лекций по философии, прочитанные им в 1970-1980-х гг. в различных вузах страны, а также многочисленные интервью и беседы с ним, записанные и опубликованные в годы перестройки.

Сквозная тема философии Мамардашвили – феномен сознания и его значение для становления человека, культуры, познания. Сознание Мамардашвили рассматривал как космологическое явление, связанное с самими основаниями бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности. Мамардашвили рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления. Становление и самоосуществление человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию, и вместе с тем, вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собственных основаниях. Проблема человеческого бытия, с точки зрения Мамардашвили, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требует человеческих усилий по осуществлению «актов мировой вместиимости», относящихся к кантовским интеллигибиям и декартовскому *cogito ergo sum*.

* * *

Текст из: Мамардашвили М. К. «Философия и личность»

... Та общая связка, которая вместе выделяет в особую, взаимосвязанную проблему философию и личность, лежит в одном очень интересном обстоятельстве самой человеческой жизни, и в самом феномене, который мы интуитивно называем «человек», выделяя его в какой-то специфический облик, без каких-либо определений (я специально такие слова и употребляю), выступающий на фоне Вселенной, космоса, на фоне существ, которые составляют Вселенную. Что-то в нем есть и особенное, выделяющее его, и таинственное, очевидно. Во всяком случае, самые большие проблемы, перед которыми стоит человек – это те загадки, которые он сам-собой-себе-задан. То есть самой большой проблемой для человека является, конечно, – человек... Это связано не с тем, что человеческие глубины непознаваемы, что это тайна и мрак, а, очевидно, с тем, что человек есть такое существо, которое вообще существует, только задавая вопросы.

В философии уже давно есть традиция выделения особой категории вопросов, которые называются иногда символами, иногда просто вопросами, требуют особой, специальной техники их формулирования и обработки и которые – суть вопросы, не имеющие ответа в том смысле, что они и не требуют такого ответа, их смысл и функция состоят в том, чтобы быть заданными, т. е. философия показывала, что есть некоторое существо, факт конституирования и бытийствования которого проявляется вопросом. Ну, скажем, в экзистенциальной философии особенность человеческого существования была давно выявлена и определена так: в составе бытия человеческое существо есть такое существо, которое задает вопрос о своем бытии. И это отличает его от всех других. (...) В свое время Декарт на материале как понятия Я, так и понятия Бога показывал, что, собственно говоря, само это понятие не имеет предмета, а есть проявление действия в человеке какого-то существования. Отсюда и формулировка: «Я мыслю, следовательно, существую». То есть, нам не нужно искать такое Я, как эмпирический предмет наряду с другими предметами, как мы могли бы увидеть звезды наряду с

другими звездами или планетами, столы рядом со стульями, т. е. выполняли бы основные правила научной процедуры, состоящей в том, что для всякого, даже самого абстрактного понятия, должна существовать какая-то процедура, подставляющая под него какой-то объект, на который мы могли бы указать другими средствами, а именно – эмпирическими средствами наблюдения и опыта. Это так называемые предметные понятия. Но есть понятия, которые не имеют предмета и не для этого создаются. Это – символы. Таким Символом является, например, понятие Я. И когда в философии говорят о Я, или о личности Я, если угодно, то имеется в виду не наше эмпирическое, психологическое Я, которое существовало бы реально и натурально, а некая конструкция, являющаяся сама продуктом некоторого усилия, и существующая лишь благодаря поддерживающему усилию существа, думающего о Я, т.е. имеющего это понятие. То есть сам предмет создается актом мышления о нем, и вне этого акта не существует. В этом смысле он тогда является проявлением существования: Я мыслю, следовательно, существую. (...)

Какова особенность этих перечисленных мной символических понятий...? А то, что эти понятия указывают на некую фундаментальную особенность человеческого феномена, состоящую в том, что человек есть, очевидно, искусственное существо. Как в смысле необходимости создания им органов своей жизни, которая не вытекает ни из каких заданных биологических механизмов и не гарантируется никакими природными процессами в своем осуществлении, так и в смысле проблемности существования его в так называемой второй природе или созданной им среде из каких-то особых кентаврических объектов, которые имеют одновременно и свойства объектов, предметов природы, и в то же время природой не создаются, а создаются человеком. Человек создан этой средой, и дело в том, что существование его в этой среде – проблематично в том смысле, что эта среда не может существовать, воспроизводиться и продолжать свое существование сама собой. Она должна в каждый момент дополняться воспроизводством какого-то усилия со стороны человека. Без этого мир умирает.

То есть мы получили две вещи одновременно, мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, запрашивающее какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо незавершенное, ни на чем в природе не основанное. (...)

Человек должен установить определенными способами психологической проработки и развития предметы своих желаний. Они не заданы ему автоматически или машинообразно. (...)

И мысль моя состоит в том, что философия, с одной стороны, и личность – с другой, оба эти явления вытекают из искусственности и безосновности в природном смысле слова феномена человека. Философия – в каком-то смысле, орган ориентации человека вот в этом пустом и одновременно сложном пространстве, которое, чтобы существовать, требует от человека усилия. На языке философии такое усилие обычно называется трансцендированием. Трансцендированием опыта, существующих порядков, существующих психических механизмов и т. д. Вот некоторое указание на то, что в человеке, помимо того, что мы могли бы описать как натурально существующее, есть еще и некая действующая сила, толкающая его все время к выходу за эти пределы и трансцендированию. Трансцендирование к чему? А ни к чему; поскольку по смыслу символических понятий, которые я перед этим вводил, таких предметов нету. То есть: есть трансцендирование, но нет трансцендентного, трансцендентных предметов нет. Кант своей «Критикой чистого разума» на веки вечные установил этот факт, который существовал, конечно, до его установления, – что нет таких трансцендентных предметов, в том числе Бога. Есть символы, посредством которых мы обозначаем последствия действия какой-то силы в нас самих.

Поэтому самое содержательное определение свободы (а понятие свободы имеет прямое отношение к личности), – это определение свободы как чего-то такого в нас, что от нас не

зависит, что является трансцендированием в том смысле, что оно не имеет никогда никаких конкретных оснований, которые мы могли бы находить в какой-нибудь конкретной, окружающей индивида культуре.

Ну, скажем (я начну с простого), например, честность, добро и тому подобное отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве какие-нибудь причины должны быть для того, чтобы быть честным? Разве существуют какие-нибудь причины для того, чтобы быть добрым? И разве мы их ищем, когда интуитивно констатируем добрый или честный поступок? У них нет причин. В случае со злом, с нечестностью мы ищем и находим причины. То есть сами эти понятия нуждаются в указаниях на причины, которые всегда есть. Но какая может быть причина у честности? Да никакой. И эмпирически ее найти нельзя. А вот для нечестности, для зла есть всегда причины, в психологическом и социологическом объяснении они всегда фигурируют, мы всегда объясняем, почему человек поступил зло или трусливо. Но никогда не пытаемся, я не говорю, что мы не можем объяснить, почему человек поступает добро, я говорю, что мы даже не пытаемся это объяснить.

Я фактически хочу сказать, что у нас есть в нашем языке, в нашей психологической развитости совокупность навыков узнавания того, что мы называем личностным действием. Личностное действие – это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как принято в данном обществе, невыводимо и совершилось не потому, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать. Ведь что мы называем личностным деянием? Что выделяет личностно действующего человека или индивида? А вот то, что для его поведения нет никаких условных оснований. Оно безусловно. Я имею в виду условности, принятые в данной морали и праве, а как вы знаете, все системы морали по разбросу их географии, культур, времени и пространства весьма разнообразны, в данных правовых установлениях нет таких оснований. И мы интуитивно называем человека, который в каком-то смысле поступает не то чтобы вопреки всему, я не знаю, как эту мысль выразить, а «ни почему», «так» (...)

Личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности... Как раз, может быть, в той мере, в какой мы поступаем личностно, мы не индивидуальны, совсем не индивидуальны. И способность поступать индивидуально, но и не стандартно (естественно, здесь другое противопоставление понятий), есть способность оказаться в сфере личностных структур. То есть личностные действия трансцендируют – я уже употреблял этот термин – любые конкретные порядки. И поэтому, собственно, и распознается среди них как особое. Так вот, этот тип действий и поддерживает дырявое бытие, т. е. такое бытие, которое организовано так, чтобы воспроизводиться в качестве бытия, мира, космоса, если угодно, только при наличии со стороны человека усилия или, теперь уже по ходу разговора в обогащенном нами языке, при уровне трансцендирования как личностного деяния, или наличия личностной структуры. Человеческие установления вообще таковы: они не живут – умирают, без того, чтобы в каждый данный момент на достаточно большой человеческий материал не находилось людей, способных поступать личностно, т. е. способных на уровне собственной неотъемлемой жизненно-смертной потребности, риска и ответственности, понимания и т. д. воспроизводить это установление, например, моральный закон, юридический закон и т. д. А если нет этих, энного числа личностей или хотя бы одной личности, то эти установления не воспроизводятся, т. е. космос умирает (...)

... В итоге моя мысль состоит в том, что есть особый режим, в котором наша сознательная жизнь вообще существует и осуществляется. Установившийся режим, воспроизводство которого есть условие и содержание воспроизводства человеческого феномена. Так вот, и философия, как деятельность, т. е. как размышление, и личность как сложившаяся структура, имеют отношение к этому режиму, в каком сложилась наша сознательная жизнь, и в каком она только и может воспроизводиться. То есть они обе вытекают из особенностей этого режима. И в этом смысле, если я сказал, что личностное – это всегда трансцендирующее, то я

тем самым указал на то, что в личностном элементе, или в личностных структурах, содержится вообще тот резервуар развития, который есть в истории, который обеспечивает, в смысле человеческого материала, то, что человеческая эволюция не может зайти в какой-нибудь эволюционный тупик.

То есть когда я говорил трансцендирование, то, с одной стороны, имел в виду усилие. Но это – хрупкая вещь. А вот когда оно дано на личностных структурах – тогда уже есть какая-то гарантия, гарантия развития исторических и формообразующих сил в человеке, таких, которые способны участвовать в изменении всегда конкретных, частных и ограниченных, устоявшихся исторических, культурных, моральных, юридических порядков. Если бы не было резервуара выхождения за порядки, конкретные порядки человеческого бытия в каждый данный момент, то, очевидно, человеческое развитие давно бы прекратилось. Но наличие такого резервуара связано не только с нашим желанием жить и иметь историю, которая бы не кончилась, а оно связано вообще с характером тех структур, в рамках которых человек живет и свою сознательную жизнь осуществляет. Они с самого начала, как я говорил, основаны, я бы сказал, на искусственности человеческого феномена, т. е. неданности человеческого в биологическом, лишь потенциально человеческом существе. С самого начала история пошла по пути создания этих сильно организованных структур, которые своей работой воспроизводят на биологическом материале человеческие возможности (...).

Я хочу сказать, что человек есть какая-то совокупность фундаментальных человеческих требований к миру, каким он должен быть. Это неотделимо от феномена человека. А знание нам описывает мир как таковой. Философская деятельность внутри знания, пользуясь средствами знания – понятиями, состоит в том, чтобы выявлять каждый раз такой мир, в котором личность могла бы жить (или, выявив, не хотела бы жить – это одно и то же).

И философы в этом смысле (так называемые великие философы) есть люди, которые экзemplифицировали экспериментально способ бытия такого рода. Поэтому нас всегда интересуют записи. Они к тому же оставляли всевозможные записи – книги, тексты. И поэтому мы всегда к ним обращаемся, а в науке мы обращаемся часто просто к анонимно зафиксированной формуле. Нам не обязательно добираться до оригинала текста. А вот в философии существует эта интуитивно несомненная задача всегда обращаться к оригиналу. Мы ведь не будем просто выжимку из Платона в качестве знания воспроизводить, а нас интересуют диалоги Платона, облик Платона. И не психологический облик, а облик бытийный, где на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на собственном теле осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная форма жизни. И понятно из того, что я говорю, какое фундаментальное отношение философия имеет к личности или ко всему тому, что в принципе могло бы сконструироваться или чему мы могли бы научиться в качестве личностного действия. То есть сама конструкция возможного личностного действия включает в себя элементы философской процедуры. Причем философская процедура необязательно должна быть профессиональной, специальной. Но она будет философской. Иногда даже бывают такие философские эпохи, внутри которых самые богатые построения философских систем начинаются, когда накоплен достаточно большой материал реального философствования не профессионалами, академическими философами, а учеными, художниками, философствующими внутри своих собственных знаний, реально философствующими.

... Вообще, личность, как и человек, не есть предмет философии. Предметом философии является та задача, о которой я перед этим говорил. Философия выполняет эту задачу, строя определенного рода предельную ситуацию. Она вводит предельные объекты, в том числе Я, Бог и т. д., чтобы на этих объектах обсуждать определенные проблемы. Без введения предельных и экспериментальных (в том смысле, о котором я говорил) представлений не существует философской деятельности. Философия – это всегда мышление-на-пределах. Но оно не есть мышление о человеке или личности, хотя результатом философствования всегда является личность. Я не говорю, что личность является только результатом философствования.

ния, я говорю – в том числе. Но во всяком случае, результатом философствования всегда является личность, хотя и не в том смысле, что она предмет философствования. (...) Я бы сказал, что это как бы материал движения и средства, а в целом философия есть часть той протоплазмы, которой питаются и в которой воссоздаются человеческие феномены. То есть я говорил вам о трансцендировании, о пространстве, которое наполняется символами, высоко организованными структурами, например, предметами искусства, ритуалом, нормами и пр., и это – протоплазма человеческих явлений. Или, если угодно, божественная среда человеческих явлений, в том смысле, что это не есть натуральная среда. Она не дана. Ее не существует. И вот философия участвует в создании такой протоплазмы, вводя в нее некоторые представления, которые являются специфическим ее продуктом.

Значит, с одной стороны, философия как работа на пределах, а с другой – личность, которую мы интуитивно узнаем через личностный поступок, не вытекающий из конкретного, частного: частной системы морали, частной юридической системы. Тогда это личность. Но личность, она – как участие, жизнь в этой протоплазме как среде, о которой я говорил и которая натурально не существует. И личностным вопросом является прежде всего тот, который адресует к себе человек и который я выражу следующим образом: общество и история могут нас наказывать, но с тем, как нас наказало общество – скажем, нам дали пять лет тюрьмы, – с этим можно прожить, с этим можно жить. А вот о чем-то, что человек адресует самому себе иногда, бывает невозможно прожить. То есть это серьезнее, чем любая оценка, вытекающая из конкретных моральных, юридических установлений.

...Я хотел бы еще сказать, что мысль, которая вытекает из всего вышесказанного, резюмирует не проблему и философии, и личности, а истоки этих проблем: т. е. искусственность человеческого феномена, необходимость усилия и пр., могут позволить нам сделать вывод, что человечество в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантюру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удасться, а может и не удасться. Вот и все. Философия – поддержание и сохранение определенных традиций личностного бытия. Поэтому это всегда – диалог с философами прошлого так же, как память об отцах.

(Мамардашвили М. К. Философия и личность (Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 3 марта 1977 года) // Человек. – М., 1994. – № 5. – С. 5-19.)

Вопросы к тексту:

1. В чем, по мнению Мамардашвили, заключается тайна существования человека?
2. В чем состоит, по Мамардашвили, искусственность и бесосновность феномена человека?
3. Что такое «личностное действие» в понимании Мамардашвили?
4. Что такое «дырявое бытие», по Мамардашвили, и какое отношение оно имеет к феномену человека?
5. Какова роль философствования в жизни человека?

РОРТИ РИЧАРД



Рорти (Rorty) Ричард (р. в 1931) – американский философ, представитель постмодернизма. После 15 лет преподавания в Принстоне, с 1983 г. – профессор гуманитарных наук университета штата Виргиния (Шарлоттсвилль). Основные сочинения: «Философия и зеркало природы» (1979), «Значение прагматизма» (сборник очерков 1972-1980, опубликован в 1982), «Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность» (1989), «Философские сочинения» (Т. 1 «Объективность, релятивизм и истина», Т. 2 «Эссе по Хайдеггеру и другим» – 1991) и др.

Рорти выдвинул проект «деструкции» предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Мыслитель противопоставляет себя западному рационализму, придает особое значение стилю изложения, литературному аспекту философских размышлений. Стратегической задачей своих исследований считает преодоление существующего раскола культуры на естественно-научную и гуманитарную. Основанием этого не может быть авторитет объективного факта или некое трансцендентное знание. Таким основанием по Рорти служит только согласие собеседников. Отсюда и специфика рассмотрения человека и его бытия. Рорти отвергает наличие какой-либо человеческой сущности, которая остается вечной и неизменной, будучи определенной естественным или божественным порядком. По его мнению, способ, посредством которого люди описывают и идентифицируют самих себя, зависит только от них. Поэтому назначение человека не в отражении или познании какого-то скрытого порядка мира, а в непрерывном творчестве. Только творческая деятельность является по-настоящему человеческой. Человек должен жить своей человеческой жизнью прежде всего как художник и поэт, то есть деятельность эта глубоко символична. Реальная человеческая свобода в том, чтобы всегда иметь возможность заново описывать, по-другому рассказывать о мире, об обществе и самом себе. Рорти в то же время отвергает существующие технократические проекты, которые предполагают вторжение в человеческий генотип, его изменение для обретения человеком, например, бессмертия. Мыслитель называет такие проекты утопическими и бесполезными. Необходимо спасти старое определение человека как «говорящего животного», существование которого является главным образом языковым и описательным. Будучи неотъемлемой частью природы и подчиняясь ей, человек имеет возможность пересоздавать себя, рождаться второй раз, отказываясь от самоописаний, которым его учили, и изобретая новые. При этом пересоздание человеком самого себя должно всегда оставаться символическим. Творческие способности человека воплощает ирония, которая является сущностной характеристикой каждого индивида. Ирония и есть способность человека к переописыванию своего положения или всей жизни в целом. Она позволяет каждому обновлять исповедуемые ценности и свою идентичность, как бы заново воссоздавать самого себя. Благодаря иронии человек становится причиной самого себя. Потенциально такой способностью обладают все, но выражать могут лишь немногие. Творческое меньшинство – авангард человеческой расы. Ирония в обществе взаимодействует с солидарностью, которая является общей характеристикой культуры и общества в целом. Солидарность покоится на всеобщем уважении прав человека. Являясь свободным творчеством, ирония не только не зависит от солидарности, но может быть и разрушительной для нее, когда солидарность выступает как принуждение. Гармония между практикой иронии и практикой солидарности и есть суть человеческого бытия.

* * *

Текст из: Рорти Р. «Царь Соломон и простолюдin: проблема согласования конфликтных моральных интуиций»

Для того чтобы вести моральный образ жизни, как, впрочем, и для изготовления добротной вещи, нужно иметь немалое дарование и большое искусство. Вполне было бы достаточно одной доброй воли, чтобы стать моральным, если единственное условие для этого заключается в признании суда морали. Моральность праведной воли – обязательство поступать согласно каким-либо требованиям морали – может быть универсальной, и, воля как всеобщая способность, возможно присуща в равной мере всем, кого знаем, однако вряд ли эти атрибуты человеческого существования развиваются и выполняются каждым из нас в равной степени.

Поверхностная мораль праведной и благонамеренной воли вменяет общую обязанность поступать должным образом, исходя из должного основания. Отличная от нее более глубокая мораль содержит также активную установку на выработку морально значимых намерений и на осуществление их в подобающей деятельности. Вероятно, смысл моральной жизни

выходит за границы воли, преуспевшей в приговорах суда праведности, и подразумевает деятельность, адекватную осуществлению принципов морали (или, к примеру, воли Аллаха). В конце концов, наиболее доступный и простой способ выдержать суд праведности состоит в сведении намерений к минимуму. Истинный смысл морали выше желания малого, т. е. стремления ничего не жалеть. Человек с чистой волей и обостренным моральным чувством, но не способный исполнить свои решения и планы может быть обаятельной, даже трагической личностью, однако со временем его претензии на моральность окажутся пустыми.

Между тем необходима известная проницательность, чтобы понять смысл каждого долга и знать, чем руководствоваться в любой ситуации. Всеобщая обязанность поступать правильно, т. е. поступать должным образом исходя из должного основания, сама по себе ничего не говорит о способности индивида выполнить данную обязанность. Исполнительная мораль – доведение доброй воли до осуществления в конкретных намерениях и действиях – не может, как представлял Кант, гарантироваться особыми моральными способностями, без которых и раньше, в общем, обходились, действуя эффективно и правильно. Если мораль как исполнительна, так и законодательна, если она действенна так же, как и праведна, то различия в практической способности становятся морально значимыми.

I. Морально значимые способности

Мы можем обрисовать круг интеллектуальных и психологических черт, способностей и навыков в индивидуальном и социальном отношении 4.

1. Когнитивные и интеллектуальные способности

- проницательность, предотвращающая вред, удовлетворяющая потребности и приносящая благо;
- предвидение и «боковое» зрение, активная установка на сравнительное и систематическое мышление, распределяющая приоритеты согласно решениям на основе принципа рефлексивного равновесия.
- воображение и сообразительность, изобретательность, остроумие;
- детализированное и контекстуализированное чувство меры и приоритетов;
- открытость по отношению к новации и коррекции, которая вместе с тем надежна против искуса смятения перед отдаленными и просто воображаемыми возможностями;
- способность избирать и идти на сотрудничество .

2. Черты характера и исполнительности

- развитая понятливость;
- лояльная объективность, сознание собственных границ;
- энергия, настойчивость и способность конструктивно относиться к конфликту и поражению;
- деятельная способность поступать в согласии с суждением о наилучшем;
- чувство правомерности, способствующее видению и прояснению побудительных причин;
- чувство времени (культурно и контекстуально изменчивого), такта и экспрессивности
- нужно уметь видеть, когда надавить, а когда воздержаться, когда сблизиться, а когда отойти, когда слушать, а когда советовать;

3. Навыки

- ряд навыков, дающих возможность соответствующего исполнения достойных намерений. Многие из них приобретены и значительно варьируются в зависимости от общественных потребностей и индивидуальной ситуации.

Конечно, здесь мы отвлекаемся от вопроса, в какой мере перечисленные характеристики самодостаточны или взаимоисключают друг друга. Ни одна из них, взятая в отдельности,

не гарантирует, что индивид будет действовать соответствующим образом, но и обладание всеми ими вовсе не обязательно, для того чтобы подойти вплотную к деятельной морали. Они могут быть использованы хорошо или плохо, на благо или во вред. Ряд способностей и навыков вообще говоря не являются необходимыми. Их нормальное количество и состав определяются потребностями реализации наилучших намерений. Моральная компетенция не требует какой-то особой моральной теории, более того, моральной теории вообще, нет нужды и в том, чтобы моральные агенты принимали мораль как план для себя, с помощью которого обеспечивается безупречность, отслеживание и оценка мотивов и действий. Действительно, чрезмерно пристальное и постоянное внимание к собственным мотивам и ориентациям может помешать, причем существенно, первостепенному – сосредоточению на ближайших задачах. Конечно, надо уважать ближних и отвечать на их вопросы, критику, однако активные и устойчивые отношения привычки не требуют, более того, не предполагают эксплицитного оправдания. Несмотря на то, что мораль неразрывно связана с деятельностью в согласии с наилучшими или наиболее оправданными ориентациями, все же компетентный субъект морали не нуждается в артикуляции или защите принципов своей деятельности.

Неравенство морально значимых способностей задает этической теории проблемы, связанные со справедливостью наших ожиданий и опыта благодарения и порицания. Те, кто по воле случая, в силу своей конституции или развития, наделены исключительно высокими способностями, нередко обнаруживают себя в ситуации конфликта, выбора и проигрыша, сталкиваясь с людьми, которые обычно встречаются среди нас и не выходят за стандарт человеческих возможностей. Возьмем такой класс исключительно компетентных деятелей, который представлен Соломоном. Возможно, круг исключительных способностей Соломона по кантианским нормам и представляется морально нейтральным, все же назову их добродетелями.

Соломону не надо быть непременно царем, иметь особые обязанности, соответствующие его роли или должности. Достаточно того, чтобы он в определенной сфере по сравнению с другими коллегами был исключительно способным, внимательным и понятливым.

Наши ожидания, обращенные к соломонам сего мира, завышаются, как, следовательно, и соломонова ответственность, невзирая на то, что их деятельность относительно локализована. Хотя мы часто и благодарны Соломону за то, что он делает, улучшая нашу жизнь, но нередко и обвиняем его, если он не вмешивается ради нашей пользы. Когда мы благодарны, то не исключено, что мы думаем – он сделал больше, чем морально требовалось. Порицание означает, что мы думаем, будто он потерпел неудачу, выполняя морально требуемое.

Когда мы виним Соломона за неудачи, связанные с нами, он вправе заметить: «Я уже сделал большее, чем полагалось сделать». Или: «Это лучшее, что я мог сделать в данных обстоятельствах». Однако фраза: «Я ничего вам не должен» – требует уже расшифровки и разъяснения. Ответы подобного рода лишены точки в конце. Дальнейшее оправдание потребует в том случае, если Соломон не сделал для нас того, что мог бы сделать, несмотря на то что при этом не было имплицитного обещания или соглашения. Но даже если обязательство наилучшего результата ограничивается строгой оговоркой, даже если оно не является первоочередным, безусловным, мы склонны воспринимать его как непереносимое обязательство наряду с другими... Иногда соломоновы способности связывают его с конкретно-ролевыми обязательствами, угрожающими его моральной цельности. Требования, предъявляемые к его способностям, могут означать опасность для основных ценностей. Соломоновы жена и дети, например, страдают от его невнимания, важные решения его хозяйственной и домашней жизни переходят в ведение его помощников и доверенных. Пределы времени и лимит интенсивного внимания, конечно, случайное условие соломоновой миссии. Но подобные случайности и оказываются неизбежностью: мир, вероятно, должен быть совсем другим: чтобы такие границы и лишения не влияли даже на Соломона при всем его величии.

Наши ожидания и собственно соломоновы способности ставят проблему. Назовем ее проблемой Соломона, а заключается она в следующем: ожидается, более того, требуется ли

от Соломона большее, чем от обычного человека, если это «большее» связано с ценой страдания, непоправимых лишений и утрат в делах, важных для него. Безусловно, определение круга моральных обязательств обыкновенного человека также образует проблему. В конечном счете, и он обнаруживает себя в ситуации, в которой достижение значимого результата представляет угрозу для его дел, его собственной цельности или его морально оправданных интересов. Проблема обыкновенного человека такова: в каком случае мы правы, осуждая кого-то за отход от наилучшей альтернативы выбора? Соломона во всех случаях отличает от обычного человека то, что его обреченность на исключительные утраты каждый раз вытекает из его добродетелей, а не вызывается просто случайным стечением обстоятельств. Один из критериев, определяющих эти добродетели, заключается в том, что они обычно предполагают в качестве результата деятельности развитие или содействие ему. Одна из причин того, что Соломон добровольно принимает на себя трудности, связана с развитием его умения и талантов: у него есть неплохое основание полагать, что, пройдя через испытания, он станет более опытным и подготовленным. Тем не менее кажется проблематичным, что Соломон, выходя за пределы уязвимости и страданий простолюдина, должен претерпевать значительные потери в силу добродетельности своих добродетелей.

Наши интуиции, относящиеся к проблеме Соломона, конфликтуют. С одной стороны, кантианское сознание, формирующее наши моральные интуиции, утверждает, что мораль содержит равные требования, предъявляемые каждому индивиду в равной степени. Никакие особые обстоятельства – слабая физическая конституция или социальные лишения, которые определяют и, возможно, деформируют структуру мотивации, словом, ограничения различного рода – не освобождают кого-либо от принципов морали. Хотя моральная вина может смягчиться, а неудачи их реализации иногда прощаются. Более конструктивная формулировка значения этой интуиции заключается в том, что рациональные индивиды независимо от своих способностей или их отсутствия в равной мере наделены моральной волей и не только могут утверждать, что такое хорошо, но и желать этого, сообразно поступая, несмотря на ограниченность своих возможностей. Кант, конечно, не предполагает, что мораль означает требование одних и тех же поступков (или одних и тех же намерений) от различных людей. Не утверждает он также, что равенство рациональных индивидов подразумевает и равенство их естественных дарований. Но у каждого человека есть моральное обязательство развивать и культивировать свои способности и таланты. Общее различие между абсолютным и неабсолютным долгом не определяет, какие способности должен развивать Соломон. Поскольку долг развивать дарования вытекает непосредственно из категорического императива, ясно, что это – абсолютный долг, но если решение относительно развития дарований отдано на усмотрение индивиду, то долг развивать какое-либо конкретное дарование выступает неабсолютным. В этом пункте проблема Соломона формулируется следующим образом: может ли мораль требовать от Соломона развития тех дарований, которые наиболее благотворны для морального развития его ближних, несмотря на то что он, поступая так, обрекает себя, по всей вероятности, на исключительные жертвы? Или может ли моральное требование, обязывающее культивировать дарования на благо человечества, выполняться человеком, не подвергая его известному риску? Если моральный успех безразличен к моральному обязательству и слабые дарования никого не извиняют, тогда выдающиеся способности Соломона не должны обрекать его на чрезмерные утраты.

Но имеются также интуиции, противоположные по значению. Если выигравший в естественной лотерее имеет выгоду от своей удачи, то тогда плата за это справедлива. Если мы разделяем общие цели и обязаны способствовать добру в силу наших возможностей, то ничего несправедливого нет в том, что соломоновы исключительные способности налагают на него высокие обязательства. Если Соломон способен на действие, существенное для общего блага, то тогда не будет несправедливым требовать от него большего, чем от обыкновенного человека, даже в том случае, когда это связано со значительными личными жертвами.

Проблема Соломона может быть сформулирована как проблема примирения трех основных интуиции, представленных в рамках различных этических теорий .

1. Утилитарная интуиция: мы обязаны содействовать общему благу сообразно нашим возможностям.

2. Эгалитарная кантианская интуиция: принципы, определяющие моральные обязательства, безусловны и необходимы – мы все связаны друг с другом в равном отношении и связаны с этими принципами в равной степени.

3. Аристотелевское признание дифференциации по моральной способности: морально значимые способности, дарования и умения распределены не равным образом и обязывают поступать во благо с полной силой.

Вопреки отсутствию очевидного способа примирения этих утверждений или выделения здесь морального приоритета, мы противимся отказу от какого-либо из них.

(Рорти Р. Царь Соломон и простолудин: проблема согласования конфликтных моральных интуиций // Вопросы философии. – 1994. – № 6.)

Вопросы к тексту:

1. Почему Р. Рорти не устраивает кантианская теория морали?
2. Что Р. Рорти понимает под морально значимыми способностями у человека?
3. В чем трагедия существования «соломонов» этого мира?

Учебное текстовое электронное издание

Под ред. В.А. Жилиной

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА
В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Хрестоматия

1,32 Мб

1 электрон. опт. диск

г. Магнитогорск, 2017 год

ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова»

Адрес: 455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск,
пр. Ленина 38

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова»

Кафедра философии

Центр электронных образовательных ресурсов и
дистанционных образовательных технологий

e-mail: ceor_dot@mail.ru