

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

Перевод с испанского

Составление, предисловие и общая редакция А.М. Руткевич



ИЗДАТЕЛЬСТВО Москва 1997

==1

Ортега-и-Гассет Х.

070 Избранные труды: Пер. с исп./ Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. — М.: Издательство «Весь Мир» 1997.—704с.

Книга представляет собой сборник работ крупнейшего испанского философа XX в. Х. Ортеги-и-Гассета. Философские идеи Ортеги, находящиеся на стыке философии жизни, феноменологии и экзистенциализма, выходят за пределы собственно испанских условий, политических воззрений или личных мотивов мыслителя и имеют универсальный характер. Они оказали и продолжают оказывать влияние на многих современных философов Запада.

В сборник"включены наиболее значительные произведения Ортеги: социально-философские трактаты «Восстание масс», «Человек и люди», работы по методологии исторических исследований «Идеи и верования», «История как система», исследования по истории науки («Вокруг Галилея»), по философии техники («Размышления о технике»).

Книга рассчитана как на специалистов, так и на всех, кто интересуется творчеством этого философа.

Перевод:

«Восстание масс» — *А.М. Гелескул*

«Размышления о технике» — *А.Б. Матвеев*

«Вокруг Галилея», гл. I, vII — XII — *СЛ. Воробьев,*

гл. II — VI — *А.Б. Матвеев*"}

«Идеи и верования» — *Е.Я. Гараджа*

«История как система» — *Л.Е. Яковлева*

«Человек и люди» — *А.Б. Матвеев*

Редактор *НЛ. Шестерична*

*Данное издание выпущено при поддержке издательства
Центрально-Европейского университета (CEU Press)
и Института «Открытое общество»*

О

без объявл.

0301010000—OS8

8A7(03)-97

ISBN 5-7777-0016-0

> Перевод на русский язык, составление, предисловие — Издательство «Весь Мир», 1997

Содержание

[text.htm - glava01](#)

Предисловие. 3

/

[text.htm - glava02](#)

ВОССТАНИЕ МАСС 43

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ..

43

[text.htm - glava03](#)

I. Феномен стадности. 43

[text.htm - glava04](#)

II. Исторический подъем . 48

[text.htm - glava05](#)

III. Высота времени . 54

[text.htm - glava06](#)

IV. Рост жизни .' 60

[text.htm - glava07](#)

V. Статистическая справка. 66

[text.htm - glava08](#)

VI. Введение в анатомию массового человека .70

[text.htm - glava09](#)

VII. Жизнь высокая и низменная, или рвение и рутина . 75

[text.htm - glava10](#)

**VIII. Почему массы вторгаются всюду, во все и всегда не иначе как насильем ,,,- ,
:.. 79**

[text.htm - glava11](#)

IX. Одичание и техника. 85

[text.htm - glava12](#)

X. Одичание и история.. 92

[text.htm - glava13](#)

XI. Век самодовольных недорослей . 98

[text.htm - glava14](#)

XII. Варварство «специализма».. 105

[text.htm - glava15](#)

XIII. Государство как высшая угроза 110

[text.htm - glava16](#)

XIV. Кто правит миром? . 116

[text.htm - glava17](#)

XV. Переходя к сути дела.— . . . 161

[text.htm - glava18](#)

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТЕХНИКЕ 164

[text.htm - glava19](#)

I. Первый подход к теме 164

699

[text.htm - glava20](#)

II. Состояние и благосостояние. «Потребность» в опьянении. Ненужное как необходимое. Относительный характер техники . 172

[text.htm - glava21](#)

III. Усилие ради сбережения усилий. Проблема сбереженного усилия. Изобретенная жизнь 179

[text.htm - glava22](#)

IV. К первоосновам . 184

[text.htm - glava23](#)

V. Жизнь как созидание. Техника и желания 190

[text.htm - glava24](#)

VI. Сверхъестественная судьба человека. «Программы бытия», управлявшие людьми. Происхождение тибетского государства.. 196

[text.htm - glava25](#)

VII. Тип «джентльмена». Его технические характеристики. Джентльмен и идадьго 202

[text.htm - glava26](#)

VIII. Вещи и их «бытие». Правещь. Человек, животное и орудия. Эволюция техники. 207

[text.htm - glava27](#)

IX. Стадии техники . 212

[text.htm - glava28](#)

X. Техника как ремесло. Техника человека-техника. 217

[text.htm - glava29](#)

XI. Современное отношение между человеком и техникой. Человек-техник древности 222

[text.htm - glava30](#)

XII. Современный техницизм. Часы Карла V. Наука и цех. Нынешнее чудо.. 227

[text.htm - glava31](#)

ВОКРУГ ГАЛИЛЕЯ (схема кризисов) . 233

[text.htm - glava32](#)

***Лекция первая.* Галилеизм истории 233**

[text.htm - glava33](#)

***Лекция вторая.* Структура жизни — субстанция истории. 243**

[text.htm - glava34](#)

***Лекция третья.* Идея поколения 251**

[text.htm - glava35](#)

***Лекция Четвертая.* Метод поколений в истории 267**

[text.htm - glava36](#)

***Лекция пятая.* Еще раз об идее поколения 281**

[text.htm - glava37](#)

***Лекция шестая.* Перемена и кризис.. 295**

[text.htm - glava38](#)

Лекция седьмая. Истина как согласие человека с самим собой.л . 307

[text.htm - glava39](#)

Лекция восьмая. Переход от христианства к рационализму .. 322

[text.htm - glava40](#)

Лекция девятая. Экстремизм как форма жизни 338

[text.htm - glava41](#)

Лекция десятая. Этапы развития христианской мысли . 356

[text.htm - glava42](#)

Лекция одиннадцатая. Человек в XV веке . 370

[text.htm - glava43](#)

Лекция двенадцатая. Возрождение и возвращение 388

[text.htm - glava44](#)

ИДЕИ И ВЕРОВАНИЯ . 404

[text.htm - glava45](#)

Глава первая. Веровать и мыслить. 404

[text.htm - glava46](#)

Глава вторая. Внутренние миры 419

700

[text.htm - glava47](#)

ИСТОРИЯ КАК СИСТЕМА . 437

[text.htm - glava48](#)

ЧЕЛОВЕК И ЛЮДИ .,- 480

[text.htm - glava49](#)

I. Самоуглубление и самоотчуждение.:...:..... 480

[text.htm - glava50](#)

II. Личная жизнь..... 501

[text.htm - glava51](#)

III. Структура «нашего» мира. · · · 516

[text.htm - glava52](#)

IV. Явление «Другого».-..... 528

[text.htm - glava53](#)

V. Межличностная жизнь. «Мы» — «Ты» — «Я» .. 545

[text.htm - glava54](#)

VI. «Другие» и «Я» — развитие темы. Краткое размышление о «ней» 560

[text.htm - glava55](#)

**VII. Угроза, которая таится в «Другом», и неожиданность, скрытая в моем «Я»
582**

[text.htm - glava56](#)

VIII. Внезапное появление людей ·.: ·:..... 609

[text.htm - glava57](#)

IX. Размышление о приветствии.···.·614

[text.htm - glava58](#)

**X. Размышление о приветствии. Человек — этимологическое животное. Что такое
обычай? 628**

[text.htm - glava59](#)

XI. Высказывания людей: язык. Введение в новую лингвистику 654

[text.htm - glava60](#)

**XII. Высказывания людей. «Общественное мнение», социальные требования,
гражданская власть 686**

Предисловие

Дистанция, отделяющая нас от 20—30-х годов, не настолько велика, чтобы они стали предметом чисто исторического интереса. Достаточно сравнить наше восприятие этих лет с тем, как видится первое десятилетие XX века; наша современность начинается вместе с завершением столетия, протянувшегося с 1815 по 1914 год. Наступил период кризиса, мировых войн, революций и контрреволюций, тоталитарных идеологий и режимов, распада колониальных империй. На 20-е годы приходится резкая смена научных, эстетических, политических и богословских идей, мироощущения миллионов. В это время были выдвинуты и господствующие донныне философские теории. Наряду с другими свидетелями исторической мутации, писавшими о «новом средневековье», «закате Европы» и т. п., свой диагноз кризиса европейской цивилизации предложил и Х. Ортега-и-Гассет, крупнейший испанский философ XX века. В предлагаемый читателю том вошли именно те его работы, где в центре внимания находятся проблемы философии истории, социальной философии. Они имеют универсальный характер, выходят за пределы собственно испанских исторических условий, политических воззрений или личных мотивов философа. Однако для понимания некоторых особенностей учения и эволюции воззрений Х. Ортеги-и-Гассета необходимо обратиться к его биографии, к обстоятельствам места и времени.

Хосе Ортега-и-Гассет родился в Мадриде 9 мая 1883 года. Его семья принадлежала к культурной буржуазии вре-

==3

мен Реставрации, правления короля Альфонса XII. Отец, Хосе Ортега Мунилья, был публицистом, писателем, вел литературный раздел в газете «Импарсиаль». Мать, Долорес Гассет Чинчиля, была дочерью основателя и владельца этой либеральной газеты, в прошлом дипломата. Если учесть, что дяди, братья, а потом и сыновья Ортеги принимали активное участие в политической и культурной жизни страны, то неудивительно, что в Испанском энциклопедическом словаре представлена дюжина его родственников. В Испании традиционно первая фамилия достается от отца, вторая — от матери. Так, сыновья философа носили фамилию Ортега Спотторно (девичья фамилия жены — Спотторно). В фамилию Ортега-и-Гассет «и» было вставлено для благозвучия. Сокращенно, только по первой фамилии, философа сначала стали называть в узком кругу друзей, а потом, уже в 40-е годы, он сам настаивал, чтобы его звали просто Ортегой.

Рождение в семье, где вопросы литературы, журналистики, политики обсуждались повседневно, а о добывании куска хлеба заботиться не приходилось, конечно, сыграло свою роль в формировании воззрений будущего философа. Сам он говаривал, что родился под печатным станком, а общение с родственниками — депутатами, министрами — подготавливало естественное включение в мир политики. Хотя к религии родители Ортеги были достаточно равнодушны, учиться его отдали вместе с братом в иезуитский коллеж в возрасте 8 лет (в Мирафлорес-дель-Пало, под Малагой). Чувства благодарности к учившим его шесть лет отцам-иезуитам Ортега не испытывал. Впоследствии он обращался к своим современникам — «к тем, кто не имел учителей, к тем, кто имеет смелость признать, что ничему не научился по-испански: ни искусству, ни уму, ни добродетели». По воспоминаниям Ортеги, невежество соединялось в коллеже с насмешкой над

лучшими умами человечества, мораль заменял «набор правил или глупейших упражнений, предрассудков», искусство вообще игнорировалось. Во времена Декарта и даже Вольтера иезуитские коллежи славились еще своими педагогами, но к концу XIX века, да еще в Испании, они не могли уже дать и христианского воспитания — ранняя утрата христианской веры в старших классах коллежа произошла без всяких внутренних конфликтов — она, по словам Ортеги, «испарилась».

Не многим отличалось от среднего и высшее образование. В 15 лет Ортега поступает в университет, год учится

==4

на отделении права, философии и литературы в иезуитском университете в Бильбао, затем три года в Мадриде. Сносно учили только древним языкам. Ортега писал впоследствии о «торжественных людях, повторяющих мертвые слова, дабы распространить среди новых поколений собственную несостоятельность» (II, 16¹). Недостатки школьного и университетского образования восполнялись самостоятельным чтением: в домашней библиотеке наряду с испанской классикой было множество книг на французском языке: он читает Гюго, Тэна, Сент-Бёва, Шатобриана, Стендаля, Константа, Мериме, Ренана, Барреса, Флобера, Золя, Мопассана, лучших французских поэтов и философов. По собственному признанию Ортеги, он «с детства был пропитан французской культурой». Наибольшее влияние на него оказали работы французских историков — Мишле, Тьерри, Токвиля и особенно Ренана (не столько содержание книг последнего, сколько стиль, склонность к соединению метафизики с литературой, к риторике). Конечно, в круг чтения входили греко-латинские классики, а из немцев Ортега еще в юности прекрасно знал Гёте, Гейне, Шопенгауэра и Ницше, о философии которого он вел нескончаемые споры с приятелем, Рамиро де Маэсту (в дальнейшем этот талантливый публицист станет виднейшим идеологом испанского традиционализма и будет расстрелян республиканцами в 1936 году). С английской литературой и философией Ортега познакомится много позже; она не сыграет сколько-нибудь значительной роли в развитии его идей.

При всей любви Ортеги к блестящей французской литературе и к живописи импрессионистов к французской философии у него очень быстро выработался «иммунитет»: «Мы воспитывались в этой среде французского декадентства, а потому существовал риск принять в качестве самоочевидных ценностей, как нормальную культуру, то, что было, скорее, пороком, аномалией и слабостью» (I, 551). Интонации здесь ницшеанские; не без влияния Ницше к явлениям культуры применяются физиологические и медицинские понятия. Впрочем, интерес к немецкой философии не ограничивался вошедшим в моду по всей Европе ницшеанством. Защитив в 1904 г. докторскую диссертацию «Ужа-

¹ Здесь и далее ссылки на произведения Ортеги даются по полному собранию сочинений (Ortega y Gasset José. Obras completas. Madrid, t. I—XI) с указанием тома и страницы.

==5

сы тысячного года. Критика одной легенды», Ортега отправляется в 1905 г. в Германию.

В Испании уже был опыт «импорта» немецкой философии — в середине прошлого века в Германии побывал ф. Сане дель Рио и привез оттуда философию К. Х. Ф. Краузе, ученика Фихте и Шеллинга. Это учение — персоналистская доктрина с оттенком мистицизма — получило широкое распространение в Испании. Ортега скептически относился к последователям «крауизма», говоря, что они «люди хорошие, только плохие музыканты»; педагогическая деятельность крауистов заслуживала уважения, но их философия не отличалась ни малейшей оригинальностью. Следует иметь в виду условия, в которых начиналась самостоятельная деятельность Ортеги, — тогда станет понятно, почему он отправился за знаниями именно в Германию, почему так остро стоял для него вопрос об Испании и Европе.

Споры о национальной самобытности известны всем европейским странам, однако лишь в немногих из них «Европа» оказывалась проблемой, а иногда — и какой-то враждебной силой. В Испании, принадлежавшей европейской цивилизации со времен Рима («наш Сенека», как доньше говорят испанцы), стране католической, давшей миру блестящих литераторов и художников в эпоху Возрождения и барокко, споры между «европеизирующими» и «испанизирующими» велись не менее ожесточенно, чем между нашими западниками и славянофилами («европеистами» и «славянистами», как писал Гоголь). Несмотря на очевидный экономический и культурный упадок испанской монархии, начавшийся в XVII веке, испанец — вплоть до начала XIX в. — не отделял себя от Европы. Контрреформация и инквизиция были общеевропейскими явлениями, хотя и обрели ряд особенностей за Пиренеями. После Французской революции, народной войны против Наполеона, ситуация изменилась. В «Истории французской революции» Минье приводится любопытный катехизис, где наряду с утверждениями о дьявольской природе Бонапарта прямо говорится, что все французы уже не христиане, что их нужно убивать как собак, за что истинному католику уготовано райское блаженство. Между Испанией и другими странами Европы все возрастал разрыв, который стал очевидным в начале XIX века. Промышленность, которая еще как-то сводила концы с концами в XVIII веке, зачахла; освобождение почти всех колоний в Латинской Америке на

==6

несло удар по сохранявшимся амбициям на роль мировой державы. Полвека — с 30-х годов по 1875 г. — страну потрясли и разорили гражданские войны, но они так и не привели к победе буржуазных отношений. Хотя режим Реставрации и провозглашался как парламентский, в деревне господствовали полуфеодальные отношения, промышленность же развивалась крайне медленно, причем не в Кастилии, а в Каталонии и в Стране Басков, что обостряло национальные проблемы. О полном упадке науки и культуры писали не только иностранцы (любопытный обзор был помещен, например, в «Европейце» Киреевского) или свои «европеисты»^ Традиционалистски ориентированный мыслитель, враг всякой гетеродоксии, М. Менендес Пелайо писал об испанских университетах середины века: «Никто не считал себя обязанным хоть чему-то учить или чему-нибудь учиться. Обучение было чистейшим фарсом, молчаливым соглашением между учителями и учениками, основанным на обоюдном невежестве, пренебрежении к знанию и чуть ли не преступной лени... Не нужно думать, будто университеты оставались *прибежищами старого обскурантизма* — на деле они были прибежищами лишь варварства и вялости ума»¹. Учителя Ортеги получили образование в описываемое Менендесом Пелайо время, в условиях бесконечных

гражданских войн и упадка. Не имелось даже приличных библиотек — в Германию Ортега поехал и для того, чтобы просто иметь возможность прочесть немецких философов.

Однако интеллектуальная ситуация начала века радикально отличалась от предшествующей. Поражение в войне с США в 1898 г., утрата последних крупных заморских колоний продемонстрировали индустриально-техническую отсталость страны; критику всех социальных институтов уже нельзя было умерять ссылками на национальные традиции или былое величие. Вероятно, каждое поколение содержит в себе примерно равное число талантливых и бездарных от природы людей — выявлению талантов способствуют исторические обстоятельства, заставляющие действовать, думать, писать книги. «Поколение 98-го года» — удивительное явление: к нему принадлежат те испанские писатели, публицисты, поэты, которые вместе со своими младшими современниками («поколение 27-го года») создали

!Menendes Pelayo M. Historia de Hétérodoxes, t. II. Madrid, 1965, p. 868.

==7

великолепную литературу в период с 1898 по 1936 год. Политические взгляды представителей «поколения 98-го года» неоднородны, и одной из разграничительных линий была здесь «проблема Испании».

К концу XIX века уже сложились «две Испании», которые столкнутся друг с другом в гражданской войне 1936—1939 годов. Одна из них — Испания, верная религиозным традициям, другая — либеральная, просветительская, затем социалистическая Испания. Как и у нас, многие «европеисты» проявляли поразительную слепоту к особенностям национальной истории и думали, что можно скопировать, «пересадить» индустрию, науку, парламентаризм на совершенно к тому не подготовленную почву; а отстаивающие «испанскую сущность» («испанскость» — *HispaniilaJ*) часто представляли как охранители отживших свой срок обычаев и социальных институтов, которые вступали в противоречие с общественным развитием и служили интересам небольших групп правящего класса. Позиции многих полемистов начала века менялись: Унамуно от яростных обличений испанской отсталости перешел к атакам на Ренессанс, Реформу и Революцию; вышеупомянутый Рамиро де Маэсту после десятка лет приверженности нищезанству и анархо-синдикализму испытывает душевный кризис и становится воинственным традиционалистом. Таких резких перемен не наблюдалось у Ортеги — он всегда был «европеистом», хотя менялись и его политические воззрения.

Скажем, в начале своей деятельности Ортега симпатизировал социализму, видел в нем общественную силу, способную провести необходимые реформы. В социализме II Интернационала Ортегу привлекали стремление к социальной справедливости, почтительное отношение к науке, достаточно высокая культура вождей рабочего движения — в Пабло Иглесиасе он находил образец гражданских добродетелей, единственного национального лидера, ведущего борьбу не за власть как таковую, а во имя высоких общественных идеалов. Марксизм Ортега, впрочем, не принимал, полагая, что догматическое учение о классовой борьбе мешает национальной консолидации. Он был хорошо знаком с трудами Лассалья и Бернштейна, но главным источником для него оставался «этический социализм» неокантианцев. Стоило социалистам устроить несколько общенациональных забастовок, как оценки Ортеги изменились. В общем, представления о социализме у Ортеги были

довольно умозрительными: в Испании рабочее движение не могло в те годы развиваться по пути реформизма — этому препятствовали не только догматы марксизма, но и правящие классы, готовые скорее установить военную диктатуру, чем поступиться хотя бы малой частью своих привилегий. С 1917 года, когда против забастовщиков применяются войска, начинается движение к гражданской войне. Либеральный реформизм, которого Ортега придерживался в своей политической деятельности, оказался слабее разрывавших страну центробежных сил.

Итак, Ортега отправился в Германию в 1905 г., пробыл один семестр в Лейпциге, где занимался физиологией и психологией, штудировал три кантовские «Критики». Затем он ненадолго вернулся в Испанию, чтобы выхлопотать государственную стипендию для более длительного пребывания в Германии. В 1906—1907 годах он в течение одного семестра занимался в Берлине и около года — в Марбурге. В Берлине Ортега в основном работал в библиотеке, восполняя пробелы в познаниях, по 10—12 часов в сутки. Впоследствии, открыв для себя в конце 20-х годов труды В. Дильтея, он сожалел, что пропустил последние лекционные курсы и книги этого мыслителя, высказывавшего созвучные Ортеге идеи. Но в то время он находился под определяющим влиянием неокантианства.

В начале века Марбург оказался местом паломничества европейской молодежи, желающей получить настоящее философское образование. Философия вообще передается не только посредством чтения книг, но и от личности учителя к личности ученика, как форма жизни, способ существования. Там, где эта жизненная связь разрывается, нелегко потом вернуться к настоящей философии¹. Учеба в Марбурге у Когена и Наторпа была для Ортеги такой «инициацией», вступлением в мир философии.

Философии здесь отдавали не только дни в универси-

¹ Нам это хорошо известно по собственной истории последних 70 лет — с 1922 года оригинальная философия в России не существует. Нечто подобное произошло в Испании после гражданской войны, когда всякая свободная философская мысль была под запретом, а большая часть самобытных философов оказалась в эмиграции. Конечно, судьбу Ортеги не сравнить с участью Флоренского или Шпета — испанскому философу было дозволено жить и даже преподавать частным образом, его книги издавались и были доступны для широкого читателя. Философская традиция была как бы заморожена, лишена питательной почвы, но не истреблена.

тетских аудиториях и вечера в библиотеке, но и часы отдыха — ночи, когда вместе с Н. Гартманом и Х. Хаймсетом Ортега обсуждал творения Парменида, Лейбница, Канта. Роль Марбурга в российской духовной истории тоже известна: тепло вспоминал о Марбурге Ф. Степун, основавший после учебы здесь журнал «Логос»; в Марбург собирался, но не доехал в 1914 году А. Ф. Лосев; собеседник Ортеги в марбургских ночных диспутах Н. Гартман был выходцем из Риги, выпускником Петербургского университета.

Прекрасные строки об этом городе, выпестовавшем многие выдающиеся умы, оставил Борис Пастернак: Тут жил Мартин Лютер. Там — братья Гримм.

Когтистые крыши. Деревья. Надгробья.

И все это помнит и тянется к ним.

Все — живо. И все это тоже — подобья.

«Марбург»

Неокантианство было прекрасной школой, дисциплиной для ума. В дальнейшем Ортега трезво оценивал и ограниченность подхода своих учителей: философия исчерпывалась теорией познания, узким оставался взгляд на историю философии — помимо Канта, в цене были Декарт, Лейбниц, Платон, но и они читались сквозь тексты Канта. В «Прологе для немцев» Ортега писал о Наторпе, что тот лет на 12—14 посадил Платона на хлеб и воду, подверг мучительнейшим истязаниям, чтобы Платон в итоге признался, что говорил он в точности то же самое, что и Наторп. Сохранились и анекдоты: Коген, работая над своей «Эстетикой», по совету Ортеги взялся читать «Дон Кихота». Вскоре при встрече с Ортегой он воскликнул: «Но послушайте, этот Санчо использует то же самое слово, которое Фихте положил в основу всей своей философии». Действительно, Л. Тик перевел испанское *hazana* (подвиг, геройство) как фихтеанское *Tathandlung*. При всей узости неокантианской доктрины Коген и Наторп были подлинными философами. Вернувшись в Испанию, Ортега начал проповедовать идеи «марбургской школы», постепенно создавая и собственное учение, и свою школу.

С 1908 года Ортега преподает философию, в 1910 году он получает кафедру метафизики в Мадридском университете, где и читает курсы лекций вплоть до 1936 года. Число учеников и последователей быстро растет: к началу 30-х годов образуется «мадридская школа», просуществовавшая несколько десятилетий и сыгравшая огромную роль

[К оглавлению](#)

==10

в развитии философской мысли в Испании и в странах Латинской Америки (куда эмигрировали после поражения Республики многие ученики Ортеги). Когда Ортега начинал свою деятельность, философии в испанских университетах попросту не существовало. В этих условиях ему было не до «технических» сложностей: он занимался просветительством, пропагандой философии и в небольших университетских аудиториях, и в огромном здании театра (здесь он прочитал при огромном стечении публики курс «Что такое философия?»). Ортега называл себя «профессором философии *in partibus infidelium*»: своей задачей он считал обратить этих «язычников» в философию — этому служили и газетные статьи, и организация переводов, издательская деятельность. Им были основаны донныне существующие журнал и издательство «Ревиста де оксиденте», где в 20—30-х годах и стали публиковаться лучшие произведения зарубежных философов и ученых. К переводческой деятельности привлекались видные испанские философы и писатели (скажем, «Формы жизни» Э. Шпрангера перевел такой писатель, как Гомес де ла Серна). Более половины большого тома собрания сочинений Ортеги составляют вступления и предисловия к этим изданиям: к историкофилософским трудам форлендера и Брейе, к сочинениям Brentano, Гербарта, Фрейда, Риккерта, Хейзинги, к книгам по математике, физике, биологии и даже к работе по истории охоты. Причем эти предисловия писались как настоящие эссе: например, вступительная статья к «Истории философии» Брейе представляет собой, по существу, небольшую

книгу, в которой излагается собственное понимание предмета, задач и методов истории философии.

Именно эта благородная просветительская деятельность и является причиной многочисленных затруднений при анализе собственной концепции Ортеги. Не всегда понятно, где кончается комментарий Ортеги к трудам того или иного философа и начинается изложение его собственных идей; важнейшие из них впервые высказываются в газетной статье, в предисловии, написанном по случаю, к книжке малоизвестного поэта. Многие работы Ортеги представляют собой либо собранные вместе газетные статьи («Восстание масс»), либо запись курса лекций («Тема нашего времени», «Вокруг Галилея», «Что такое философия?», «Человек и люди»). Ортега прекрасно понимал, что эссеистика не может заменить работы над систематическим изложением своего учения. В 1932 году в предисловии к

==11

собранию собственных сочинений он сообщил, что для него наступает время «второго плавания» — отныне он намерен писать не только блестящие эссе, но и строго логичные трактаты, фундаментальные исследования. Однако написать задуманный трактат «Заря жизненного разума» ему не удалось, как не удалось завершить самое «техническое» свое исследование — «Идея принципа у Лейбница и эволюция дедуктивной теории». Лишь на треть, если судить по сохранившемуся плану, была написана главная работа по социологии — «Человек и люди». Помешали политические события, прервавшие труды за письменным столом и в университетской аудитории.

Ортега не был философом «не от мира сего», два тома собрания его сочинений представляют собой политическую публицистику. Некоторые его статьи имели необычайно широкий резонанс: например, статьи против военной диктатуры и монархии в 1929—1930 годах. Когда начался франкистский мятеж, Ортега, несмотря на антипатию к тогдашнему правительству, высказался в защиту законной власти. Но затем, увидев воочию правый и левый террор в стране, он уезжает из Испании. Начинаются странствия: Франция, Голландия, Аргентина, Португалия, пока наконец в 1945 году Ортега не возвращается на родину. Что его здесь ожидало? Всякая гражданская война ужасна, итог испанской — миллион убитых, почти миллион эмигрантов, сотни тысяч заключенных в тюрьмы, искалеченных. Прошла война и через семью Ортеги — один его сын был республиканцем и эмигрировал, другой воевал как фалангист. Почти все ученики покинули страну. Вместе с оставшимся Х. Мариасом Ортега основывает в 1948 году Институт гуманитарных наук, где читает курсы по философии истории А. Тойнби, цикл лекций «Человек и люди». В Испании он жил во «внутренней эмиграции», не сказав ни единого слова в поддержку режима, но воздерживаясь и от открытой критики. Несмотря на то что всю свою сознательную жизнь Ортега не был практикующим христианином, перед смертью (1955) он исповедался и причастился. Трудно сказать, было ли это искренним обращением к Богу на смертном одре или же исполнением социальных конвенций во благо семьи, а равно своих книг, которые иначе сразу же попали бы в папский индекс и сделались бы недоступными для испанского читателя. Попытка включить его книги в папский индекс все же была предпринята — сразу после смерти началась бешеная кампания в

==12

официальных средствах массовой информации, формулировки «вульгаризатор-европеист», «космополит», «развратитель юношества», «пьяная философия» и им подобные не сходили с уст «обличителей». Из философов особо отличился неотомист Сантьяго Рамирес, написавший за три года пять томов против Ортеги и его учеников.

Причины этой кампании вполне понятны: в 50-е годы учение Ортеги пользовалось колоссальным авторитетом у читающей молодежи, его книги были чуть ли не единственным источником философского инакомыслия, свободной мысли как таковой. Философские произведения другого крупнейшего испанского мыслителя, Унамуно, оказались включенными в индекс; с трудами Ортеги этого все же не произошло — началась «либерализация» франкистского режима, после II Ватиканского собора уменьшилось давление со стороны церкви.

Еще при жизни Ортеги появились многочисленные книги и статьи, посвященные его философии. К концу 60-х годов количество их настолько возросло, что был издан толстый библиографический том, включающий более тысячи названий. К настоящему моменту число работ как минимум удвоилось. В критических исследованиях при всех их индивидуальных различиях наблюдаются две крайности. По понятным причинам ученики Ортеги подчеркивают полную оригинальность идей учителя. Для Х. Мариаса, самого верного последователя и «официального» рупора ортегианства, его учитель чуть ли не раньше всех открыл все то, над чем бились философы в XX веке. Напротив, критики Ортеги имеют обыкновение проследить зависимость его учения от немецких «первоисточников» — на различных этапах своего творчества Ортега, по их мнению, воспроизводил и популярно излагал по-испански тезисы Когена, Зиммеля, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера. Вопросы о приоритете при всей их значимости для самих ученых (и особенно для эпигонов) все же не настолько важны, чтобы детально на них останавливаться. Ниже, при изложении основных тезисов философии Ортеги, некоторые источники будут указаны. Однако словом «влияние» не стоит злоупотреблять. Обе крайности далеки от истины. Немецкая философия, конечно, была отправным пунктом размышлений Ортеги, но и каждого немецкого философа можно «разложить» на такие «влияния» — что останется от «Бытия и времени» Хайдеггера, если «вычесть» Кьеркегора, Дильтея, Гуссерля, Шелера? Для настоящего философа

==13

идеи других являются творческим стимулом. Основные положения всей философии Ортеги содержатся уже в работе «Размышления о Кихоте» (1914) — они претерпели незначительные изменения вместе со знакомством с трудами того же Хайдеггера. Вместе с целым рядом других философов первой трети XX века Ортега совершил переход от неокантианства к феноменологии и экзистенциализму, а от проблем теории познания и методологии — к проблеме человека. Не так уж важно, к какому «изму» причислят его учение. Существуют различные периодизации творчества Ортеги¹, но при всем разнообразии его трактовок очевидны исходный и конечный пункты — неокантианство и экзистенциализм.

Всякая философская система содержит в себе, как стержень, какое-то интуитивное видение целого, из коего затем выводятся части; существует иерархия проблем — одни из них имеют первостепенную важность, другие философу неинтересны. Ортега неплохо знал современную физику и биологию, писал о философских проблемах логики и математики, но все эти вопросы имели для него подчиненное значение. В центре его философии находится погруженный в

историческое становление человек, «радикальной реальностью» для него является человеческая жизнь, а предложенная им теория «жизненного разума» (рациовитализм) призвана дать ориентиры современному человеку, обнаружившему себя в условиях кризиса европейской культуры.

В истолковании культуры Ортега начинал как верный ученик марбургцев. Немецкая «культурнабожность» (*Kulturformmigkeit*), имеющая и свои религиозные — протестантские — истоки, нашла в неокантианцах свое самое полное воплощение. Немецкое *Kultur* труднопереводимо, несмотря на то что слово «культура» есть во всех европейских языках. В Германии XIX века культура сделалась священнодействием, сакральной областью, «вокруг слова «культура» возник особый пафос»². Пожалуй, в русском языке слова «культура» и «духовность» (перевод с немецкого — *Geistigkeit*) обрели сходные черты в последнее время, поскольку исчезла всякая связь «культуры» с культом, ! См., например: Marias J. Onega: *Circunstancia y vocacion*. Madrid; 1973. t. I—II; FerraterMora J. *Onega y Gasset, etapas de una filosofia*. Barcelona, 1973; Moron Arroyo C. *El sistema maduro de Ortega*. Madlid, 1968.

² P l e ε s n e r H. *Die verspätete Nation*. Stuttgart, 1959, S. 69.

==14

а «духовности» с духом. Образование, состояние библиотек и зданий, писание любых книг и картин, театр и кино, — все это «культура» и все это «духовность». Для протестантизма сакрализация мирской деятельности была естественным следствием превращения клириков в мирян, а мирян в клириков. У нас и сегодня воскресные проповеди по телевизору, произносимые писателями, кажутся дикостью, а от рассуждений всех, кого ни попадая, о «духовности» коробит. В начале века подобное обмирщение религии встречало сопротивление, а вместе с ним — и кантианство. Разгромную критику Канта и либерально-протестантской «культурнабожности» мы находим у Флоренского, Эрна, Булгакова — точно так же подвергал критике немецкое *Kultur* испанец Унамуну, не говоря уже о традиционалистах. Ортега, вступив в полемику по поводу «европеизации» Испании, поначалу постоянно апеллировал к культуре.

Так, отсталость Испании он связывал с «бескультурьем, ужасом перед лицом идей и теорий», с отсутствием интеллектуальной дисциплины, общезначимых ценностей, господством своеволия и стихийности в общественной жизни. «Европеизацию» он называл «педагогической проблемой»; на языке философии это означало преодоление индивидуализма и субъективизма, подчинение произвола универсальным ценностям науки, морали и культуры.

В каждом индивиде, писал Ортега в 1910 году, ведут непримиримую борьбу как бы два человека — дикарь, «своего рода горилла», следующий капризам и прихотям, и человек культуры, следующий императивам морального долга и культурным ценностям. Свобода заключается не в стихийности произвола, а в самоопределении согласно всеобщим нормам. Наше индивидуальное «Я» тогда сливается с родовым «Я». В ранних работах Ортеги часто встречаются такие фразы: «Культура всегда есть отрицание природы», «Миру, как он есть, мы противопоставляем мир, как он должен быть». Индивид существует не сам по себе, он соучастник общественной и политической деятельности. Отсюда и симпатии Ортеги к социализму, в котором он видел сообщество «разумных волей», «социальную и демократическую теологию». Культура и мораль заменяют религию; в коллективном труде, в общественных реформах, распространении образования происходит обожение человека. Политика поэтому оказывается педагогикой, а история — экспериментальной этикой, «прогрессивной реализацией морали».

Подобные идеи имели широкое хождение в Европе начала века: вера в «прогресс науки и культуры» еще не была поколеблена, философским же обоснованием этой веры служило неокантианство. Не один Ортега начинал как поклонник «Критики практического разума» и «этического социализма»: М. Шелер в Германии, виднейшие русские философы, проповедовавшие поначалу «легальный марксизм»,—все это было подточено философской критикой еще в начале века, но окончательное крушение произошло уже после катастрофы первой мировой войны.

Отходу Ортега от неокантианской «культурнабожности» способствовали, помимо его собственных размышлений, знакомство с феноменологией Гуссерля и религиозным экзистенциализмом Унамуно. Хотя Ортега практически нигде не ссылается на книгу Унамуно «О трагическом чувстве жизни» (1913), подспудный спор с Унамуно ощущим во многих его произведениях. Великий испанский писатель и поэт был сущим еретиком в религии и сравнимым разве только с Л. Шестовым хулителем разума, который был прямо объявлен «врагом жизни». Всякая философия, игнорирующая экзистенцию, безумную веру в бессмертие, отвергалась Унамуно как пустая и безжизненная. Человек «философствует не одним разумом, но волей, чувством, плотью и костями своими, всю душою и всем телом»¹. В центре внимания Ортега, начиная с «Размышлений о Кихоте», также находится конкретный человек, но критику рационализма он проводит иначе, чем Унамуно: не разум как таковой заслуживает отрицания, а одна из исторических его форм — «геометрический разум» Нового времени, подавляющий своими абстракциями человека. На смену ему должна прийти не слепая вера, а «жизненный разум», способный постичь и выразить глубины человеческого существования.

Выработке учения о «жизненном разуме» способствовала феноменология Гуссерля, с которой Ортега познакомился в 1911 году. Феноменология оказывается удобным средством для преодоления как натурализма и эмпиризма, так и неокантианского «конструктивизма»; но главное, она дает и метод постижения конкретной экзистенции. Ортега не принял ни платонизма первого тома «Логических исследований», ни трансцендентального идеализма «Идей к

¹ U n a m u n o M. de. Del sentimiento tragico de la vida. Madrid, 1976, p. 47.

числю феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля¹ — важнейшим для него был лозунг «К самим вещам». Речь идет, конечно, не о наивном реализме — «вещи» суть феномены, уже воспринятые, помысленные, вошедший в мир человека («жизненный мир», (на языке позднего Гуссерля). Немые, непросветленные вещи входят в свет нашего сознания, они получают свое бытие при высвобождении их смысла. Сознание невыводимо из внешних на него воздействий, как полагали натуралисты и материалисты, но сознание и не «конструирует» предмет, как утверждали неокантианцы. Окружающие предметы входят в освещенное поле сознания, в «активное видение, которое, видя, исколковывает и, истолковывая, видит» (I, 336). Задача философии состоит в том, чтобы постичь смысл всех окружающих предметов, она не имеет

никаких предвзятых метафизических предпосылок. Вопрос о независимом существовании «вещей» не ставится — они всегда так или иначе являются «вещами для нас», а не «вещами в себе». «Миссией человека на земле» Ортега считает уже не следование императивам культуры, а ясность видения и мысли — «ясность не есть сама жизнь, это полнота жизни». Культура не самоценна, она должна верно служить жизни, в которой соединяются спонтанность и разум, желание и смысл. Стремление к истине сопряжено с природой человека, а истина есть «несокрытость»². За безличной культурой, за всеми «зонами идеальной и абстрактной жизни» лежит спонтанная жизнедеятельность, интенциональность существования, выходящая за свои пределы к предметам и наделяющая их смыслом. Подлинная культура поэтому помогает человеку

¹ По поводу использования Ортегой феноменологического метода идут нескончаемые споры, поскольку еще в начале века он выдвинул ряд идей, которые лишь в 30-е годы начали разрабатывать сам Гуссерль, а затем представители экзистенциальной феноменологии. Действительно, Ортега создал концепцию «жизненного мира» еще в 1914 году, но, как это часто с ним случалось, она не получила основательной разработки. — См. по этому поводу: Silver Ph. W. Ortega the phenomenologist. California, 1976; Cerezo Galan P. La voluntad de aventura. Barcelona, 1984.

² Учение об истинности как «несокрытости» — очередная проблема в сопоставлении учения Ортеги с воззрениями других философов. Позже оно было выдвинуто Хайдеггером. Ортега первым стал употреблять греческий термин «*aletheia*» в этом смысле; его концепция близка хайдеггеровской, но его идеи не были известны за пределами Испании, а тут никто не мог оценить их оригинальность. Впрочем, и в данном случае речь должна идти скорее о наброске, а не о развитой концепции.

==17

стать самим собой, она требует подлинности существования, «верности самому себе», «религиозного почтения к нашей собственной личностной жизни» (II, 161). Ортегу не интересует трансцендентное измерение, оно лежит за пределами жизни. Если вся философия Унамуно основывается на «трагическом чувстве жизни», а главной темой является «агония» — борьба жизни и смерти, — то у Ортеги о смерти нет речи — темами его философии являются полнота бытия в посюсторонней жизни, ясность мысли и «радостное», даже «спортивное чувство жизни». Она не исключает борьбы, но это жизнеутверждающая борьба, от полноты сил, самозабвенного и в этом смысле «спортивного» состязания. Если здесь и применимо слово «агония», то лишь в том смысле, как оно понималось в античности («агон», «агонистика» древних греков). Термин «пантеизм» употреблялся Ортегой строго исторически, но многие исследователи сравнивают его учение с ренессансным пантеизмом — божеством является жизнь.

Центральная формула Ортеги звучит так: «Я есть «Я» и мои обстоятельства». Первое «Я» — это «радикальная реальность человеческой жизни», в ней «укоренены» все остальные реальности. Второе «Я» — это сознание, субъект классической философии. Понятие «обстоятельства» (поиспански в единственном числе — *circunstancia*) аналогично понятию *Umwelt*, которое употребляли Гуссерль и биолог Я. фон Икскуль. Речь идет не о «среде» в биологическом или социологическом смысле слова, не просто об окружающем мире. Обстоятельства — это все, что может стать предметом акта сознания, причем не только познавательного, но в равной степени волевого, эмоционального, оценки и т. д. Обстоятельства включают в себя не только внешний, но и внутренний мир, причем не только тело. Тем самым снимается традиционное противопоставление материальной и духовной субстанций, субъекта и объекта. Обстоятельства

невыводимы из «Я», как фихтеанское «не-Я», они не конструируются субъектом, но всякий раз любому мыслительному акту сопутствует предмет — обстоятельства всегда уже истолкованы, а потому «вещи» суть наши интерпретации. Бытие — это и не материя, и не дух, не какая-то субстанция, а «ракурс», «перспектива», в которой слиты акт сознания и предмет, точка зрения и пейзаж.

Реальность всегда упорядоченна, структурирования: организующий принцип здесь — точка зрения. Любая попыт-

==18

ка элиминировать точку зрения, получить «безличную» картину оканчивается неудачей. Не является безличным и взгляд самого строгого ученого; он исходит из целого ряда предпосылок, смотрит на мир сквозь призму определенных процедурой приборов. «Объективность» мира конденсируется из наших интерпретаций: «То, что мы называем Природой, есть лишь максимальная структура, в которую вошли все материальные элементы» (I, 350). Истолкование мира как материального есть одно из толкований, совершаемое с определенной точки зрения, вполне оправданной в узких границах физических наук, но не универсальной.

Эти идеи были развиты Ортегой в доктрину «перспективизма»; наиболее полно она изложена в работе «Тема нашего времени». Истоки перспективизма хорошо известны — мбнадология Лейбница, учения Ницше и Зиммеля, отдельные положения Гуссерля («Идеи...», § 39—42). В «Размышлениях о Кихоте» обоснование перспективизма имеет пантеистический характер: «Бог — это перспектива и иерархия; грехом Сатаны была ошибочная перспектива» (I, 322). В дальнейшем Ортега стоит ближе к той версии, которая была предложена Зиммелем, в частности при его попытке обосновать нескептический релятивизм.

Поскольку точка зрения и пейзаж взаимозависимы, то бесконечное множество возможных точек зрения задает плюрализм перспектив. Каждый субъект является как бы необходимым органом реальности для раскрытия беспредельного многообразия ликов мира. Каждая точка зрения уникальна и несет свою истину; нет лишь одной, абсолютной перспективы, поскольку нет такой точки зрения, с которой мир предстал бы «таким, как он есть», *sub specie aeternitatis*. Вслед за Ницше¹ Ортега отрицает существование «чистого интеллекта» — каждая перспектива предполагает желание, воображение, оценку. Но плюрализм перспектив не имеет у Ортеги откровенно алогического характера, как у Ницше, утверждавшего, что «истина есть полезная ложь». У Ортеги истина рождается в диалоге, в

¹ «Есть *лишь* перспективное видение, только перспективное «познание», и, *чем*. *большему* числу аффектов мы позволяем прийти к слову, *чем больше* глаз, различных глаз мы можем обратить на *ту же самую вещь*, тем полнее будет наше «понятие» об этой вещи, наша «объективность». Тому, кто хотел бы вообще элиминировать все без исключения аффекты (предположим, что это возможно) — как? — разве не называлось бы это *кастрацией* интеллекта?» — Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Leipzig, 1887, III, § 12.

==19

коммуникации, соединении перспектив. Каждая из них несет свою истину, в том числе и ницшеанская, но подчинение всех точек зрения единому принципу «воли к власти» осмысленно лишь в узких пределах предложенной Ницше перспективы. Каждому субъекту нужно хранить^ верность своей точке зрения, он должен уметь ясно видеть то, что открывается ему, и никому другому, но равно необходимо и взаимодополнение, диалог.

Объявление всех точек зрения истинными, а не ложными, строго говоря, мало что меняет. Одновременно истинными оказываются, например, точки зрения, в которых утверждается прямо противоположное. Еще в «Теэтете» Платона и в «Метафизике» Аристотеля эта позиция была подвергнута сокрушительной критике: бессмысленно говорить об истине, если все — истина. К тому же Ортега дает онтологическую интерпретацию перспективизма, а в результате всякий предмет либо вообще теряет тождество самому себе, оказываясь в той или другой перспективе, либо одновременно содержит бесконечное множество взаимоисключающих ликов. Скажем, луна в таком случае равным образом имеет и черты божеств разнообразных религий, натурфилософских доктрин, современной науки и современной же астрологии, наблюдений астронома, поэтических мечтаний влюбленного и бреда психотика. Сказать, что все они «по-своему правы», легко, но для разграничения областей — где и кто из них «прав» — нужно уже обладать знанием данного предмета. Соединить «пейзажи» друг с другом далеко не всегда возможно, интересубъективность знания исчезает.

Не был преодолен Ортегой и идеализм. Таковым он считал выведение реальности из «Я», сведение мира к содержанию сознания. Кроме того, идеализм для Ортеги — это фетишизм культуры, болтовня о «духовности», которой небескорыстно занимаются люди, зачастую не имеющие о ней ни малейшего представления. Ортега разделался с такого рода идолопоклонством, но оставался, если брать его собственно философские воззрения, на позициях идеалистических. Хотя трансцендентальный идеализм Фихте и Гуссерля был им подвергнут критике¹, «радикальная реальность человеческой жизни» не зря именуется Ортегой «Я» — во всегда индивидуальной, *моей* жизни

¹ См., например: Ортега-и-Гассет Х. Эссе на эстетические темы в форме предисловия. — «Вопросы философии», 1984, № 11.

[К оглавлению](#)

==20

укоренены все остальные, бытие растворяется в моих интерпретациях, не оказывая им никакого сопротивления. Неудивительно, что Ортега не принял хайдеггеровской онтологии, поскольку для Ортеги речь должна идти именно о субъективно переживаемой жизни, а не о бытии. Различение онтологического и оптического, проводимое Хайдеггером, он считал возвратом к схоластике.

Воззрения Ортеги сопоставимы с учениями различных философов-экзистенциалистов, общими являются основные темы философствования. Правда, жизнь для Ортеги не столько забота, тревога, страх, пребывание в «пограничной ситуации», сколько предприятие, поиск, авантюра. Не хайдеггеровские «бытие-к-смерти» и «решимость» приводят к выбору подлинного существования, а стремление к полноте существования, радость бытия. Трагическое умонастроение

экзистенциализма нехарактерно для Ортеги, трагические ноты зазвучат лишь в самых поздних его работах — когда речь пойдет об обществе.

Сходство с экзистенциализмом проявляется в понимании свободы, подлинности, практического характера философствования. Термины «практика», «деятельность» употребляются Ортегой не в духе немецкой классической философии (моральное деяние) и не как трудовая деятельность марксизма. Ортега считал, что сведение практического к морали и труду суть заблуждения буржуазной цивилизации, утилитаристской и морализаторской в одно и то же время. Труд есть механизированная деятельность, лишенная всех человеческих качеств, кроме одного — выразимого в деньгах количества физической работы. Такая концепция практики покоится на понимании существования как приспособления. Подобную философию «приспособления» он называл «плебейской», готовой все, что угодно, свести к пользе, материальной выгоде. Поэтому, несмотря на некоторые совпадения с прагматизмом в критике рационализма, Ортега был далек от этого учения. Человеческое существование есть спонтанная активность, действие предшествует теории, а практика — это творчество, самореализация, а не приспособление.

Жизнь каждого оказывается одновременно и спектаклем, и экспериментом, игрой свободных сил. Не нехватка определяет стремление к иному, а бьющая изнутри, переполняющая энергия. Жизнь есть «изначальная активность, всегда спонтанная, избыточная, интенциональная из полноты своей, свободная экспансия предсуществующей

==21

энергии» (II, 160). Реактивна, подчинена другому, внешней детерминации неподлинная жизнь. По свидетельству младшего брата философа, символ летящей стрелы не зря постоянно встречается в трудах Ортеги — он с детства стал эмблемой его собственного существования.

Жизнь есть диалектика «свободы в фатальности и фатальности в свободе» (VII, 418) — мы не выбираем того мира, в котором оказались независимо от своей воли, но мир предстает как «резервуар» возможностей: из хаоса человек своим проектом создает упорядоченный космос, осмысленное единство своей жизни. Человек у Ортеги оказывается как бы «малым богом», демиургом, творящим и себя, и единство мира силою собственного воображения. Пребывая вне себя, под властью другого, приспособляясь к стимулам внешней среды, люди живут механически, как сомнамбулы или животные. Это неподлинное существование Ортега называет труднопереводимым на русский язык термином *alteracion*, которому ближе всего соответствует понятие «самоотчуждение». Ему противопоставляется подлинное существование, именуемое Ортегой «самообретение», «самоуглубление» (*enslismamento*). Вернувшись к самому себе, человек создает проект существования, реализуемый затем в его деятельности.

С таким пониманием человеческой жизни связано учение Ортеги о технике. С помощью техники человек создает «зону безопасности», позволяющую ему без риска для жизни «уходить в себя». Но техника есть следствие, а не причина «самоуглубления». Техника принадлежит человеческой природе как совокупность тех актов, изобретений, приспособлений, которые человек ставит между собой и миром. Техника — это и не орудия труда, и не «тактика жизни» Шпенглера. Для Ортеги техника не утилитарна, она представляет собой стиль жизни — так, в «Размышлениях о технике» он описывает «техники» британского джентльмена и кастильского идадьго, в «Теории Андалузии» сопоставляются «техники» кастильца и андалузца. Даже на самых ранних своих ступенях техника была проявлением творческой способности воображения¹. Не труд, а

¹ В поздних работах Ортеги усилится критика современной техники, которая станет частью государственно-бюрократической «сверхорганизации». Эти воззрения Ортеги близки концепции «Мегамшины» Л. Мэмфорда. Сходным является и понимание генезиса техники — в обоих случаях мы имеем дело с антропологической «философией техники».

==22

свободная игра создает человеческую культуру. Родившись в рамках определенной «техники» жизни, орудий и символов, человек волен приспособляться к ним либо, наоборот, создавать собственный стиль жизни.

Условием возможности свободы выступает у Ортеги способность воображения. «Императивом подлинности, — пишет Ортега, — служит императив изобретения. Поэтому первичной способностью человека является фантазия» (VIII, 37). Это относится и к строго научному мышлению: «Если бы Лейбниц и Декарт, создав математику как «чистое понимание», сделали еще один шаг, они признали бы, что всякое понимание есть воображение... Мыслить—значит только фантазировать» (VIII, 256). Научные и философские идеи суть «конструкции наших возможностей», «наши чистые воображения». Понятно, речь идет не об эмпирическом воображении, не просто о способности выдумывать. Определяющими для Ортеги стали идеи первого издания «Критики чистого разума» (возможно, преломившись через «увеличительное стекло» — книгу Хайдеггера о способности синтеза многообразного в воображении «Кант и проблема метафизики»). Смысл — это приостановленное время, конденсация интенциональных актов. Воображение есть смыслопорождение, экспрессия потока переживаний в образах и словах.

Язык — это привилегированное средство экспрессии и интерпретации жизни. В целом подход к языку оказался у Ортеги феноменологическим — в терминах Соссюра, испанский философ занят исследованием не «языка», а «речи». В рамках последней он различает «высказывание» (*el decir*) как выражение внутренней активности и следование языковому обычаю (*el hablar*). Язык есть система принудительных обычаев, но в нем заявляет о себе и стремление к самореализации. В самых своих глубинах жизнь невыразима в слове, и поэзия является предельной формой экспрессии того, что сокрыто в молчании. Борьба между личностным творчеством и социализированным словом, толщей языковых предписаний находит свое выражение в индивидуальном стиле писателя.

Находясь под влиянием В. фон Гумбольдта и лингвистических теорий начала века, Ортега недооценил новые направления в лингвистике. Семиологию структуралистов он критиковал за оторванность закрытой системы языка

==23

от речевой практики. Его интересовали связи языковой деятельности с двумя внеязыковыми реальностями: внутренним миром человека и социальной реальностью. С современной аналитической философией его сближало понимание ситуационное™ значения слов; значение слова зависит от употребления в конкретных обстоятельствах, а не от того, какое значение ему

приписано в словаре («семантическом кладбище»). Значение слова зависит от «прагматических полей», «от того, кто его говорит и кому оно говорится, когда и где оно произносится» (VI, 55). Весьма интересны оригинальные наблюдения Ортеги, где он с помощью этимологии пытается установить формы власти, способ социальной организации. Ортега отталкивался от «Генеалогии морали» Ницше, поэтому в его этимологических изысканиях наряду с блестящими догадками немало произвола. Но сама эта идея плодотворна — в дальнейшем связи языка с социальными институтами стали предметом строго научных исследований (Бенвенист, Дюмезиль), а проблема «власти языка» оказалась в центре внимания целого ряда философов и социологов (правда, ими рассматривается не язык как таковой, а особые его формы, типа «письма» Р. Барта).

С концепцией языка связано и учение Ортеги об «историческом разуме» — методе постижения человеческой реальности. Ортега подвергает критике классические теории понимания, восходящие к декартовскому размышлению по аналогии: наблюдая телодвижения, жесты, выражения лица другого, мы, по аналогии с самим собой делаем вывод, что экспрессия другого есть выражение скрытой от нас «души», аналогичной нашей. Чтобы мыслить по аналогии, возражает Ортега, необходимо для начала знать собственное выражение лица, нам требуется зеркало, которого не было у дикаря и нет у ребенка. Пониманию собственных жестов и слов предшествует знакомство с экспрессиями других людей. Кроме того, проблематична и телесная идентичность: мужчина и женщина, взрослый и ребенок по-разному воспринимают свое тело. Теории «вчувствования», «сопереживания» Ортега также считает ограниченными, поскольку они опираются на исходное убеждение, будто мы, достоверно зная собственное «Я», переносим его во внутренний мир другого и сливаемся с ним. Если бы мы были изначально открыты другим, как полагали Шелер и Хайдеггер, то проблема понимания вообще не возникала бы как таковая. Последние глубины «радикального одино-

==24

чества» не доступны никакому «вчувствованию», нам открывается выраженное в языке, жесте, других символических формах.

В обширном теоретическом введении к «Истории философии» Э. Брейе Ортега дает набросок собственной герменевтики. Понимание не онтологизируется им, как у Хайдеггера, но подход Ортеги к этой проблеме отличен и от дильтеевской эмпатии. Другого нужно понять как *alter ego*, *другого*, в его обстоятельствах. Поставив свое «Я» на место «Я» другого, мы потеряем «другого» в его отличии от нас, нетождественности. «Дальнего» нужно увидеть как «неизбежно дальнего», в таком случае мы лучше поймем и самих себя в неповторимости наших исторических обстоятельств. Иначе говоря, перспектива «другого» должна стать частью нашего видения, мы должны увидеть мир его глазами, оставаясь самими собой. «Техника этого интеллектуального альтруизма и есть историческая наука» (VI, 387). Эти идеи в известной мере сближают его с Гадамером, поскольку «слияние перспектив» идет от «самих вещей», от «контекста», «горизонта». Всякий текст предстает как фрагмент контекста, «а сами текст и контекст предполагают соотнесенность с ситуацией, по отношению к которой возникли эти высказывания... Реальная ситуация, исходя из которой говорят или пишут, является общим контекстом всякой экспрессии. Язык всегда ^действует в соотнесенности с нею, он ее предполагает и требует» (VI, 390). Вопрос заключается в том, как понимать «реальную ситуацию»: она явно не сводится к языку, к «тексту». Обстоятельства, которые порождают языковые экспрессии, имеют доязыковой характер — здесь Ортега расходится с Хайдеггером! и Гадамером. Но в то же самое время эти доязыковые ситуации выразимы в слове, поскольку сама экзистенция имеет экспрессивный и символический характер. Исторический

¹ Полемика Ортеги с Хайдеггером связана с трактовкой немецким философом языка как «дома бытия». Для Ортеги нет и не существовало языка — будь то древнегреческий или немецкий, — которому было «открыто» бытие. Совершенно невыносимы для Ортеги выводы Хайдеггера о том, что «беспочвенность» европейского мышления восходит к неаутентичному переводу греческих терминов на латинский язык. Высмеивал Ортега и поэтизацию крестьянского существования (это, считал Ортега, философия «деревенщины», которая верит, что весь мир — ее деревня). С точки зрения Хайдеггера, испанский философ не мыслит радикально, оставаясь на позициях европейского субъективизма и гуманизма. Для Ортеги же Хайдеггер после «поворота» подменяет философию мистикой.

==25

разум является «нарративным разумом» — он должен «рассказывать» историю другого в конкретных обстоятельствах. Никакая общая схема не подходит для этого. Конечно, есть общие для всех людей обстоятельства — все мы рождаемся, дышим, говорим, умираем. Однако подлинное понимание происходит не с помощью абстрактных понятий, позаимствованных гуманитарными науками у естествознания. У человека нет природы, какой-то субстанции, предзаданной сущности. Человеческая жизнь — это история. Она всегда конкретна и требует для своего постижения конкретных понятий¹.

Мы подходим здесь к тому кругу обсуждаемых в работах Ортеги проблем, которые вошли в данный том. Философия истории и социология Ортеги «укоренены» в его учении о «радикальной реальности человеческой жизни». Исходный пункт философии истории Ортеги — разграничение рефлексивного и дорефлексивного уровней жизни, которые получили у него наименование «идеи» и «верования». Верование (*creencia*) — это совсем необязательно религиозная вера (*fe*), но любое принятие чего-то за «само собой разумеющееся», очевидное, не требующее размышлений или доказательств. Весь рационализм Нового времени опирается на процедуру декартовского сомнения, которое силой «естественного света» разума должно было покончить с догмами и предрассудками. Такой взгляд Ортега считает утопическим: «Вся наша интеллектуальная жизнь есть нечто вторичное по отношению к нашей реальной и подлинной жизни, представляет собой лишь случайное и воображаемое измерение» (V, 388). Изначальны верования, а не идеи; мы практически «считаемся» с миром, разомкнуты на него в верованиях. Отказаться от них невозможно, они являются «последней инстанцией нашей жизни». За всякой системой идей, теорией скрывается система верований, самоочевидных «пред-рассудков». Процедура методологического сомнения Декарта касается толь-

¹ Логическая сторона метода «исторического, или нарративного, разума» была разработана Х. Мариасом. Отправной точкой является «экзистенциальная аналитика», но проблемы, поднимаемые учением об «историческом разуме», значительно шире, чем экзистенциалистское учение о человеке. Специфика исторического познания как «наррации» обсуждается и представителями совсем иных философских направлений. — См., например: D a n t o A. C. *Analytical philosophy of history*. Cambridge, 1965; Habermas J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am/M., 1982.

==26

ко идей, преодолеть верования — значит вообще перестать жить.

Верования ставятся под сомнение, когда сама эта жизненная почва вдруг сотрясается, уходит из-под ног человека, когда он дезориентирован ею. Но это уже не методологическое сомнение, а «отчаяние», вызванное тем, что конкретная система верований не действует, претерпевает кризис. Чаще всего человек оказывается в подобной ситуации при столкновении различных систем верований: он как бы раздваивается, верит одновременно в два противоположных предмета. Это мучительное для человека состояние преодолевается с помощью мышления — его задачей является восстановление безопасности, уверенности, доверия. Чтобы выбраться из сомнений и восстановить гармоничное равновесие с окружающим миром, приходится прибегать к идеям, различать истину и заблуждение — в веровании человек живет «по истине», в сомнении у него появляется идея истины как чего-то, требующего усилий для достижения. Найденная усилиями ума идея-истина в дальнейшем становится верованием!

Ортега различал мышление (*pensamiento*) и познание (*conocimiento*); второе представляет собой частную форму первого. Мышление — это то, «что мы делаем — *что бы то ни было* — для выхода из сомнения, в котором мы оказались, чтобы вновь прийти к определенности» (IV, 530). Познание есть «разрешение жизненной мистерии» посредством интеллектуальных операций, комбинирования понятий в рассуждениях. В Новое время эта историческая форма мышления стала считаться единственно возможной, но она-то как раз и есть догма, «предрассудок» рационализма. В первобытности и в древних цивилизациях сомнения разрешались с помощью мифологии и религии, которые с точки зрения их истинности ничуть не хуже науки. Первобытная магия, предсказания оракула или астролога так же возвращают в состояние верования, как и научное познание. Философия и наука возникли именно потому, что была разрушена традиция, рухнули прежние коллективные верования—философия начинается с «кораблекрушения»,¹ Очевидно сходство этого учения Ортеги с теорией «сомнения-веры» Ч. Пирса. Судя по всему, Ортега не был знаком с трудами основателя прагматизма. Совпадения, однако, не случайны: оба философа подвергают критике рационализм Декарта. Апология «пред-рассудков» близка и герменевтике Гадамера.

==27

с попыток «выплыть из моря сомнений». Философия имеет свое начало, но вполне возможен и конец такого способа поиска истины и возврата в состояние верования. «Методы» философа — это пути выхода из сомнения, и европейская история в отличие от любой другой в огромной мере связана с историей философии, «способов мышления», господствовавших на том или ином отрезке европейской истории.

Системы верований коллективны, каждая эпоха характеризуется господством какого-то базисного верования. Исторический кризис происходит вместе с крушением такой системы координат. То, что в нормальные эпохи касается немногих индивидов — сомневающих в принятой картине мира, отчаявшихся, «безумных» с точки зрения господствующих верований, — в эпоху исторического кризиса становится судьбой множества «выбитых из колеи» людей. Человек остается без точки опоры, без убеждений — он теряется в мире. Кризисные периоды насыщены поисками идей, которые могли бы стать ориентирами. Множатся философские доктрины, религиозные ереси, идет борьба идей, конкурирующих интерпретаций реальности. Старая

культура уже не вызывает доверия, она непонятна массе — и на сцену истории выходит варвар. Кризис Римской империи Ортега связывал не с нашествием варваров извне, а с тем, что люди античного города сами превратились в варваров. То же самое происходило в эпоху Возрождения, когда посреди средневековой культуры появились варвары, циничные «люди действия» вроде Чезаре Борджа, отрицающие старую культуру, но не предлагающие взамен никакакой новой. Сегодня, полагал Ортега, происходит нечто подобное: во главе враждебных культуре масс стоят лидеры, провозглашающие «прямое действие», право сильного.

Причиной появления этих зловещих провозвестников краха культуры послужило то, что сама культура постепенно деформировалась, превращалась в культуру ритуальную, фарисейскую, излишне специализированную. Верования становятся конвенциональными, боги умирают, человек отчужден от того смысла, который несла в себе культура. Так, человек позднего Средневековья уже не понимал тонкостей схоластики и языка готических соборов. Описанный в работе «Вокруг Галилея» исторический кризис, с точки зрения Ортеги, ошибочно называли Возрождением — с подлинной античностью он имел мало общего, будучи переходом от христианства к новой системе верований.

==28

Отцом Нового времени был Декарт, поставивший на место христианского Бога «естественный свет» разума. Интерес Ортеги к создателям «новой науки» понятен: к сходным выводам относительно «геометрического разума» приходят одновременно с ним Гуссерль в «Кризисе европейских наук», Хайдеггер во «Времени картины мира». Некоторые различия связаны с датировкой: если Гуссерль и Ортега видят истоки новоевропейского способа мышления в трудах Галилея и Декарта, то Хайдеггер вслед за Ницше усматривает зачатки европейского нигилизма в послесократовской метафизике¹. Общим, как и для многих их современников, является стремление найти истоки разразившегося кризиса в господстве определенного способа мышления. История философии становится ключом к пониманию европейской истории — каждый кризис был одновременно закатом определенного способа мышления и временем рождения нового.

Ортега писал о «двух великих метафорах», которые как бы задавали стиль мышления многовековых эпох. Сознание всегда — хотя бы минимальным образом — входит в картину мира, и всегда поэтому есть риск забвения того, что мы лишь метафорически можем выразить отношение сознания и объекта как отношение между объектами (либо субъектами). «От идеи, которую мы составили себе о сознании, зависит все наше мировоззрение, а от него в свою очередь зависят наши мораль, политика, искусство. Так, целое здание универсума и жизни покоится на воздушном метафорическом основании» (II, 39). Античность приравнивала сознание к одному из объектов, оно трактовалось как «впечатление» — отпечаток на восковой табличке. Поэтому античное и даже средневековое мировоззрение Ортега называет «материалистическим». Конечно, историко-философски это не вполне верно. Впервые метафора «отпечаток на восковой табличке» появляется в «Теэтете», причем Платон подвергает критике это уподобление. Ни платоники, ни средневековые схоласты материалистами не были, да и вообще материализм в собственном смысле этого слова характерен для философии Нового времени. Для Ортеги важно подчеркнуть другое: какими бы спиритуалистическими ни были античные и средневековые учения,¹ Ортега придерживался сходного видения в «Теме нашего времени» (1923), но затем его интерпретация античной и средневековой философии претерпела изменения.

они приравнивали бытие к «вещи», субстанции. Сознание было отражением, «впечатлением» либо материального мира, либо неземных идей, сущностей, Бога.

С Возрождения начинается переворачивание перспективы: бытие вещей становится проблематичным, человек занимает все больше места в реальности, пока Декарт не возводит *ego cogito* в принцип — предметы существуют лишь тогда, когда они мыслятся, «вещи умирают как реальности, чтобы возродиться как *wgitationes*» (II, 391). Новая метафора превращает вещи в содержание сознания, на место статики греков приходит динамика, величину вытесняет функция, идеализм сменяет материализм. То, что Шпенглер называл «фаустовской душой», появляется, по мнению Ортеги, к концу XVII века, когда идеи Декарта становятся верованиями, когда в целом восторжествовал новый стиль мышления.

Однако, несмотря на такой переворот, субстанциализм, «элеатизм» сохранился — в Новое время происходит «радикальная интеллектуализация бытия». Человеческое существование попадает во все большую зависимость от абстракций, «геометрический разум» торжествует не только в научных трактатах — он заявляет о себе в классицизме и в парках Версаля, в дисциплине, в отрицании всякого «неразумения». Жизнь подгоняется под схемы, «естественным человеком» оказывается законопослушный буржуа, *homo oeconomicus*, человек расчетливый. Просвещение подготовило конституции времен Французской революции, написанные языком геометрических трактатов. В XIX веке победу за победой одерживает рассудочная цивилизация; развитие промышленности, либеральной демократии, науки и техники безмерно расширяет «периферию жизни»: человек знакомится со все большим числом вещей, получает новые чудесные орудия. Но прогресс одного сектора культуры сопровождался регрессом всех остальных. Личность человека опустошалась, в области чувств, сердца царило все большее бескультурье.

Даже носители интеллектуальной, «головной» культуры оказывались предельно узкими специалистами в своей области и варварами во всем остальном. Если *l'honnête homme* XVII века соединял в себе множество добродетелей и талантов (а именно эти люди — создатели нового способа мышления), если даже в XVIII веке подлинно интеллигентными были аристократы, финансисты, магистраты, имевшие ясные и многомерные представления о жизни, то ин-

[К оглавлению](#)

==30

теллектуал XIX века являл собой уже очевидное вырождение этой жизненной программы. В наш век специализация обернулась тем, что ученые и инженеры стали подлинными варварами во всем, что выходит за узкие пределы их компетенции. «Интеллект интеллектуала» ограничен, абстрактен, беден сильными чувствами. Он не знает великих дел, наслаждений, страстей, да его специализированный «физический разум» и непригоден для всей полноты жизни. Европейская культура становится все менее жизненной; утилитаризм и фарисейский морализм прикрывают духовную нищету варвара, готового сокрушить безразличную СМyйynbipyу. "

Но одновременно с разрастанием разрушительной толпы, с бесконечным приумножением беспринципных властолюбцев, теорий-однодневок и всякого рода интеллектуальных подделок происходит становление нового мироощущения, рождается новый способ мышления, в котором преодолевается и античная онтология телесного, и «геометрический» рационализм Нового времени. Наступает эра «жизненного, ' или исторического, разума». Философия обращается к «феномену человека», она обретает жизненность, начинает отвечать на экзистенциальные нужды. Это новое мирозерцание облекается в форму исторического.

Конечно, в связи с трактовкой нового способа мышления возникает немало вопросов. Историзм, безусловно, является характерной чертой современного мышления, отличающей его и от мифологического мышления древности, и от натурализма Нового времени. В историческом становлении растворяется всякое фиксированное бытие, у истории нет никакого предзаданного смысла или цели. Все основания-подпорки рухнули, человек выбирает себя на свой страх и риск. У Ортеги такое видение мира оценивается как «подлинное», требующее от человека героической морали творца. Возможны иные оценки историзма: скажем, М. Элиаде говорил об «ужасе истории» в связи с таким истолкованием действительности, христианские мыслители склонны называть его «нигилистическим». В данном случае важно отметить другое: у Ортеги этот новый способ мышления вводится исторически, как соответствующее вполне определенной эпохе умозрение; но в то же самое время он объявляет его истинным на все времена, поскольку у человека «нет природы», есть лишь история. Если верно первое, то историзм есть преходящее духовное образование, это нечто вроде «исторического скептицизма» Шпенглера;

==31

если верно второе, то все люди, жившие до «зари жизненного разума», пребывали в потемках и вели неподлинное существование.

Историзм Ортеги, стремление постигнуть прошлое в его самобытности, превосходное знание различных периодов европейской цивилизации — сильная сторона многочисленных работ этого мыслителя по истории литературы, живописи, философии. Представляет интерес и его труд по истории науки: в «Идее принципа у Лейбница...» он попытался связать развитие математики и логики со сменой верований и способов мышления. Задолго до «постпозитивистской» философии науки Ортега писал о долговременных способах решения научных проблем, которые вместе с накоплением неразрешимых вопросов приходят к кризису: какое-то время бушуют споры, пока не рождается новый тип осмысления реальности. Ортега был предельно внимателен именно к таким разрывам последовательности, он подвергал критике взгляд на науку как на постепенную аккумуляцию фактических знаний. Иначе говоря, вошедшие сегодня в лексикон даже отечественных философов «парадигмы» и «научные революции» задолго до Т. Куна были хорошо известны Ортеге, пытавшемуся показать несоизмеримость античной и новоевропейской математики. Будучи знатоком истории, он делает это на широком историческом фоне. Однако предложенная им картина истории науки во многом имеет спекулятивный характер. Дело не только в том, что Евклидова геометрия не претерпела столь уж значительных изменений вместе с появлением аналитической геометрии Декарта и математического анализа — помимо исторических разрывов, между ними есть и несомненная последовательность. Ортега просто выводит математику и логику из господствующих способов мышления, а вслед за ними — физику и прочие эмпирические науки. Здесь он остается последователем неокантианства и «морфологии» Шпенглера. Однако история науки в такие спекулятивные схемы не укладывается, а сведение научной революции XVII века к новому философскому пониманию математики представляет собой явное преувеличение значимости философии.

Со сменой «метафор» Ортега связывал перемены не только в теоретическом знании, но также в искусстве, религии, политических институтах, эстетических вкусах и т.д. Для такого переворота всей картины мира необходимы творческие усилия индивида, великой исторической лично-

==32

сти — идеи этой личности затем станут верованиями. Ортега прекрасно понимал, что дело тут не столько в величии, гениальности той или иной личности. Из творческой способности воображения индивида—при всей ее значимости — не вывести перемен в социальных институтах, вкусах или в таких очевидным образом коллективных явлениях, как язык или мифология.

Единицей глобальных исторических перемен Ортега считает поколение. Каждый человек рождается и воспитывается в определенных исторических условиях, усваивает вместе со своими сверстниками одни и те же идеи и верования. Поколение определяется Ортегой как «группа сверстников, находящихся в кругу совместной жизни». Естественная смена поколений — явление одновременно биологическое, демографическое и психологическое — ведет к «обновлению чувства жизни», к возникновению новых верований. Человек сталкивается с миром, который уже интерпретирован другими; он принимает эти интерпретации на веру, они выступают для него как коллективные требования (за отказ от их принятия могут последовать самые разнообразные санкции). Старшие поколения передают своим потомкам определенный «стиль жизни», однако новое поколение встречается с уже изменившимися обстоятельствами, оно стремится к самоутверждению, а потому отличает себя символически, скажем посредством моды, тех или иных оборотов речи, эстетических вкусов или политических убеждений. Оно смотрит на мир уже несколько иначе, наделено иным мироощущением. Это новое «жизненное чувство» находит наиболее полное выражение в идеях «избранного меньшинства»: элита выражает то, что уже содержится в мироощущении всех своих сверстников, но созданные этими немногими идеи получают распространение, захватывают умы других. Между элитой и массой имеется временной разрыв, поскольку элита может жить уже будущим, в то время как масса еще подчинена господствующим верованиям. Но сколь бы гениальным ни был индивид, он творит, отталкиваясь от того, что уже «носится в воздухе».

О проблеме поколений писали многие и до Ортеги: конфликт между «отцами и детьми» существовал, наверное, во все времена, различия во взглядах у людей разных поколений очевидны. Со второй половины XIX века понятие «поколение» входит в исторические и культурологические "Исследования (непосредственным предшественником Ортеги

==33

был Дильтей). Особенность подхода Ортеги заключается, во-первых, в отходе от натуралистической трактовки поколения, а во-вторых, в установлении 15-летнего ритма их смены. С рождения до 15 лет длится детство, с 15 до 30 лет происходит активное включение человека в общественную жизнь. Борьба идет между вступившими в зрелый возраст, уже сформировавшимися

свой собственный «стиль» (30—45-летними) и «правлящим» поколением (45—60-летними). Следовательно, сталкиваются у Ортеги не «отцы и дети», поскольку дети, скажем, «правлящего» поколения находятся в возрастной группе 15—30 лет — и лишь со временем они вступят в борьбу с теми, кто сейчас теснит их отцов.

Доктрина поколений получила настолько широкое хождение в Испании, что словосочетания «поколение 98-го (либо 27-го, 56-го) года» стали общеупотребимыми. Подобным образом говорят об особенностях того или иного поколения и в других странах — «поколение 68-го года» во Франции, наши «шестидесятники» и т. д. Такое подразделение на поколения не вызывает возражений, пока речь идет об особенностях мироощущения людей одного культурного круга, имеющих сходный опыт, близкие политические убеждения. Сложнее обстоит дело с жестко установленным 15-летним сроком смены поколений, с «господством» поколения 45—60-летних. Уже ученикам Ортеги пришлось ввести поколение 60—75-летних, поскольку продолжительность жизни увеличилась. Но главное даже не в конкретных спорных положениях, а в самой попытке сведения общественных изменений к «жизненному чувству» поколений. Экономические и политические институты, научные теории и технические изобретения возникают и развиваются вне прямой связи с динамикой поколений. Трудно объединить в одно поколение и всех европейцев, проживавших в различных странах, скажем, во времена Декарта. Эта модель «работает» лишь применительно к небольшим группам литераторов и художников, хотя и в данном случае принадлежность к одному поколению не всегда играет столь уж заметную роль. Наблюдения Ортеги по поводу поколения имеют значимость не столько для понимания давнего прошлого, сколько настоящего — вместе с развитием средств массовой коммуникации молодежная мода, идеологические штампы, литературные новинки и т. д. одновременно становятся достоянием миллионов, а «элитой» оказываются производители массовой культуры. Однако и применительно к нашему веку объяснение войн,

==34

революций, экономических кризисов и прочих макропроцессов с помощью доктрины поколений выглядит крайне неубедительно. Ортега полагал, что история творится «избранными меньшинствами», а потому распространял фиксируемые в этих небольших группах смены мироощущения на все общество. На исторический процесс, таким образом, проецируется учение об идеях и верованиях: созданные элитой идеи становятся верованиями в следующих поколениях.

Со сходной проекцией философской доктрины мы имеем дело и в социологии Ортеги. Правда, в поздних произведениях в целом и особенно в курсе лекций «Человек и люди» меняется «жизненное чувство» самого Ортеги. Ницшеанские мотивы самопреодоления в творчестве, непрестанной активности почти совсем исчезают, как и «спортивное» объяснение общественных явлений. Верования, которые ранее понимались как жизненное основание, как почва, на которой произрастают идеи, отчуждаются от индивида коллективными требованиями, обычаями. Человеческое существование подлинно теперь только в «радикальном одиночестве».

Общество предстает у Ортеги как «тюрьма», как то, что оказывает постоянное давление на всякого индивида. Социальное действие индивид осуществляет не по собственной инициативе, не «за собственный счет», а согласно установленным в обществе, группе правилам, порядкам, обычаям. Нечто делается потому, что «так положено», «так делается» всеми и никем — «людьми». Индивид ведет себя как автомат, механически; действия не имеют для него внутреннего смысла — такова социальная реальность, «человеческое без человека», «обесчеловеченное человечество». У коллектива нет никакой «души», как полагали философы и социологи, писавшие о «народном духе», «коллективной душе» или о «классе для себя». Общество — это механизм.

Обычаи возникают в результате многократного повторения того, что некогда было осмысленным проектом индивида, но со временем стало верованием, лишилось смысла и совершенства по привычке. «Индивид может на собственный страх и риск сопротивляться обычаю, но именно это усилие сопротивления обнаруживает лучше, чем что бы то ни было, принудительную реальность обычая, его требовательность» (IV, 297). В лучшем случае мы можем понять смысл этого обычая, проследить его генезис, но все равно

==35

должны будем подчиняться тому, что когда-то было творческой идеей, а ныне стало коллективным действием. В крайне узких рамках мы способны творить сами, но и судьбы индивидуального творчества в «самообретении» выглядят печально: самые смелые наши проекты, чтобы сохраниться, должны преобразоваться в обычаи, утратить свой неповторимый смысл, дегуманизироваться. Общество входит в каждого человека как некая система условных рефлексов, мы постоянно говорим и действуем по созданным другими образцам, даже самые интимные наши чувства мы передаем заемными словами и жестами, не говоря уже о повседневности. Общественное существование оказывается неким «чужебесием», наше подлинное «Я» всегда находится под угрозой поглощения механизированным коллективным поведением.

Впрочем, обычаи необходимы: человек по своей природе столь же «социален», сколь и «асоциален», общественное сосуществование немыслимо без принуждения и контроля, без пресечения антиобщественного поведения. Кроме того, обычаи аккумулируют типичные реакции на типичные ситуации, без них не было бы накопления опыта, и нам приходилось бы каждое утро начинать нашу жизнь заново. Язык, на котором мы говорим и мыслим, образцы поведения принадлежат социальной реальности, которая создает зону безопасности и «дает нам немного свободной энергии, для того чтобы мы посвящали себя личностному существованию, обдумывали некоторые идеи для самих себя, проектировала собственное поведение» (IX, 651). Иными словами, общество не столько враждебно человеку, сколько подобно тупой машине, «правилам игры», без которых жизнь была бы более свободной, но и безмерно сложной.

Понимание общества как совокупности обычаев не является чем-то совершенно новым хотя бы потому, что обычай является древнейшим инструментом передачи коллективного опыта, социального контроля, регламентации поведения. С возникновением иных форм хранения и передачи опыта значение обычая несколько снизилось, но, скажем, «обычное право» до сих пор играет определенную роль даже в развитых индустриальных обществах. В Испании термин «обычай» (*uso*) часто употребляется для обозначения широкого спектра общественных явлений. Например, наиболее обременительные феодальные повинности крестьян XIII—XV веков назывались «дурными обычаями»

==36

(*malos usos*). В различных романтических, почвеннических, народнических теориях механике индустриальных обществ противопоставлялись органические связи людей, живущих по обычаю. Ортега не был склонен идеализировать традиционные общества — и в теориях испанских традиционалистов, и в социологии Тенниса он видел перенесение черт межличностного общения («Я» — «Ты») на безличную социальную действительность.

Если «слабые» обычаи, которые воздействуют на нас незаметно, складываются стихийно, принуждают, но не насилуют, Ортега считал необходимым злом <к таким обычаям относятся и экономические рыночные механизмы), то о «сильных» обычаях, устанавливаемых государством законами, он писал чрезвычайно резко. Здесь его взгляды близки либералам прошлого века, прежде всего Токвилю («Старый режим и революция»). В этатизме, «интервенционизме государства» он видел главную опасность — в «Восстании масс» вмешательство государства в экономическую и культурную жизнь расценивается Ортегой как «порабощение общества». В написанных им в последние годы жизни статьях и докладах разрабатывается теория современного государства как «сверхорганизации», надстройки над общественным организмом; развиваются и аналогии между современными диктаторскими режимами и императорским Римом.

Ортега не был анархистом или сторонником *laissez faire*, он понимал необходимость государственно-правовой регуляции. Более того, отношения «господства-подчинения» он считал «решающими во всяком обществе». Борьба за власть только укрепляет общественный организм, пока она ведется в рамках «согласия» (*concordia*), то есть общих верований, ценностей. Разногласия по поводу того, кто должен править, не ставят под вопрос общественное целое. Но если разногласия касаются глубинных верований, то социальное тело разрывается на части — в одном и том же социальном пространстве возникают как бы два тела, два сердца, отторгающих друг друга и несовместимых (*discordia*). Борющиеся стороны в таком случае стремятся к полному уничтожению противника. Система общих верований, обычаев разваливается, на их место приходят идеологии, общество движется к гражданской войне и диктатуре. Политическая свобода заключается в выборе той формы принуждения, которая предполагает минимальное насилие. Но наступают времена, когда выбора уже нет, когда неиз-

==37

бежным оказывается приспособление к «имперской» форме власти. Катон Утический мог покончить с собой, но римляне, которые оставались в живых, вынуждены были забыть о политической свободе и приспособляться к принципату.

Точно так же современным людям, полагал Ортега, приходится приспособляться к мощной государственной машине, проникающей во все поры общества. Фашизм и "большевизм являются лишь крайними формами государственного вмешательства, и в демократических странах на самоорганизующиеся общественные отношения накладывается «сверхорганизация».

Рационализация производства

превращает человека в механизм: «В сравнении с ре; месленником современный рабочий, насколько является ^ рабочим, настолько не является человеком» (IX, 687). Тоталитарные режимы могут исчезнуть, но характер цивилизации от этого не изменится. Система машин V усложняется, приспособливает к себе массового человека, потребность в управлении создает иерархизированный бюрократический аппарат. Под конец жизни Ортега воодушевился было «революцией управляющих» Бёрнхем и даже высказал ряд идей в духе разработанных в 60—70-х годах концепций «техноструктуры», «постиндустриального» общества. Но оптимизма в целом не прибавилось: менеджеры представляют собой все ту же ненавистную и всепроникающую бюрократию. Признать их новой элитой он никак не мог: власть технократов, «экспертов», чиновников его не привлекала.

Итак, политические воззрения Ортеги, несмотря на критику им традиционного либерализма, сформировались под влиянием концепций XIX века. Самыми слабыми местами в политической

философии Ортеги оказались декларированная, но не разработанная теория элит и полное √ пренебрежение к экономическому анализу. Второе объясняется основополагающими принципами философии истории Ортеги: экономические изменения суть следствия перемен в мироощущении, новых верований. Трудно объяснить, почему Ортега не развил свою теорию элит, набросок которой имеется в «Бесхребетной Испании» и «Восстании масс». Он не создал стройной теории круговорота элит типа той, которую выдвинул Парето; не исследовал он и способов селекции «избранных меньшинств» в различных обществах. Если у традиционалистов или, скажем, в «философии неравенства» Бердяева социальная иерархия

==38

обосновывается трансцендентными ценностями, то у Ортеги принадлежность к элите определяется одной лишь жизненной позицией индивида, аутентичностью творческого порыва, противопоставляемого косности массы. Реально существовавшие и существующие элиты — не только правящие группы, но и ученые, писатели, художники — ничем не напоминают платоновских философов или «избранных» Ортеги (даже если сами провозглашают себя «избранными»). Он прав лишь в том, что в наш «демократический» век социальный отбор идет по каким угодно признакам, но только не по наличию творческого дарования. Однако подобного отбора вообще никогда не существовало — сословную аристократию Ортега не жаловал. Если к «избранным» относятся экзистенциально «подлинные» творцы, то нет смысла говорить о политической власти — этой элите власть никогда не принадлежала.

Единственная область, где аристократическая модель Ортеги получила расшифровку на конкретном материале, — это его эстетика: работа «Дегуманизация искусства» представляет собой скорее трактат по социологии, нежели эстетическую теорию в собственном смысле слова. Изложенная здесь концепция имела точки соприкосновения с авангардистскими поисками начала века и оказала известное влияние на творчество ряда испанских писателей и художников. Стоит сказать, что сам Ортега не является большим поклонником авангардизма и уж никак не был выразителем воззрений эстетствующей богемы — им он мог стать только по недоразумению некоторых отечественных критиков модернистского искусства. Работы Ортеги по истории литературы и живописи не входят в данный том, но они заслуживают и публикации, и особого о них разговора.

Нельзя не сказать и о том, что в учении Ортеги, по существу, не нашлось места для этики. Если исключить ранние неокантианские работы, то на протяжении многолетней творческой деятельности Ортега больше занимался критикой—ригоризма, утилитаризма, фарисейства, «культурнабожности» и морализаторства. Некоторые критики обвиняли его в имморализме ницшеанского толка. Это и верно, поскольку элементы ницшеанства легко различимы во многих его трудах, и совершенно неверно, если брать видение мира и человека в целом. То небольшое, что написал Ортега по проблемам морали, восходит к «Никомаховой этике» Аристотеля, античному и ренессансному пониманию добродетели, классическому немецкому гуманизму начала

==39

XIX века (Гумбольдт, Гёте). Конечно, и Ницше черпал из этих источников, но выводы этих двух философов различны. Прославляя творческое усилие, аутентичный выбор самого себя, Ортега полагает моральное совершенство необходимым условием подлинности и счастливой жизни. Добродетель — это выражение внутренней потребности, а не внешнего принуждения. Безнравственная жизнь бедна, малосодержательна; добродетель делает жизнь богаче, возвышает ее (как писал Аристотель: «Поступки, сообразные добродетели, прекрасны и совершаются во имя прекрасного»). Античное «стань тем, кто ты есть» является, пожалуй, самым точным выражением этики Ортеги.

Свобода, альтруизм творческого усилия, самообретение — вот темы философии Ортеги. Миссия человека — это ясность сознания и творческий порыв; но не дионисийское становление, а гармоничная аполлоновская форма характерна для светского гуманизма Ортеги. Гуманизм этот принадлежит, однако, эпохе кризиса, когда поколебались все основания европейской цивилизации. Творчеством индивидов, освободившихся от всяких традиционных верований, были созданы техническая цивилизация, массовое общество, не оставляющее места для тех ренессансных личностей, которые закладывали фундамент Нового времени и современности. Такая личность сегодня обнаруживает себя в «радикальном одиночестве», перед лицом могущественной машины общества, Голема, неподвластного своему создателю.

Свобода является бесценным даром, но призыв к свободной самореализации не может быть основанием для универсальной этической максимы. Внутренних препятствий для употребления свободы во зло не существует, «асоциальные» устремления, согласно учению Ортеги, пресекаются лишь внешними нормами, обычаями, законами. Моральные поступки вознаграждаются только в идеально устроенном обществе, но такого общества не существует и неизвестно, возможно ли оно вообще. Моральное для Ортеги либо сливается с социальным и легальным, либо противостоит им как подлинность существования в «самоуглублении» и в творчестве на собственный страх и риск. Границей такому творчеству оказывается только судьба, наше «призвание», поставленное Ортегой на место провидения. Призвание — это голос той целостности нашего существования, которая где-то опирается на фундамент всякого бытия. Свобода соприкасается с тем, что без-

[К оглавлению](#)

==40

мерно ее превосходит, — с судьбой, с трансцендентным. Ортега не уточняет, как понимать этот первоисток бытия, он остается агностиком: достоверно человеку дана только его жизнь. Мы испытываем муки совести, тревогу, недовольство собой, когда не следуем своему призванию. Но что стоит за ним, из каких глубин доносится этот голос, мы не знаем. Об этом философия умалчивает, тут начинается «мистика», каковую Ортега выносил за пределы философствования.

В испанской философии XX века Ортеге неоспоримо принадлежит место не «первого среди равных», а первого философа в собственном смысле слова. Его учение оказало огромное влияние на весь испаноязычный мир. Ученики Ортеги, как оставшиеся в Испании, так и эмигрировавшие в страны Латинской Америки, представляли его философию исходным пунктом своих учений. Крупнейшие испанские философы последних десятилетий — Х. Субири, Х. Л. Арангурен — в прошлом тоже ученики Ортеги. Экзистенциализм оставался одним из главных направлений философии во всех странах послевоенной Европы, а в Испании его влияние оказалось настолько сильным, «что почти ни один испанский мыслитель 40—80-х годов не избежал полностью этого влияния, вплоть до людей, специальность которых была весьма далека от философии»¹.

Философия истории Ортеги оказала также влияние на целое поколение испанских историков, послевоенный «тремендизм» в литературе (его виднейший представитель Х. Л. Села стал недавно лауреатом Нобелевской премии) прямо связан с философией Ортеги. В 40—50-е годы ортегианство развивалось как единственное оппозиционное схоластике философское учение.

Времена меняются, и враждебно настроенное к франкистскому режиму «поколение 56-го года», воспитанное на книгах Ортеги, вскоре позабыло о своем наставнике. Представителей этого поколения — ныне «господствующего», если принять доктрину поколений Ортеги, — больше интересовали экономика, социология и политика; неопозитивизм, марксизм, психоанализ, структурализм, «критический рационализм» Поппера — вот философские учения, ¹ А Б е 11 а n J. L. Panorama de la filosofia española actual. Madrid, 1978, p. 147.

==41

получившие широкое хождение в 60 — 70-е годы. Философия Ортеги отвергалась как «ненаучная». В период демонтажа франкизма, демократических преобразований конца 70-х годов об Ортеге, кажется, совсем забыли. Изменения начались в последнее десятилетие. Всякий раз после периода моды на ниспровержение философии от имени «самых последних» научных теорий приходит отрезвление. Еще до празднования столетия со дня рождения Ортеги (1983) и соответствующей кампании в средствах массовой информации книготорговцы обнаружили, что книги Ортеги раскупаются одна за другой, — о влиянии идей того или иного философа мы судим сегодня по столь «плебейскому», с точки зрения автора «Восстания масс», признаку, как массовый спрос на литературу. Вряд ли стоит сокрушаться по этому поводу — идеи крупнейшего испанского философа нашего века по-прежнему представляют интерес для самого широкого читателя, причем не только испаноязычного. Пусть с опозданием на несколько десятилетий — труды Ортеги, как и ряда других мыслителей XX века, становятся доступными и отечественному читателю.

**

Это предисловие было написано в 1989 г., а к концу 1990 г. весь том был готов к публикации — ей воспрепятствовали обстоятельства материального порядка.

Я решил не менять ни слова в предисловии, но должен отметить, что за эти годы вышло несколько томов, содержащих в себе многие важные труды Ортеги. С прискорбием нужно сказать и об утрате — преждевременной смерти А.Б. Матвеева, одного из лучших переводчиков Ортеги.

А. Руткевич 1989-1996

==42

[00.htm - glava02](#)

Восстание масс

I. Феномен стадности

Происходит явление, которое, к счастью или к несчастью, определяет современную европейскую жизнь. Этот феномен — полный захват массами общественной власти. Поскольку масса, по определению, не должна и не способна управлять собой, а тем более обществом, речь идет о серьезном кризисе европейских народов и культур, самом серьезном из возможных. В истории подобный кризис разражался не однажды. Его характер и последствия известны. Известно и его название. Он именуется восстанием масс.

Чтобы понять это грандиозное явление, надо стараться не вкладывать в такие слова, как «восстание», «масса», «власть» и т. д., смысл исключительно или преимущественно политический. Общественная жизнь — процесс не только политический, но вместе с тем и даже прежде того интеллектуальный, нравственный, экономический, духовный, включающий в себя обычаи и всевозможные правила и условности вплоть до манеры одеваться и развлекаться.

Быть может, лучший способ подойти к этому историческому феномену — довериться зрению, выделив ту черту современного мира, которая первой бросается в глаза.

Назвать ее легко, хоть и не так легко объяснить, — я говорю о растущем столпотворении, стадности, всеобщей переполненности. Города переполнены. Дома переполнены. Отели переполнены. Поезда переполнены. Кафе уже не вмещают посетителей. Улицы — прохожих. Приемные медицинских светил — больных. Театры, какими бы рутин-

Ortega y Gasset José. La rebelion de las masas. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1975.

ными ни были спектакли, ломятся от публики. Пляжи не вмещают купальщиков. Становится вечной проблемой то, что прежде не составляло труда, — найти место.

Всего-навсего. Есть ли что проще, привычней и очевидней? Стоит, однако, вспороть будничную оболочку этой очевидности — и брызнет неожиданная струя, в которой дневной свет, бесцветный свет нашего, сегодняшнего дня распахнет все многоцветие своего спектра.

Что же мы, в сущности, видим и чему так удивляемся? Перед нами — толпа как таковая, в чьем распоряжении сегодня все, что создано цивилизацией. Слегка поразмыслив, удивляешься своему удивлению. Да что же здесь не так. Театральные кресла для того и ставятся, чтобы их занимали, чтобы зал был полон. С поездами и гостиницами обстоит так же. Это ясно. Но ясно и другое — прежде места были, а теперь их не хватает для всех жаждущих ими завладеть. Признав сам факт естественным и закономерным, нельзя не признать его непривычным; следовательно, что-то в мире изменилось, и перемены оправдывают, по крайней мере на первых порах, наше удивление.

Удивление — залог понимания. Это сила и богатство мыслящего человека. Поэтому его отличительный, корпоративный знак — глаза, изумленно распахнутые в мир. Все на свете незнакомо и удивительно для широко раскрытых глаз. Изумление — радость, недоступная

футболисту, но она-то и пьянит философа на земных дорогах. Его примета — замороженные зрочки. Недаром же древние снабдили Минерву совой, птицей с ослепленным навеки взглядом.

Столпотворение, переполненность раньше не были повседневностью. Что же произошло?

Толпы не возникли из пустоты. Население было при мерно таким же пятнадцать лет назад. С войной оно могли лишь уменьшиться. Тем не менее напрашивается первый важный вывод. Люди, составляющие эти толпы, существовали и до них, но не были толпой. Рассеянные по миру маленькими группами или поодиночке, они жили, казалось, разбросанно и разобщенно. Каждый был на месте, и порой действительно на своем: в поле, в сельской глуши, на хуторе, на городских окраинах.

Внезапно они сгрудились, и вот мы повсеместно видим столпотворение. Повсеместно? Как бы не так! Не повсеместно, а в первом ряду, на лучших местах, облюбованных человеческой культурой и отведенных когда-то для узкого круга — для меньшинства.

==44

Толпа, возникающая на авансцене общества, внезапно стала зримой. Прежде она, возникая, оставалась незаметной теснилась где-то в глубине сцены; теперь она вышла к рампе — и сегодня это главный персонаж. Солистов больше

нет — один хор.

Толпа — понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим «массу». Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство — это совокупность лиц, выделенных особыми качествами; масса — не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса — это «средний чело- ; век». Таким образом, чисто количественное определение — множество — переходит в качественное. Это — совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип. Какой смысл в этом переводе количества в качество? Простейший — так понятней происхождение массы. До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение мыслей, целей, образа жизни. Но не так ли обстоит дело и с любым сообществом, каким бы избранным оно себя ни считало? В общем, да. Но есть существенная разница.

В сообществах, чуждых массовости, совместная цель, идея или идеал служат единственной связью, что само по себе исключает многочисленность. Для создания меньшинства — какого угодно — сначала надо, чтобы каждый по причинам *особым*, более или менее личным, отпал от толпы. Его совпадение с теми, кто образует меньшинство, — это позднейший, вторичный результат *особое*TM каждого, и, таким образом, это во многом совпадение несовпадений. Порой печать отъединенности бросается в глаза: именующие себя «нонконформистами» англичане — союз согласных лишь в несогласии с обществом. Но сама установка — объединение как можно меньшего числа для отъединения от как можно большего — входит составной частью в структуру каждого меньшинства. Говоря об избранной публике на концерте изысканного музыканта, Малларме тонко заметил, что этот узкий круг своим присутствием демонстрировал отсутствие толпы.

В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. По одному единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса — всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не

==45

мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как и все», и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью. Представим себе, что самый обычный человек, пытаясь мерить себя особой мерой—задаваясь вопросом, есть ли у него какое-то дарование, умение, достоинство, — убеждается, что нет никакого. Этот человек почувствует себя заурядностью, бездарностью, серостью. Но не «массой».

Обычно, говоря об «избранном меньшинстве», передергивают смысл этого выражения, притворно забывая, что избранные не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требует от себя больше даже если требование -к себе у него сильно. И конечно, радикальней всего делить человечество на два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего и для кого жить — это плыть по течению, оставаясь таким, каков ни на есть, и не силясь перерасти себя.

Это напоминает мне две ветви ортодоксального буддизма: более трудную и требовательную Махаяну — «большую колесницу», или «большой путь», —и более будничную и блеклую Хинаяну — «малую колесницу», «малый путь». Главное и решающее — какой колеснице мы вверим нашу жизнь.

Таким образом, деление общества на массы и избранные меньшинства типологическое и не совпадает ни с делением на социальные классы, ни с их иерархией. Разумеется, высшему классу, когда он становится высшим и пока действительно им остается, легче выдвинуть человека «большой колесницы», чем низшему, обычно и состоящему из людей обычных. Но на самом деле внутри любого класса есть собственные массы и меньшинства.. Нам еще предстоит убедиться, что плебейство и гнет массы даже в кругах, традиционно элитарных, — характерный признак нашего времени. Так, интеллектуальная жизнь, казалось бы взыскательная к мысли, становится триумфальной дорогой псевдоинтеллигентов, не мыслящих, немислимых и ни в каком виде неприемлемых. Ничем не лучше останки «аристократии», как мужские, так и женские. И напротив, в рабочей среде, которая прежде считалась эталоном массы, не редкость сегодня встретить души высочайшего закала.

Далее. Во всех сферах общественной жизни есть обязанности и занятия особого рода, и способностей они

==46

требуют тоже особых. Это касается и зрелищных или увеселительных программ, и программ политических и правительственных. Подобными делами всегда занималось опытное, искусное или хотя бы претендующее на искусность меньшинство. Масса ни на что не претендовала, прекрасно

сознавая, что если она хочет участвовать, то должна обрести необходимое умение и перестать быть массой. Она знала свою роль в целительной общественной динамике.

Если вернуться теперь к изложенным выше фактам, они предстанут безошибочными признаками того, что роль массы изменилась. Все подтверждает, что она решила выйти на авансцену, занять места и получить удовольствия и блага, прежде адресованные немногим. Заметно, в частности, что места эти не предназначались толпе ввиду их малости, и вот она постоянно переполняет их, выплескиваясь наружу и являя глазам новое красноречивое зрелище — массу, которая, не перестав быть массой, упраздняет меньшинство.

Никто, надеюсь, не огорчится, что люди сегодня развлекаются с большим размахом и в большем числе, — пусть развлекаются, раз есть желание и средства. Беда в том, что эта решимость массы взять на себя функции меньшинства не ограничивается и не может ограничиться только сферой развлечений, но становится стержнем нашего времени. Забегая вперед, скажу, что новоявленные политические режимы, недавно возникшие, представляются мне не чем иным, как политическим диктатом масс. Прежде народовластие было разбавлено изрядной порцией либерализма и преклонения перед законом. Служение этим двум началам требовало от каждого большой внутренней дисциплины. Благодаря либеральным основам и юридическим нормам могли существовать и действовать меньшинства. Закон и демократия, узаконенное существование, были синонимами. Сегодня мы видим торжество гипердемократии, при которой масса действует непосредственно, вне всякого закона, и с помощью грубого давления навязывает свои желания и вкусы. Толковать эти перемены так, будто масса, устав от политики, препоручила ее профессионалам, неверно. Ничего подобного. Так делалось раньше, это и была демократия. Масса догадывалась, что в конце концов при всех своих изъянах и просчетах политики в общественных проблемах разбираются несколько лучше ее. Сегодня, напротив, она убеждена, что вправе давать ход и силу закона своим трактирным фанта-

==47

зиям. Сомневаюсь, что когда-либо в истории большинству удавалось править так непосредственно, напрямую. Потому и говорю о гипердемократии.

То же самое творится и в других сферах, особенно в интеллектуальной. Возможно, я заблуждаюсь, но все же те, кто берется за перо, не могут не сознавать, что рядовой читатель, далекий от проблем, над которыми они бились годами, если и прочтет их, то не для того, чтобы чему-то научиться, а только для того, чтоб осудить прочитанное как несообразное с его куцыми мыслями. Масса— эта посредственность, и, поверь она в свою одаренность, имел бы место не крах социологии, а всего-навсего самообман. *Особенность нашего времени в том и состоит, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду.* Как говорят американцы, отличаться неприлично. Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем. И ясно, что «все» — это отнюдь не «все». Мир обычно был неоднородным единством

массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир стал массой»

Такова жестокая реальность наших дней, и такой я вижу ее, не закрывая глаз на жестокость.

II. Исторический подъем

Такова жестокая реальность, увиденная во всей ее жестокости. И кроме того, невиданная прежде. Никогда еще наша цивилизация не переживала ничего похожего. Какое-то подобие можно найти только вне нашей истории, погружаясь в иную жизненную среду, во всем отличную от нашей, — в античный мир накануне упадка. История Римской империи тоже была историей ниспровержения, господства массы, которая поглотила правящее меньшинство и встала на его место. Возник феномен такой же стадности и скученности. Поэтому, как тонко подметил Шпенглер, здания стали гигантскими, наподобие наших. Эпоха масс — эпоха гигантомании¹.

Мы живем под жестокой властью масс. Итак, я уже дважды назвал ее жестокой, отдал дань риторике, и те-

¹ Трагично то, что с ростом этой скученности пустели села, и результатом было общее снижение численности имперского населения.

==48

перь, расплатившись, можно с билетом в руке и с легким сердцем вторгаться в сюжет и видеть действие изнутри. Да и мог ли бы я довольствоваться такой прописью, пусть и верной, но беглой, — лишь одной стороной медали, где настоящее искажено обратной перспективой? Застрянь я на этом в ущерб моему исследованию, читатель решил бы — и с полным основанием, — что небывалое извержение масс на поверхность истории вдохновило меня лишь на пару враждебных и высокомерных фраз, частью брезгливых, частью возмущенных, — меня, известного своим сугубо аристократическим толкованием истории¹. Подчеркиваю, что я никогда не призывал общество *стать* аристократичным. Я утверждал нечто большее и продолжаю твердить, день ото дня убежденней, что человеческое общество *всегда*, хочет оно того или нет, аристократично по самой своей сути, и, чем оно аристократичней, тем в большей степени оно общество, как и наоборот. Само собой, я говорю об обществе, а не о государстве. В немыслимом водовороте масс никого не обманет и не сойдет за аристократизм легкая гримаска версальского щеголя. Версаль — речь именно о таком, жеманном Версале — это не аристократия, а полный ее антипод; это смерть и разложение прославленного аристократизма. Оттого-то единственно аристократическим у этих господ было то пленительное достоинство, с которым они склоняли голову перед гильотиной — они смирялись с ней, как смиряется опухоль с ланцетом. Нет, того, кто ощутил исконное призвание аристократа, зрелище масс будит и воспаляет, как девственный мрамор — скульптора. У такой аристократии нет ничего общего с тем узким и замкнутым кланом, который называет себя всеобъемлющим словом «общество», присвоив его как имя, и живет единственной заботой — быть или не быть туда принятым. У этого «изысканного мирка» есть и свои сподвижники в мире внешнем, есть у него, как у всего на свете, и свои достоинства, и свое назначение, но назначение второстепенное и несопоставимое с титаническим призванием подлинной аристократии. Я не считаю предосудительным говорить о смысле этой изысканной жизни, отнюдь не бессмысленной, но сейчас предмет разговора у нас иной и совсем иных масштабов. Да, кстати, и само это «избранное общество» следует духу времени. Я невольно задумался, когда одна юная и сверхсовременная дама, звезда первой величины в

¹ См.: Espana iiverlcbra, 1921.

светском небе Мадрида, призналась мне: «Я не терплю балов, где меньше восьмисот приглашенных». Эта фраза удостоверяла меня, что массовый вкус торжествует во всех сферах жизни и утверждается даже в таких ее заповедных углах, которые предназначены, казалось бы, для *happy few* *.

В общем, я отвергаю и такой взгляд на современность, когда в господстве масс не видят ни единого доброго знака, и противоположный, когда блаженно потирают руки, умудряясь не вздрагивать от страха. Судьба всегда драматична, и в ее глубинах вечно зреет трагедия. Кто не испытывал озноба перед угрозой времени, тот не проникал никогда в глубь судьбы и лишь касался ее нежной оболочки. Что же до нас, то эту тень угрозы несет нам сокрушительный и свирепый бунт массовой морали, неотвратимый, неодолимый и темный, как сама судьба. Куда он заведет? На беду он или на благо? Вот он, огромный, изначально двойственный, нависший над веком, как гигантский, космический вопросительный знак, в котором действительно что-то есть от гильотины или виселицы, но и что-то еще, готовое стать триумфальной аркой!

В том процессе, который предстоит анализировать, можно выделить два момента: во-первых, сегодня массы достигли жизненного уровня, подобного тому, который прежде казался предназначенным лишь для немногих; во-вторых, массы вышли из повиновения, не подчиняются никакому меньшинству, не следуют за ним и не только не считаются с ним, но и вытесняют его и сами его замещают.

¹ Начнем с первого утверждения. В нем говорится, что массы наслаждаются теми благами и пользуются теми достижениями, которые созданы избранным меньшинством и прежде принадлежали только ему. Стали массовыми те запросы и потребности, которые прежде считались утонченными, поскольку были достоянием немногих. Простой пример — в 1820 году в Париже не насчитывалось и десяти ваннх комнат (см. мемуары графини де Буань). Больше того, сегодня массы довольно успешно овладевают и пользуются техникой, которая прежде требовала специалистов. И техникой, что особенно важно, не только материальной, но также юридической и социальной.

В XVIII веке определенные узкие круги открыли, что

в тексте

Немногих счастливицков (*англ.*). — Здесь и далее звездочкой выделены примечания переводчиков и редакции.

[К оглавлению](#)

каждому человеку, без каких-либо оценок, один уже факт его появления на свет дает основные политические права, названные правами человека и гражданина, и что в действительности лишь эти всеобщие права и существуют. Все иные права, связанные с личными заслугами, осуждались как привилегии. Вначале это было идеей немногих и чистой теорией, но вскоре эти немногие, лучшие из немногих, стали воплощать свою идею в жизнь, утверждать и отстаивать ее. Однако в течение всего XIX века масса, вдохновляясь идеей всеобщих прав как идеалом, за собой этих прав не чувствовала, не пользовалась и не дорожила ими, а продолжала жить и ощущать себя в условиях демократии так же, как и до нее. «Народ» — так теперь в духе времени именовали массу, — «народ» уже знал, что он властитель, но сам в это не верил. Лишь сегодня идеал осуществился — и не в законодательстве, в этом поверхностном чертеже общественной жизни, а в сердце каждого человека независимо от убеждений, включая убежденных реакционеров; *другими словами — включая тех, кто крушит и вдребезги разносит устои, обеспечившие ему всеобщие права.* Этот моральный настрой массы крайне любопытен, и, по-моему, не разобравшись в нем, нельзя понять происходящее. Приоритет человека вообще, без примет и отличий, человека как такового, превратился из общей идеи или правового идеала в массовое мироощущение, во всеобщую психологическую установку. Заметим, что идеал, осуществляясь, перестает быть идеалом. Притягательность и магическая власть над человеком, присущие идеалу, исчезают. Уравнительные права, рожденные благородным демократическим порывом, из надежд и чаяний превращаются в вожделения и бессознательные домогательства.

Все так, но ведь смысл равноправия в том и состоял, чтобы вызволить человеческие души из внутреннего рабства и уверить их в собственном достоинстве и могуществе. Чего добивались? Чтобы простой человек ощутил себя господином своей судьбы? Цель достигнута. На что же так сетуют уже третье десятилетие либералы, демократы, прогрессисты? Или они, как дети, любят резвиться и не любят ушибаться? Хотелось, чтобы рядовой человек стал господином? Нечего тогда удивляться, что он живет для себя и в свое удовольствие, что он твердо навязывает свою волю, ; что он не терпит подчинения и не подчиняется никому, что он поглощен собой и своим досугом, что он кичится своей экипировкой. Все это исконно господские черты.

==51

Сегодн[^] ^{мы} распознаем их в рядовом человеке, в массе.

Итз*[^] в жизнь рядового человека вошло все то, что поезде отличало лишь самые верхи общества. Но рядовой человек ^{и есть} ^{IA} поверхность, над которой зыблется истоюия каткой эпохи; в истории он то же самое, что уровень моря в географии. И если .еегодня-средний уровень достиг отметк[^] которой прежде касались лишь аристократы, надо честно признать, что уровень истории внезапно поднялсд _ подземный процесс был долгим, но итог его стремительный. не дольше жизни одного поколения. Человеческая жизнь ^{вся} разом, пошла в гору. У рядовых современности много ^{так} сказать, командирского; человеческое войско сегодня —" сплошь офицеры. Достаточно видеть, как решительно, ловко и лихо каждый из них добивается успеха, срывает удовольствия и гнет свое.

Все блага и все беды настоящего и ближайшего будущего *берут* истоки в этом общем подъеме исторического

уровня.

Невольно напращивается одна мысль. То, что средний

Уровень — ато. уровень некогда элитарный, ново для Европы»^{н0} исконно для Америки. Чтобы ясней понять меня обрешитесь^к сознанию своего равноправия. То психологическое состояние, когда человек сам себе хозяин и равен любому другому, в Европе обретали немногие и лишь особо выдающиеся натуры, но в Америке оно бытовало с XV¹ века — по «УТМ» изначально. И любопытное совпадение! Едва этот психологический настрой появился у рядового европейца, едва вырос общий его жизненный уровень как тут же стиль и облик европейской жизни повсеместно приобрели черты, заставившие многих говорить: «Европа американизируется». Говорившие так не придавали перс^{1^1131^} особого значения — они думали, что дело сводится к легкому подражанию чужим модам и нравам, и, дба^д дутые внешним сходством, приписывали это бог весть какому американскому влиянию. И, на мой взгляд, упрощали проблему, которая гораздо глубже, тоньше и неординарней.

Из вежливости я мог бы сказать заокеанским гостям, что Европа действительно американизировалась и что причиной тому американское влияние. Но вежливость, увы, сталкивается^с истиной и должна уступить. Европа не американизировалась. И даже не испытала заметного влияния Америк". То и другое, возможно, происходит сегодня, но отсутствовало в недавнем прошлом, из которого это «сего-

==52

дня» возникло. Досадный груз ложных представлений мешает нам разглядеть и американцев, и европейцев. Торжеством масс и последующим сказочным подъемом жизненного уровня Европа обязана двухвековому внутреннему процессу — материальному обогащению общества, воспитанного прогрессистами. Но результат совпал с первостепенной чертой американского развития, и лишь по той причине, что моральное самочувствие рядового европейца совпало с американским, европейцу впервые стал понятен американский образ жизни, прежде для него темный и загадочный. Суть, таким образом, не в постороннем влиянии, не в чем-то отраженном, а гораздо неожиданной — суть в уравнивании.

Европейцы всегда смутно чувствовали, что средний уровень жизни в Америке выше, чем у них. Чувство, не слишком отчетливое, но очевидное, приводило к мысли, общепринятой и не подлежащей сомнению, что Америка — это будущее. Понятно, что столь расхожее и упорное мнение не занесено ветром, подобно орхидее, способной, по слухам, расти без корней. Его укрепляло именно это чувство превосходства среднего уровня заокеанской жизни, особенно осязаемое при большей состоятельности европейской элиты сравнительно с американской. Но история, как земледелие, зависит от долин, а не от пиков, от средних отметок общественной жизни, а не от перепада высот.

Мы живем в эпоху уравнивания — уравниваются богатства, уравнивается культура, уравнивается слабый и сильный пол. И точно так же уравниваются континенты. А поскольку европеец жизненно обрелся ниже, от этой нивелировки он только выиграл. Под таким углом зрения нашествие масс выглядит как небывалый прилив жизненных сил и возможностей — вопреки всему, что твердят нам о закате Европы. Само это выражение темно и топорно, да и неясно, что имеется в виду — европейские государства, европейская культура или то, что подспудней и бесконечно важнее, а именно европейская жизненная сила. Что до государственности и культуры, о них еще пойдет речь — и, возможно, упомянутое выражение вполне пригодится, — но что касается жизненной энергии, то налицо грубейшая ошибка. Быть может, изложенное иначе, мое утверждение покажется более убедительным или хотя бы менее неправдоподобным: я утверждаю, что сегодня рядовой итальянец, рядовой испанец, рядовой немец по своему жизненному то-

нису меньше отличаются от янки или аргентинца, чем тридцать лет назад. И американцам не следует забывать это обстоятельство.

[00.htm - glava05](#)

III. Высота времени

Итак, у господства масс есть и лицевая сторона медали, которая знаменует собой всеобщий подъем исторического уровня и означает, что обыденная жизнь сегодня выше вчерашней отметки. Это заставляет признать, что у жизни бывают разные высотные отметки, и вспомнить выражение, которое от бессмысленного употребления отнюдь не утратило смысла. Остановимся на нем, поскольку это поможет выявить одну неожиданную черту нашей эпохи.

Нередко, например, приходится слышать, что то или другое явление не на высоте своего времени. В самом деле, не абстрактное хронологическое время, линейное и ровное, а время живое, насущное, о котором каждое поколение говорит «наше время», всегда достигает какой-то высоты, сегодня превышает вчерашнюю, или удерживается на ней, или падает еще ниже. Ощущением этого и рожден образ падения — упадок. Точно так же каждый в отдельности с большей или меньшей остротой ощущает, насколько его жизнь соотносится с высотой выпавшего на его долю времени. И есть те, кто в современном мире чувствует себя утопающим, бессильным выбраться на поверхность. Быстрота, с которой все меняется, энергия и напор, с которыми все совершается, угнетают людей архаического склада, и степень угнетенности — это мера разлада их жизненного ритма с ритмом эпохи. С другой стороны, в сознании тех, кто охотно и полно живет настоящим, высота своего времени как-то соотносится с прежними временами. Как именно?

Неправда, что прошлое ниже настоящего лишь оттого, что оно прошло. Вспомним, что для Хорхе Манрике, как ему «мнилось», Всегда времена былые Лучше, чем наши.

Но и это неправда. Не всегда настоящее ставилось ниже старины, и не всегда оно представлялось выше всего, что прошло и запомнилось. Высота, достигнутая жизнью, каждой эпохой ощущалась по-своему, и странно, что историки и философы прошли мимо столь очевидного и важного факта.

[==54](#)

То чувство, которое выразил Манрике, явно преобладало, по крайней мере если брать его *grosso modo**. Чаще всего свое время не казалось лучшим. Наоборот, лучшими временами, пределом жизненной полноты представлялась человеку смутная древность: «золотой век», как говорим мы, вскормленные античностью; *альчеринга*, как говорят австралийские аборигены. Это свидетельствовало, что людям пульс их жизни казался вялым, недостаточно сильным и упругим, чтобы наполнить вены. Оттого они чтили старину, «славное» прошлое, когда жизнь — не в пример их собственной — была обильной, полной, бурной и прекрасной. Глядя вспять и воображая те счастливые времена, они смотрели на них не свысока, а, напротив, — снизу вверх,

как смотрел бы температурный столбик, обладай он сознанием, на градус, которого недобрал, потому что не хватило калорий. Ощущение, что жизнь опускается, мельчает, съезживается, что пульс ее слабеет, с середины II века после Рождества Христова стало охватывать Римскую империю. Еще Гораций восклицал: «Наши отцы, недостойные дедов, еще худших отцов породили для недостойнейшего потомства» (Оды, книга III, 6).

Aetas parentum peior avis tulit nos nequiores, mox daturos progeniem vitiosorem.

Два века спустя в империи уже не хватало достаточно храбрых италиков, чтобы занять места центурионов, и для этого пришлось нанимать далматов, а затем дунайских и рейнских варваров. Женщины тем временем обесплодели, а Италия обезлюдела.

Есть, однако, эпохи иного и, казалось бы, совершенно противоположного склада, опьяненные своим жизнеощущением. Речь идет о любопытном феномене, который крайне важно уяснить. Когда лет тридцать назад политики витийствовали перед толпой, они обычно клеймили очередной промах или произвол правительства словами: «Это недостойно нашего времени». Любопытно, что Траян в знаменитом письме Плинию, предписывая не преследовать христиан по анонимным доносам, употребил ту же самую фразу: *Née nostri saeculi est*. Следовательно, есть эпохи, которые чувствуют себя вознесенными на абсолютную и предельную высоту, времена, которые представляются ис-

В общих чертах, в целом (*итал.*).

==55

ходом, исполнением надежд и свершением вековых устремлений. Это—«совершенное время», окончательная зрелость исторического бытия. Действительно, тридцать лет назад европейцы верили, что жизнь человечества становится наконец такой, какой она должна стать, какой мечтали ее видеть многие поколения и какой она останется навсегда. Совершенное время ощущает себя зенитом, вершиной стольких эпох несовершенных, предварительных, пробных, ступенька за ступенькой ведущих к этой зрелой полноте. С вершины кажется, что все предшествующее жило единственно лишь бесплотной мечтой и несбыточной надеждой, что это были времена неутоленной жажды, пламенных упований, вечного «доколе» и жестокого разлада мечты с явью. Таким виделось XIX веку Средневековье. И вот настает день, когда вековые, иногда тысячелетние чаяния, похоже, исполняются — жизнь вобрала их в себя и следует их воле. Мы на желанной вершине, у заветной цели, в зените времени! Вечное «доколе» преобразилось в «наконец-то».

Таким было жизнеощущение наших отцов и всего их века. Нельзя это забывать, ибо время миновало зенит. И у всех, кто душою там, в такой недавней полноте прошлого, наше время при взгляде на него с высокой колокольни должно неизбежно рождать иллюзию заката и упадка.

Но тому, кто искушен в истории, трезво вслушивается в ее пульс и не ослеплен воображаемой полнотой, обман зрения не грозит.

Как уже было сказано, самое существенное для «совершенного време*ни» — это удовлетворение давних нужд, тяжело и горестно длившихся веками и наконец-то утоленных. В результате такие времена испытывают чувство удовлетворенности, они довольны собой, а порой даже, как XIX век, слишком самодовольны¹. Но теперь-то мы видим, что эти времена, такие довольные, такие успешные, внутренне мертвы. *Не в довольстве, не в успехе, не в достигнутой гавани истинная*

полнота жизни. Еще Сервантес говорил: «Дорога всегда лучше привала». Время, утолившее свою жажду, свою мечту, не ждет больше ничего, по-

¹ Надписи на монетах, отчеканенных при Адриане, единодушны: «Italia felix. Saeculum aureum. Tempora stabiliata. Temporum felicitas» («Счастливая Италия. Золотой век. Прочный мир. Счастливые времена»). Кроме большого нумизматического каталога Коэна, отдельные монеты воспроизведены у Гостопцева в «The social and economic history' of the Roman Empire», 1926, табл. LU и с. 588, прим. 6.

==56

тому что истоки его стремлений иссякли. Иными словами, пресловутая полнота — это в действительности развязка. Есть эпохи, которые бессильны обновить свои запросы и умирают от удовлетворенности, как умирает после брачного полета довольный трутень!

Надо ли удивляться, что времена упомянутой полноты неизменно таят на дне характерный осадок особой, присущей **им** унылости.

Мечтой, так долго остававшейся подспудной и лишь в XIX веке как будто бы воплощенной, было то, что емко само себя окрестило «современной культурой». Определение настораживает. Время именует себя «современностью», то есть окончательной и полной завершенностью, для которой все иные времена — прошедшие, все они лишь подступы и порывы к ней! Жалкие, вслепую пущенные стрелы!²

Не здесь ли прослеживается граница между нашим и таким недавним, но уже вчерашним днем? В самом деле, наше время не чувствует себя окончательным — напротив, в основе его лежит ощущение, что времен окончательных, надежных, раз навсегда установленных не бывает, а притязания жизненного уклада, именуемого «современной культурой», на окончательность нам кажутся непонятным ослеплением и крайней узостью кругозора. И мы облегченно чувствуем, что вырвались из тесного и безвыходного загона в бескрайний звездный мир, настоящий, грозный, непредсказуемый и неистощимый, где все возможно, все — от наилучшего до наихудшего.

Вера в современную культуру была унылой: безрадостно знать, что завтрашний день в основном повторит сегодняшний, что прогресс — это шаг за шагом по дороге, неотличимой от уже пройденной. Такая дорога больше смахивает на эластичную тюрьму, которая растягивается, как резина, не выпуская на волю.

Когда в молодой еще империи какой-нибудь одаренный провинциал — скажем, Лукан или Сенека — попадал в

¹ Перечтите удивительные страницы Гегеля о временах довольства в его «Философии истории».

² Исходное значение слова «современность», которым нарекло себя время, предельно выражает обрисованное мною ощущение «зенита». Современность то, что соответствует *времени*, воспринятому как совершенно новое, как *такое* настоящее, которое идет вразрез со всем устоявшимся, традиционным и оставленным далеко позади. Слово «современный», таким образом, заключает в себе понятие новой жизни, превосходящей прежнюю, и требование быть на высоте времени. Не быть «современным» равносильно падению, утрате исторического уровня.

Рим и видел величественные имперские сооружения, сердце его сжималось. Ничего нового не могло уже произойти в мире. Рим был вечен. И если есть уныние руин, нависшее над ними, как туман над болотом, то чуткий провинциал ощущал такой же тяжкий гнет, но с обратным знаком — уныние вечных стен.

Сравнительно с этим не выглядит ли наше мироощущение шумной радостью детей, сбежавших из школы? Одному богу известно, что будет завтра, и это тайно радует нас, потому что лишь в открытой дали, где все неожиданно, все возможно, и есть настоящая жизнь, подлинная полнота жизни.

Такая картина — разумеется, половинчатая — расходится с теми слезливыми жалобами на упадок, которыми изводят нас писания современников. Дело тут в обмане зрения, у которого много причин. О них поговорим позже, а сейчас упомяну лишь самую явную. Следуя идеологии, на мой взгляд рискованной, в истории видят только политику или культуру, не замечая, что это лишь поверхность, а глубинная реальность истории — прежде всего биологическая мощь, нечто от энергии космической: чистейшая жизненная сила, если не тождественная, то родственная той, что движет моря, плодит земную тварь, раскрывает цветы и зажигает звезды.

Предлагаю диагностам упадка следующие соображения.

Упадок, бесспорно, понятие сравнительное. Падают сверху вниз, из высшего состояния в низшее. А сравнивать можно с разных и каких угодно точек зрения. Для изготовителя янтарных мундштуков мир явно в упадке, поскольку мундштуками уже не пользуются. Возможны точки зрения поосновательней, но оттого они не становятся менее частными, произвольными и сторонними той жизни, чье достоинство придирчиво оценивают. Есть лишь одна оправданная и естественная точка зрения — окунуться в жизнь и, увидев ее изнутри, судить, ощущает ли она себя упадочной, то есть немощной, пресной и скудной.

Но как распознать, даже при взгляде изнутри, ощущает себя жизнь упадочной или нет? Решающий признак для меня бесспорен: ту жизнь, которая не завидует никакой другой и, следовательно, из всех, когда-либо бывших, предпочитает себя, никоим образом нельзя всерьез называть упадочной. К этому и вели мои рассуждения о «высоте своего времени». Ибо именно нашему выпало жизне-

ощущение редкостное и, насколько могу судить, небывалое в истории.

В салонах прошлого века неминуемо наступала минута, когда дамы и дамские поэты задавали друг другу фатальный вопрос: «В какие времена вам хотелось бы жить?» И вот каждый, взвалив на плечи муляж собственной жизни, пускался мысленно бродить по дорогам истории в поисках эпохи, где данный слепок пришелся бы как нельзя кстати. А это значит, что пресловутый девятнадцатый век, при всем сознании своего совершенства — а может быть, в силу такого

сознания, — был неотделим от прошлого, чьи плечи ощущал под собой; по сути, он видел в себе осуществленное прошлое. Отсюда его вера в образцовые, пусть и с оговорками, времена — век Перикла, Ренессанс — те, что готовили ему почву. И отсюда наша недоверчивость к эпохам свершений: полуобернутые вспять, они движутся с оглядкой на прошлое, которое осуществляют.

А теперь задайте упомянутый вопрос человеку вполне современному. Готов поручиться, что прошлые века, все без исключения, показались бы ему тесным загоном, где трудно дышать. Значит, сегодняшний человек ощущает в себе больше жизни, чем ощущали встарь, или, другими словами, все прошлое целиком, от начала до конца, слишком мало для современного человечества. Такое жизнеощущение сводит на нет все рассуждения об упадке.

Прежде всего наша жизнь чувствует себя огромней любой другой. Какой уж тут упадок? Наоборот, чувство превосходства лишает ее уважения и даже внимания к былому. Впервые в истории возникает эпоха без эталонов, которая не видит позади ничего образцового, ничего приемлемого для себя, — прямая наследница стольких веков, она тем не менее похожа на вступление, на рассвет, на детство. Мы озираемся, и прославленный Ренессанс нам кажется провинциальным, узким, кичливым и — что греха таить — *вульгарным*.

Все это мне уже довелось подытожить так: «Жестокий разрыв настоящего с прошлым — главный признак нашей эпохи, и похоже, что он-то и вносит смятение в сегодняшнюю жизнь. Мы чувствуем, что внезапно стали одинокими, что мертвые умерли всерьез, навсегда и больше не могут нам помочь. Следы духовной традиции стерлись. Все примеры, образцы, эталоны бесполезны. Все проблемы, будь то в искусстве, науке или политике, мы должны решать только в настоящем, без участия прошлого. Лишенный сво-

==59

их бессмертных мертвых, европеец одинок; подобно Петеру Шлемилю, он утратил тень. Именно это случается в полдень»!

Какова же в итоге высота нашего времени? Это не зенит, и тем не менее такого ощущения высоты не было никогда. Нелегко определить, какой видит себя наша эпоха: она и убеждена, что выше всех, и одновременно чувствует себя началом, и не уверена, что это не начало конца. Как бы это выразить? Может быть, так: она выше любой другой и ниже самой себя. Она могуча и не уверена в себе. Горда и напугана собственной мощью.

[00.htm - glava06](#)

IV. Рост жизни

Захват власти массами и возросшая вслед за ним высота времени — в свою очередь лишь следствия одной общей причины. Причина почти гротескная и неправдоподобная в явной своей и привычной очевидности. Просто-напросто мир нежданно вырос, а в нем и вместе с ним выросла и жизнь. Прежде всего, она стала планетарной; я хочу сказать, что жизнь рядового человека вмещает сегодня всю планету, что простой смертный привычно обживает весь мир. Год с небольшим назад севилицы, раскрыв газету, шаг за шагом прослеживали путь полярников; над раскаленными бетийскими пашнями дрейфовали льды. Каждая пядь земли уже не вмещается в топографические рамки и влияет на жизнь в любой точке планеты. А поскольку физика расположение, тел Определяет по их воздействию, следует любую точку планеты признать

вездесущей. Эта близость дальнего, доступность недоступного фантастически раздвинула жизненный горизонт каждого человека.

Но мир вырос и во времени. Археология чудовищно расширила историческое пространство. Империи и целые цивилизации, о которых мы вчера еще не подозревали, входят в наше сознание, как новые континенты. Экраны и журналы доносят эту незапамятную древность до глаз обывателя.

Само по себе это пространственно-временное расширение мира не значило бы ровным счетом ничего. Физическое пространство и время—вселенский абсурд. И в том культе скорости, который ныне исповедуют, больше смыс

¹ См. мою работу «Дегуманизация искусства».

[К оглавлению](#)

==60

ла, чем принято думать. Скорость так же бессмысленна, как ее слагаемые — пространство и время, — но она их упраздняет. Глупость можно обуздать лишь большей глупостью. Победа над космическим пространством и временем, полностью лишенными смысла, стала для человека делом, чести¹, и неудивительно, что мы по-детски радуемся бесплодной скорости, с помощью которой истребляем пространство и сводим на нет время. Упраздняя, мы оживляем их, делаем житейски пригодными, позволяющими большее число мест *обживать*, легче менять их и вбирать больше физического времени в меньший жизненный отрезок.

Но существенно даже не то, что мир увеличился в размерах; существенней, что в мире всего стало больше. Всего, что можно придумать, пожелать, создать, разрушить, найти, употребить или отвергнуть — что ни глагол, то сгусток жизненной активности.

Возьмем самое житейское — например, покупку. Представьте, что два человека, один — в наши дни, а другой — в XVIII веке, владеют одинаковым, соответственно ценам обеих эпох, состоянием, и сравните ассортимент товаров, доступных тому и другому. Разница почти фантастическая. Возможности современного покупателя выглядят практически безграничными. Трудно вообразить вещь, которой не было бы на прилавках, и наоборот — невозможно вообразить все, что там есть. Могут возразить, что при соответственно одинаковом достатке человек и в наши дни купит не больше, чем в XVIII веке. Но это не так. Промышленность удешевила стоимость едва ли не всех изделий. Впрочем, не это меня занимает, и я постараюсь объяснить.

С точки зрения жизненной активности купить означает облюбовать товар; это прежде всего выбор, а выбор начинается с обзора возможностей, предложенных торговлей. Отсюда следует, что такой вид жизнедеятельности, как купля, заключается в проигрывании вариантов, в самой возможности купить. Говоря о жизни, обычно забывают самое, на мой взгляд, существенное: наша жизнь — это всегда и прежде всего уяснение возможного. Если бы всякий раз нам представлялась одна-единственная возможность, само это слово потеряло бы смысл. То была бы чистейшая

¹ Именно потому, что срок жизни ограничен, именно потому, что люди смертны, они и спешат одолеть, обрести все, что дается слишком долго и слишком поздно. Господу, вечно сущему, автомобиль ни к чему.

неизбежность. Но таково уж удивительное и коренное свойство нашей жизни, что у нее всегда несколько дорог, и перепутье принимает облик возможностей, из которых мы должны выбирать!. Жить означает то же самое, что попасть в орбиту определенных возможностей. Эту среду привычно именуют «обстоятельствами». Жить — значит очутиться в кругу обстоятельств — или в мире. Таков изначальный смысл понятия «мир». Это совокупность наших жизненных возможностей — и не что-то отделенное и стороннее нашей жизни, но ее внешний контур. Он охватывает все, чем мы можем стать, нашу жизненную потенцию. Но для своего осуществления ей надо определиться — обрести пределы; другими словами, мы становимся лишь малой долей того, чем могли бы стать. Поэтому мир нам кажется таким огромным, а мы в нем — такими крохотными. Мир, или наша возможная жизнь, неизбежно больше нашей участи, или жизни действительной.

Сейчас я хочу лишь показать, насколько жизнь потенциально стала больше. Сфера ее возможностей шире, чем когда-либо. В области мысли сегодня больше простора для появления идей, больше проблем, больше фактов, больше знаний, больше точек зрения. Если в первобытной жизни занятия можно пересчитать по пальцам — охотник, пастух, воин, колдун, — то сегодня перечень профессий нескончаем. То же самое с развлечениями, хотя разнообразие здесь и не так велико, как в остальных сферах жизни, — и это обстоятельство гораздо серьезней, чем кажется. Тем не менее для рядового горожанина — а город и есть олицетворение современности — возможность получить удовольствие выросла в нашем веке небывало.

Но рост жизненной силы не сводится к вышеперечисленному. Она выросла в самом прямом и загадочном смысле. Общеизвестно и даже привычно, что в атлетике и спорте *performances** сегодня намного выше всего ранее известного. Стоит обратить внимание не только на новые *рекорды*, но и на то ощущение, которое рождает их частота, убеждая нас ежечасно, что сегодня у человеческого организма больше возможностей, чем было когда-либо. Ведь нечто похожее происходит и в науке. За какие-нибудь десять лет она немислимо раздвинула границы Вселенной.

¹ Даже в самом наихудшем случае, когда жизнь сужается до одногоединственного выхода, всегда есть и второй — уход из жизни. Но ведь уход из жизни — такая же часть ее, как дверь — часть дома.

Достижения (*франц.*).

Физика Эйнштейна обитает в таком обширном пространстве, что на долю старой ньютоновской физики там приходится лишь тесный закуток¹. И обязано это экстенсивное развитие столь же экстенсивному развитию научной точности. физика Эйнштейна рождена вниманием к таким минимальным различиям, какими раньше пренебрегали ввиду их незначительности. Наконец, атом, вчерашний предел мыслимого мира, сегодня раздулся до размеров планетной системы. Упоминая все это, я говорю не о росте и превосходстве культуры, в данный момент меня не

интересующей, но о росте индивидуальных способностей, которым она обязана. Я подчеркиваю не то, что физика Эйнштейна точнее ньютоновой, а то, что Эйнштейн как человек способен на большую точность и духовную свободу², чем Ньютон, — подобно тому как сегодняшний чемпион по боксу наносит удары с большей силой, чем когда-либо.

Пока фильмы и фотографии развлекают рядового человека самыми недоступными ландшафтами, газеты и репродукторы приносят ему новости об упомянутых интеллектуальных *performances*, наглядно подтвержденных витринным блеском технических новинок. Все это копит в его сознании ощущение сказочного всемогущества.

Я не хочу этим сказать, что человеческая жизнь сегодня лучше, чем в иные времена. Я говорю не о качестве жизни, а о ее напоре, о ее количественном или потенциальном росте. Я надеюсь таким образом поточнее обрисовать мироощущение современного человека, его жизненный тонус, обусловленный сознанием небывалых возможностей и кажущимся инфантилизмом минувших эпох.

Это необходимо, чтобы опровергнуть разглагольствования об упадке, и прежде всего упадке европейском, кото-

[^] Вселенная Ньютона была бесконечной, но бесконечность ее бессодержательна — это голое обобщение, пустая и бесплодная утопия. Вселенная Эйнштейна конечна, но конкретна и содержательна в каждой своей точке — следовательно, в нее больше вместилось, и в итоге она протяженнее.

² Духовная свобода, то есть интеллектуальная мощь, измеряется способностью разделять понятия, традиционно нераздельные. Разделение понятий требует больше сил, чем их ассоциация, как показал Келер в его исследованиях интеллекта шимпанзе. Никогда еще человеческий разум не обладал такой способностью разъединять, как сейчас.

рыс отравили воздух последнего десятилетия. Вспомните соображение, которое я предлагал и которое кажется мне таким же простым, как и очевидным. Не стоит заговаривать об упадке, не уточнив, о каком. Касается ли этот пессимизм культуры? Европейская культура в упадке? Или в упадке лишь европейские национальные институты? Предположим, что так. Дает ли это право говорить о европейском упадке? Только отчасти. В том и другом случаях упадок частичен и касается вторичных продуктов истории — культуры и нации. Есть лишь один всеобъемлющий упадок — утрата жизнеспособности, — а существует он лишь тогда, когда ощущается. Поэтому и пришлось мне рассматривать феномен, мало кем замеченный, — осознание или ощущение каждой эпохой своего жизненного уровня. —

Как было сказано, одни эпохи чувствуют себя «в зените», а другим, напротив, кажется, что они утратили высоту и скатились к подножию древнего и блистательного «золотого века». И в заключение я отметил очевиднейший факт: нашему времени присуще редкостное чувство превосходства над любыми другими эпохами; больше того—оно не приводится с ними к общему знаменателю, равнодушно к ним, не верит в образцовые времена и считает себя совершенно новой и высшей формой жизни.

Думаю, что нельзя, не опираясь на это, понять наше время. Именно здесь его главная проблема. Если бы оно ощущало упадок, то смотрело бы на прошлое снизу вверх и потому считалось с ним, восхищалось им и чтило его заветы. У нашего времени были бы ясные и четкие цели, хоть и не было бы сил достичь их. Действительность же прямо противоположна: мы живем в эпоху, которая чувствует себя способной достичь чего угодно, но не знает, чего именно. Она владеет всем, но только не собой. Она заблудилась в собственном изобилии. Больше, чем когда-либо, средств, больше знаний, больше техники, а в результате мир как никогда злосчастен — его сносит течением.

Отсюда то странное, двойственное чувство всесия я неуверенности, что гнездится в современной душе. К ней применимо сказанное регентом о малолетнем Людовике XV: «Налицо все таланты, кроме одного—умения ими пользоваться». Многие казалось *уже* невозможным XIX веку, твердому в своей прогрессистской вере. Сегодня, когда

==64

все нам кажется возможным, мы догадываемся, что возможно также и наихудшее: регресс, одичание, упадок¹. Признак сам по себе неплохой — он означает, что мы снова соприкасаемся с изначальной уязвимостью жизни, с той мучительной и сладкой тревожностью, которую таит каждое мгновение, если оно прожито до конца, до самой своей трепетной и кровотокающей сути. Обычно мы сторонимся этого пугающего трепета, от которого любое безобидное мгновение становится крохотным летучим сердцем; ради безопасности мы силимся стать бесчувственными к извечному драматизму нашей судьбы, прибегая к наркозу рутины и косности. И поистине это благотворно, что впервые за три века мы застигнуты врасплох и не ведаем, что будет с нами завтра.

Всякий, кто относится к жизни нешуточно и считает себя полностью ответственным за нее, не может не испытывать известного рода тревогу, которая заставляет его быть начеку. Римский устав предписывал часовому держать палец на губах, чтобы оставаться бдительным и не поддаться дремоте. Жест неплох и словно подчиняет ночную тишину еще большему безмолвию, чтобы уловить тайные шаги грядущего. Эпохи свершений — и в их числе девятнадцатый век — в беспечном ослеплении не опасались будущего, приписав ему законы небесной механики. И либерализм прогрессистов, и социализм Маркса равно предполагали, что желаемый, а значит, наилучший вариант будущего осуществится неукоснительно, с почти астрономической предрешенностью. Видя в этой идее свое самооправдание, они выпускали из рук руль истории, теряли бдительность, утрачивали маневренность и везучесть. И жизнь, ускользнув от них, окончательно отбилась от рук и побрела куда глаза глядят. Под личиной прогрессиста крылось равнодушие к будущему, неверие ни в какие внезапные перемены, загадки и превратности, убеждение, что мир движется по прямой, неуклонно и непреложно, утрачивая тревожность будущего и окончательно оставаясь в настоящем. Недаром кажется, что в мире уже перевелись идеалы, предвидения и планы. Никого они не заботят. Такова вечная изнанка истории — когда масса восстает, ведущее меньшинство разбегается.

¹ Отсюда и возникает ощущение упадка. Причина не в том, что мы находимся в упадке, а в том, что мы готовы ко всему, не исключая упадка.

Пора, однако, вернуться к водоразделу, обозначенному господством масс. С освещенного благодатного склона переберемся теперь на другую сторону, теньевую и куда более опасную.

[00.htm - glava07](#)

V. Статистическая справка

В этой работе я хотел бы угадать недуг нашего времени, нашей сегодняшней жизни. И первые результаты можно обобщить так: современная жизнь грандиозна, избыточна и превосходит любую исторически известную. Но именно потому, что напор ее так велик, она вышла из берегов и смыла все завещанные нам устои, нормы и идеалы. В ней больше жизни, чем в любой другой, и по той же причине больше нерешенного¹. Ей надо самой творить свою собственную судьбу.

Но диагноз пора дополнить. Жизнь — это прежде всего наша возможная жизнь, то, чем мы способны стать, и как выбор возможного — наше решение, то, чем мы действительно становимся. Обстоятельства и решения — главные слагаемые жизни. Обстоятельства, то есть возможности, нам заданы и навязаны. Мы называем их миром. Жизнь не выбирает себе мира, жить — это очутиться в мире определенном и бесповоротном, сейчас и здесь. Наш мир — это предрешенная сторона жизни. Но предрешенная не механически. Мы не пущены в мир, как пуля из ружья, по неукоснительной траектории. Неизбежность, с которой сталкивает нас этот мир — а мир всегда *этом*, сейчас и здесь, — состоит в обратном. Вместо единственной траектории нам задается множество, и мы, соответственно, обречены... выбирать себя. Немыслимая предпосылка! Жить — значит вечно быть *осужденным на свободу*, вечно решать, чем ты станешь в этом мире. И решать без усталости и без передышки. Даже отдаваясь безнадежно на волю случая, мы принимаем решение — не решать.

Неправда, что в жизни «решают обстоятельства». Напротив, обстоятельства — это дилемма, вечно новая, которую надо решать. И решает ее наш собственный склад.

Все это применимо и к общественной жизни. У нее, во-первых, есть тоже горизонт возможного и, во-вторых,¹ Научимся, однако, извлекать из прошлого если не позитивный, то хотя бы негативный опыт. Прошлое не надоумит, что делать, но подскажет, чего избегать.

==66

решение в выборе совместного жизненного пути. Решение зависит от характера общества, его склада или, что одно и то же, от преобладающего типа людей. Сегодня преобладает масса, и решает она. И происходит нечто иное, чем в эпоху демократии и всеобщего голосования. При всеобщем голосовании массы не решали, а присоединялись к решению того или другого меньшинства. Последние предлагали свои «программы» — отличный термин. Эти программы — по сути, программы совместной жизни — приглашали массу одобрить проект решения.

Сейчас картина иная. Всюду, где торжество массы растет, например в Средиземноморье, при взгляде на общественную жизнь поражает то, что политически там перебиваются со дня на день.

Это более чем странно. У власти — представители масс. Они настолько всеильны, что свели на нет саму возможность оппозиции. Это бесспорные хозяева страны, и нелегко найти в истории пример подобного всевластия. И тем не менее государство, правительство живут сегодняшним днем. Они не распахнуты будущему, не представляют его ясно и открыто, не кладут начало чему-то новому, уже различимому в перспективе. Словом, они живут без жизненной программы. Не знают, куда идут, потому что не идут никуда, не выбирая и не прокладывая дорог. Когда такое правительство ищет самооправданий, то не поминает всеу день завтрашний, а, напротив, упирает на сегодняшний и говорит с завидной прямоотой: «Мы — чрезвычайная власть, рожденная чрезвычайными обстоятельствами». То есть злобой дня, а не дальней перспективой. Недаром и само правление сводится к тому, чтобы постоянно выпутываться, не решая проблем, а всеми способами увиливая от них и тем самым рискуя сделать их неразрешимыми. Таким всегда было прямое правление массы — всемогущим и призрачным. Масса — это те, кто плывет по течению и лишен ориентиров. Поэтому массовый человек не созидает, даже если возможности и силы его огромны.

И как раз этот человеческий тип сегодня решает. Право же, стоит в нем разобраться.

Ключ к разгадке — в том вопросе, что прозвучал уже в начале моей работы: откуда возникли все эти толпы, захлестнувшие сегодня историческое пространство?

Не так давно известный экономист Вернер Зомбарт указал на один простой факт, который должен бы впечатлить каждого, кто озабочен современностью. Факт сам по

==67

себе достаточный, чтобы открыть нам глаза на сегодняшнюю Европу, по меньшей мере обратить их в нужную сторону. Дело в следующем: за многовековой период своей истории, с VI по XIX, европейское население ни разу не превысило ста восьмидесяти миллионов. А за время с 1800 по 1914 год—за столетие с небольшим—достигло четырехсот шестидесяти! Контраст, полагаю, не оставляет сомнений в плодovitости прошлого века. Три поколения подряд человеческая масса росла как на дрожжах и, хлынув, затопила тесный отрезок истории. Достаточно, повторяю, одного этого факта, чтобы объяснить триумф масс и все, что он сулит. С другой стороны, это еще одно, и притом самое ошутимое, слагаемое того роста жизненной силы, о котором я упоминал.

Эта статистика, кстати, умеряет наше беспочвенное восхищение ростом молодых стран, особенно Соединенных Штатов. Кажется сверхъестественным, что население США за столетие достигло ста миллионов, а ведь куда сверхъестественней европейская плодovitость. Лишнее доказательство, что американизация Европы иллюзорна. Даже самая, казалось бы, отличительная черта Америки — ускоренный темп ее заселения — не самобытна. Европа в прошлом веке заселялась куда быстрее. Америку создали европейские излишки.

Хотя выкладки Вернера Зомбарта и не так известны, как они того заслуживают, сам загадочный факт заметного прироста европейцев слишком очевиден, чтобы на нем задерживаться. Суть не в цифрах народонаселения, а в их контрастности, вскрывающей внезапный и головокружительный темп роста. Речь идет о нем. Головокружительный рост означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой.

И в результате современный средний европеец душевно здоровей и крепче своих предшественников, но и душевно беднее. Оттого он порой смахивает на дикаря, внезапно забредшего в мир вековой цивилизации. Школы, которыми так гордился прошлый век, внедрились в массу современные технические навыки, но не сумели воспитать ее. Снабдили ее средствами для того, чтобы жить полнее, но не смогли наделить ни историческим чутьем, ни чувством исторической ответственности. В массу вдохнули силу и спесь современного прогресса, но забыли о духе. Естественно, она и не помышляет о духе, и новые поколения, желая править

==68

миром, смотрят на него как на первозданный рай, где нет ни давних следов, ни давних проблем.

Славу и ответственность за выход широких масс на историческое поприще несет XIX век. Только так можно судить о нем беспристрастно и справедливо. Что-то небывалое и неповторимое крылось в его климате, раз вызрел такой человеческий урожай. Не усвоив и не переварив этого, смешно и легкомысленно отдавать предпочтение духу иных эпох. Вся история предстает гигантской лабораторией, где ставятся все мыслимые и немыслимые опыты, чтобы найти рецепт общественной жизни, наилучшей для культивации «человека». И, не прибегая к уверткам, следует признать данные опыта: человеческий посев в условиях либеральной демократии и технического прогресса — двух основных факторов — за столетие утроил людские ресурсы Европы.

Такое изобилие, если мыслить здраво, приводит к ряду умозаключений: первое — либеральная демократия на базе технического творчества является высшей из донныне известных форм общественной жизни; второе — вероятно, это не лучшая форма, но лучшие возникнут на ее основе и сохранят ее суть и третье — возвращение к формам низшим, чем в XIX веке, самоубийственно.

И вот, разом уяснив себе все эти вполне ясные вещи, мы должны предъявить XIX веку счет. Очевидно, наряду с чем-то небывалым и неповторимым имелись в нем и какие-то врожденные изъяны, коренные пороки, поскольку он создал новую касту людей — мятежную массу, и теперь она угрожает тем основам, которым обязана жизнью. Если этот человеческий тип будет по-прежнему хозяйничать в Европе и право решать останется за ним, то не пройдет и тридцати лет, как наш континент одичает. Наши правовые и технические достижения исчезнут с той же легкостью, с какой не раз исчезали секреты мастерства¹. Жизнь съежится. Сегодняшний избыток возможностей обернется беспросветной нуждой, скарденностью, тоскливым бесплодием. Это

¹ Герман Вейль, один из крупнейших физиков современности, последователь и соратник Эйнштейна, говорил в частной беседе, что, если бы определенные люди, десять или двенадцать человек, внезапно умерли, чудо современной физики оказалось бы навеки утраченным для человечества. Столетиями надо было приспособлять человеческий мозг к абстрактным головоломкам теоретической физики. И любая случайность может развеять эти чудесные способности, от которых зависит и вся техника будущего.

==69

будет неподдельный декаданс. Потому что восстание масс и есть то самое, что Ратенау назвал «вертикальным вторжением варваров».

Поэтому так важно взглянуть в массового человека, в эту чистую потенцию как высшего блага, так и высшего зла.

[00.htm - глава08](#)

VI. Введение в анатомию массового человека

Кто он, тот массовый человек, что главенствует сейчас в общественной жизни, политической и неполитической? Почему он таков, каков есть, иначе говоря, как он получился таким?

Оба вопроса требуют совместного ответа, потому что взаимно проясняют друг друга. Человек, который намерен сегодня возглавлять европейскую жизнь, мало похож на тех, кто двигал девятнадцатый век, но именно девятнадцатым веком он рожден и вскормлен. Проницательный ум, будь то в 1820, 1850 или 1880 годах, простым рассуждением *a priori* мог предвосхитить тяжесть современной исторической ситуации. И в ней действительно нет ровным счетом ничего, не предугаданного сто лет назад. «Массы надвигаются!» — апокалиптически восклицал Гегель. «Без новой духовной власти наша эпоха — эпоха революционная—кончится катастрофой», — предрекал Огюст Конт. «Я вижу всемирный потоп нигилизма!» — кричал с энгадинских круч усатый Ницше. Неправда, что история непредсказуема. Сплошь и рядом пророчества сбывались. Если бы грядущее не оставляло бреши для предвидений, то и впредь, исполняясь и становясь прошлым, оно оставалось бы непонятным. В утверждении, что историк — пророк наоборот, заключена вся философия истории. Конечно, можно провидеть лишь общий каркас будущего, но ведь и в настоящем или прошлом это единственное, что, в сущности, доступно. Поэтому, чтобы видеть свое время, надо смотреть с расстояния. С какого? Достаточного, чтобы не различать носа Клеопатры.

Какой представлялась жизнь той человеческой массе, которую в изобилии плодил XIX век? Прежде всего и во всех отношениях — материально доступной. Никогда еще рядовой человек не утолял с таким размахом свои житейские запросы. По мере того как таяли крупные состояния и ужесточалась жизнь рабочих, экономические перспективы среднего слоя становились день ото дня все шире. Каждый

[К оглавлению](#)

==70

день вносил лепту в его жизненный *standard*. С каждым днем росло чувство надежности и собственной независимости. То, что прежде считалось удачей и рождало смиренную признательность судьбе, стало правом, которое не благословляют, а требуют. С 1900 года и рабочий начинает ширить и упрочивать свою жизнь. Он, однако, должен за это бороться. Благоденствие не уготовано ему заботливо, как среднему человеку, обществом и на диво слаженным государством.

Этой материальной доступности и обеспеченности сопутствует житейская — *confort* и общественный порядок. Жизнь катится по надежным рельсам, и столкновение с чем-то враждебным и грозным мало представимо.

Столь ясная и распаханная перспектива неминуемо должна копиться в недрах обыденного сознания то ощущение жизни, которое метко выражено нашей старинной поговоркой: «Широка Кастилия!»* А именно — во всех ее основных и решающих моментах жизнь представляется новому человеку *лишенной преград*. Это обстоятельство и его важность осознаются сами собой, если вспомнить, что прежде рядовой человек и не подозревал о такой жизненной раскрепощенности. Напротив, жизнь была для него тяжелой участью — и материально, и житейски. Он с рождения *ощущал* ее как скопище преград, которые обречен терпеть, с которыми принужден смириться и втиснуться в отведенную ему щель.

Контраст еще отчетливей, если от материального перейти к аспекту гражданскому и моральному. С середины прошлого века средний человек не видит перед собой никаких социальных барьеров. С рождения он и в общественной жизни не встречает рогаток и ограничений. Никто не принуждает его сужать свою жизнь. И здесь — «широка Кастилия». Не существует ни «сословий», ни «каст». Ни у кого нет гражданских привилегий. Средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны.

Никогда за всю историю человек не знал условий, даже отдаленно похожих на современные. Речь действительно идет о чем-то абсолютно новом, что внес в человеческую судьбу XIX век. Создано новое сценическое пространство для существования человека, — новое и в материальном, и в социальном плане. Три начала сделали возможным этот

Ободряющее восклицание, отчасти схожее с русским: «Гуляй, ду-

ша!»

==71

новый мир: либеральная демократия, экспериментальная наука и промышленность. Два последних фактора можно объединить в одно понятие — техника. В этой триаде ничто не рождено XIX веком, но унаследовано от двух предыдущих столетий. Девятнадцатый век не изобрел, а внедрил, и в том его заслуга. Это прописная истина. Но одной ее мало, и надо вникнуть в ее неумолимые последствия.

Девятнадцатый век был революционным по сути. И суть не в живописности его баррикад — это всего лишь декорация, — а в том, что он поместил огромную массу общества в жизненные условия, прямо противоположные всему, с чем средний человек свыкся ранее. Короче, век перелицевал общественную жизнь. Революция — не покушение на порядок, но внедрение нового порядка, дискредитирующего привычный. И потому можно без особых преувеличений сказать, что человек, порожденный девятнадцатым столетием, социально стоит особняком в ряду предшественников. Разумеется, человеческий тип восемнадцатого века отличен от преобладавшего в семнадцатом, а тот — от характерного для шестнадцатого века, но все они в конечном счете родственны, схожи и по сути даже одинаковы, если сопоставить их с нашим новоявленным современником. Для «плебей» всех времен «жизнь» означала прежде всего стеснение, повинность, зависимость, одним словом — угнетение. Еще короче — гнет, если не ограничивать его правовым и сословным, забывая о стихиях. Потому что их напор не слабел никогда, вплоть до прошлого века, с началом которого технический прогресс — материальный и управленческий — становится практически безграничным. Прежде даже для богатых и могущественных земля была миром нужды, тягот и риска¹.

Тот мир, что окружает нового человека с колыбели, не только не понуждает его к самообузданию, не только не ставит перед ним никаких запретов и ограничений, но, напротив, непрестанно берedit его аппетиты, которые в принципе могут расти бесконечно. Ибо этот мир девятнадцатого и начала двадцатого века не просто демонстрирует свои бесспорные достоинства и масштабы, но и внушает

¹ При любом относительном богатстве сфера благ и удобств, обеспеченных им, была крайне сужена всеобщей бедностью мира. Жизнь среднего человека сегодня много легче, изобильней и безопасней жизни могущественнейшего властителя иных времен. Какая разница, кто кого богаче, если богат мир и не скупится на автострады, магистрали, телеграфы, отели, личную безопасность и аспирин?

==72

своим обитателям — и это крайне важно — полную уверенность, что завтра, словно упиваясь стихийным и неистовым ростом, мир станет еще богаче, еще шире и совершенней. И по сей день, несмотря на признаки первых трещин в этой незыблемой вере, по сей день, повторяю, мало кто сомневается, что автомобили через пять лет будут лучше и дешевле, чем сегодня. Это так же непреложно, как завтрашний восход солнца. Сравнение, кстати, точное. Действительно, видя мир так великолепно устроенным и слаженным, человек заурядный полагает его делом рук самой природы и не в силах додуматься, что дело это требует усилий людей незаурядных. Еще трудней ему уразуметь, что все эти легко достижимые блага держатся на определенных и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недобор которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение.

Пора уже наметить первыми двумя штрихами психологический рисунок сегодняшнего массового человека: эти две черты — беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной природы и второе — врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Обе черты рисуют весьма знакомый душевный склад — избалованного ребенка. И в общем можно уверенно прилагать их к массовой душе как оси координат. Наследница незапамятного и гениального былого — гениального по своему вдохновению и дерзанию, — современная чернь избалована окружением. Баловать — это значит потакать, поддерживать иллюзию, что все дозволено и ничто не обязательно. Ребенок в такой обстановке лишается понятий о своих пределах. Избавленный от любого давления извне, от любых столкновений с другими, он и впрямь начинает верить, что существует только он, и привыкает ни с кем не считаться, а главное — никого не считать лучше себя. Ощущение чужого превосходства вырабатывается лишь благодаря кому-то более сильному, кто вынуждает сдерживать, умерять и подавлять желания. Так усваивается важнейший урок: «Здесь кончаюсь я и начинается другой, который может больше, чем я. В мире, очевидно, существуют двое: я и тот, другой, кто выше меня». Среднему человеку прошлого мир ежедневно преподавал эту простую мудрость, поскольку был настолько неслаженным, что бедствия не кончались и ничто не становилось надежным, обильным и устойчивым. Но для новой массы все возможно и даже гарантировано — и

==73

все наготове, без каких-либо предварительных усилий, как солнце, которое не надо тащить в зенит на собственных плечах. Ведь никто никого не благодарит за воздух, которым дышит, потому что воздух никем не изготовлен — он часть того, о чем говорится «это естественно», поскольку это есть и не может не быть. А избалованные массы достаточно малокультурны, чтобы всю эту материальную и социальную слаженность, безвозмездную, как воздух, тоже считать естественной, поскольку она, похоже, всегда есть и почти так же совершенна, как и природа.

Мне думается, сама искусность, с которой XIX век обустроил определенные сферы жизни, побуждает благодетельствованную массу считать их устройство не искусным, а естественным. Этим объясняется и определяется то абсурдное состояние духа, в котором пребывает масса: больше всего ее заботит собственное благополучие и меньше всего — истоки этого благополучия. Не видя в благах цивилизации ни изощренного замысла, ни искусного воплощения, для сохранности которого нужны огромные и бережные усилия, средний человек и для себя не видит иной обязанности, кроме как убежденно помогать этим благам единственно по праву рождения. В дни голодных бунтов народные толпы обычно требуют хлеба, а в поддержку требований, как правило, громят пекарни. Чем не символ того, как современные массы поступают — только размашистей и изобретательней — с той цивилизацией, что их питает?¹

¹ Для брошенной на собственный произвол массы, будь то чернь или «знать», жажда жизни неизменно оборачивается разрушением самих основ жизни. Бесподобным гротеском этой тяги — *propter vifain, vitae perdere causas* («ради жизни утратить смысл жизни» (лат.)) [Ю в е и а л. Сатиры, VIII, 84.] — мне кажется происшедшее в Нихаре, городке близ Альмерии, 13 сентября 1759 года, когда был провозглашен королем Карлос III. Торжество началось на площади: «Затем ведено было угостить все собрание, каковое истребило 77 бочонков вина и четыре бурдюка водки и воодушевилось настолько, что со многими здравицами двинулось к муниципальному складу и там повыбрасывало из окон весь хлебный запас и 900 реалов общинных денег. В лавках учинили то же самое, изничтожив, во славу празднества, все, что было там съестного и питейного. Духовенство не уступало рвением и громко призывало женщин выбрасывать на улицу все, что ни есть, и те трудились без малейшего сожаления, пока в домах не осталось ни хлеба, ни зерна, ни муки, ни крупы, ни мисок, ни кастрюль, ни ступок, ни пестов и весь сказанный город не опустел» (документ из собрания доктора Санчеса де Тока, приведенный в книге Мануэля Данвила «Правление Карлоса III», том II, с. 10, прим. 2: D a n v i l M. Reinado de Carlos III, t. II, p. 10, nota 2). Сказанный город в угоду монархическому ажиотажу истребил себя. Блажен Нихар, ибо за ним будущее!

==74

[00.htm - glava09](#)

VII. Жизнь высокая и низменная, или рвение и рутина

Мы прежде всего то, что творит из нас мир, и главные свойства нашей души оттиснуты на ней окружением. Это неудивительно, ибо жить означает вживаться в мир. Общий дух, которым он встречает нас, передается нашей жизни. Именно поэтому я так настойчиво подчеркиваю, что ничего похожего на тот мир, которым вызваны к жизни современные массы, история еще не знала. Если прежде для рядового человека жить означало терпеть лишения, опасности, запреты и гнет, то

сегодня он чувствует себя уверенно и независимо в распахнутом мире практически безграничных возможностей. На этом неизменном чувстве, как некогда на противоположном, основан его душевный склад. Это ощущение главенствует, оно становится внутренним голосом, который из недр сознания невнятно, но непрестанно подсказывает формулу жизни и звучит императивом. И если прежде он привычно твердил: «Жить — это чувствовать себя стесненным и потому считаться с тем, что стесняет», — то теперь он торжествует: «Жить — это не чувствовать никаких ограничений и потому смело полагаться на себя; все практически дозволено, ничто не грозит расплатой, и вообще никто никого не выше».

Эта внушенная опытом вера целиком изменила привычный, вековой склад массового человека. Стесненность и зависимость ему всегда казались его природным состоянием. Такой, на его взгляд, была сама жизнь. Если удавалось улучшить свое положение, подняться вверх, он считал это подарком судьбы, которая лично к нему оказалась милостивой. Или приписывал это не столько удаче, сколько собственным невероятным усилиям, и хорошо помнил, чего они ему стоили. В любом случае речь шла об исключении из общего миропорядка, и каждое такое исключение объяснялось особыми причинами.

Но для новой массы природным состоянием стада полная свобода действий, узаконенная и беспричинная. Ничто внешнее не понуждает к самоограничению и, следовательно, не побуждает постоянно считаться с кем-то, особенно с кем-то высшим. Еще не так давно китайский крестьянин верил, что его благоденствие зависит от тех сугубых достоинств, которыми изволит обладать император. И жизнь постоянно соотносилась с тем высшим, от чего она зависела.

==75

Но человек, о котором ведется речь, приучен не считаться ни с кем, помимо себя. Какой ни на есть, он доволен собой. И простодушно, без малейшего тщеславия, стремится утвердить и навязать себя — свои взгляды, вожеления, пристрастия, вкусы и все, что угодно. А почему бы и нет, если никто и ничто не вынуждает его увидеть собственную второсортность, узость и полную неспособность ни к созиданию, ни даже к сохранению уклада, давшего ему тот жизненный размах, который и позволил самообольщаться?

Массовый человек, верный своей природе, не станет считаться ни с чем, помимо себя, пока нужда не заставит. А так как сегодня она не заставляет, он и не считается, полагая себя хозяином жизни. Напротив, человек недюжинный, неповторимый внутренне нуждается в чем-то большем и высшем, чем он сам, постоянно сверяется с ним и служит ему по собственной воле. Вспомним, чем отличается избранный от заурядного человека — первый требует от себя многого, второй в восторге от себя и не требует ничего¹. Вопреки ходячему мнению служение — удел избранных, а не массы. Жизнь тяготит их, если не служит чему-то высшему. Поэтому служение для них не гнет. И когда его нет, они томятся и находят новые высоты, еще недоступней и строже, чтобы ввериться им. Жизнь как испытание — это благородная жизнь. Благородство определяется требовательностью и долгом, а не правами. *Noblesse oblige**. «Жить как хочется — плебейство, благородны долг и верность» (Гёте).-Привилегии изначально не жаловались, а завоевывались. И держались на том, что дворянин, если требовалось, мог в любую минуту отстоять их силой. Личные права — или *privl-legios* — это не пассивное обретение, а взятый с бою рубеж. Напротив, всеобщие права — такие, как «права человека и гражданина», — обретаются по инерции, даром и за чужой счет, раздаются всем поровну и не требуют усилий, как не требуется их, чтобы дышать и находиться в здравом уме. Я бы сказал, что всеобщими правами владеют, а личными непрестанно завладевают.

Досадно, что в обыденной речи плачевно выродилось

¹ Массовое мышление — это мышление тех, у кого на любой вопрос заранее готов ответ, что не составляет труда и вполне устраивает. Напротив, незаурядность избегает судить без предварительных умственных усилий и считает достойным себя только то, что еще недоступно и требует нового взлета мысли.

Положение (*букв.: благородство*) обязывает (*франц.*).

==76

такое вдохновляющее понятие, как «знатность». Применяемое лишь к «наследственным аристократам», оно стало чем-то похожим на всеобщие права, инертным и безжизненным свойством, которое обретается и передается механически. Но ведь подлинное значение — *etymo* — понятия «благородство» целиком динамично. Знатный означает «знаменитый», известный всему свету, тот, кого известность и слава выделили из безымянной массы. Имеются в виду те исключительные усилия, которым обязана слава. Знатен тот, у кого больше сил и кто их не жалеет. Знатность и слава сына — это уже рента. Сын известен потому, что прославился отец. Его известность — отражение славы, и действительно наследственная знатность косвенна — это отблеск, лунный отсвет умершего благородства. И единственное, что живо, подлинно и действительно, — это стимул, который заставляет наследника держаться на высоте, достигнутой предками. Даже в этом искаженном виде, *noblesse oblige*. Предка обязывало собственное благородство, потомка обязывает унаследованное. Тем не менее в наследовании благородства есть явное противоречие. У более последовательных китайцев обратный порядок наследования, и не отец облагораживает сына, а сын, достигая знатности, передает ее предкам, личным рвением возвышая свой скромный род. Поэтому степень знатности определяется числом поколений, на которые она распространяется, и кто-то, например, облагораживает лишь отца, а кто-то ширит свою славу до пятого или десятого колена. Предки воскресают в живом человеке и опираются на его действительное и действенное благородство — одним словом, на то, что *есть*, а не на то, что было¹.

«Благородство» как четко обозначенное понятие возникает в Риме уже в эпоху Империи — и возникает именно как противовес родовой знати, отчетливо вырождающейся.

Для меня «благородство» — синоним жизни окрыленной, призванной перерастить себя и вечно устремленной от того, чем она становится, к тому, чем должна стать. Словом, благородная жизнь полярна жизни низменной, то есть инертной, закупоренной, осужденной на саму себя, ибо ничто не побуждает ее разомкнуть свои пределы. И людей,¹ Поскольку речь идет лишь о том, чтобы вернуть понятию «благородство» его изначальный смысл, исключая наследование, не вижу необходимости углубляться в такое исторически знакомое понятие, как «благородная кровь».

==77

живущих инертно, мы называем массой не за их многочисленность, а за их инертность.

Чем дольше существуешь, тем тягостней убеждаться, что большинству не доступно никакое усилие, кроме вынужденной реакции на внешнюю необходимость. Поэтому так редки на нашем пути и так памятны те немногие, словно изваянные в нашем сознании, кто оказался способен на самопроизвольное и щедрое усилие. Это избранные, нобили, единственные, кто зовет, а не просто отзывается, кто живет жизнью напряженной и неустанно упражняется в этом. Упражнение = *askesis*. Они аскеты¹.

Может показаться, что я отвлекся. Но для того, чтобы определить новый тип массового человека, который остался массовым и метит в избранные, надо было раздельно, в чистом виде, противопоставить ему два смешанных в нем начала — исконную массовость и врожденную или достигнутую элитарность.

Теперь дело двинется быстрее, поскольку найдено если не решение, то искомое уравнение, и ключ к господствующему сегодня психологическому складу, мне кажется, у нас в руках. Все дальнейшее вытекает из основной предпосылки, которая сводится к следующему: XIX век, обновив мир, создал тем самым новый тип человека, наделив его ненасытными потребностями и могучими средствами для их удовлетворения — материальными, медицинскими (небывалыми по своей массовости и действенности), правовыми и техническими (имеется в виду та масса специальных знаний и практических навыков, о которой прежде рядовой человек не мог и мечтать). Наделив его всей этой мощью, XIX век предоставил его самому себе, и средний человек, верный своей природной неподатливости, наглухо замкнулся. В итоге сегодня масса сильнее, чем когда-либо, но при этом непробиваема, самонадеянна и не способна считаться ни с кем и ни с чем — словом, неуправляема. Если так пойдет и дальше, то в Европе — и, следовательно, во всем мире — любое руководство станет невозможным. В трудную минуту, одну из тех, что ждут нас впереди, встревоженные массы, быть может, и проявят добрую волю, изъявив готовность в каких-то частных и безотлагательных вопросах подчиниться меньшинству. Но благие намерения потерпят крах. Ибо коренные свойства массовой ду-

¹ См.: El origen deportivo del Estado. — In: *El Espectador*, t. VII, 1930.

==78

ши — это косность и нечувствительность, и потому масса природно неспособна понять что-либо выходящее за ее пределы, будь то события или люди. Она захочет следовать кому-то — и не сумеет. Захочет слушать — и убедится, что оглохла.

С другой стороны, напрасно надеяться, что реальный средний человек, как бы ни был сегодня высок его жизненный уровень, сумеет управлять ходом цивилизации. Именно ходом — я уж не говорю о росте. Даже просто поддерживать уровень современной цивилизации непомерно трудно, и дело это требует бесчисленных ухищрений. Оно не по плечу тем, кто научился пользоваться некоторыми инструментами цивилизации, но ни слухом, ни духом не знает о ее основах.

Еще раз прошу тех, у кого хватило терпения одолеть вышесказанное, не истолковывать его в сугубо политическом смысле. Политика — самая действенная и наглядная сторона общественной жизни, но она вторична и обусловлена причинами потаенными и неосязаемыми. И политическая косность не была бы так тяжка, если бы не проистекала из более глубокой и существенной косности — интеллектуальной и нравственной. Поэтому без анализа последней исследуемый вопрос не прояснится.

VIII. Почему массы вторгаются всюду, во все и всегда не иначе как насилием

Начну с того, что выглядит крайне парадоксальным, а в действительности проще простого: когда для заурядного человека мир и жизнь распахнулись настежь, душа его для них закрылась наглухо. И я утверждаю, что эта закупорка заурядных душ и породила то возмущение масс, которое становится серьезной проблемой для человечества.

Естественно, что многие думают иначе. Это в порядке вещей и только подтверждает мою мысль. Будь даже мой взгляд на этот сложный предмет целиком неверным, верно то, что многие из оппонентов не размышляли над ним и пяти минут. Могут ли они думать, как я? Но непреложное право на собственный взгляд без каких-либо предварительных усилий его выработать как раз и свидетельствует о том абсурдном состоянии человека, которое я называю «массовым возмущением». Это и есть герметизм, закупорка души. В данном случае — герметизм сознания. Человек

==79

обзавелся кругом понятий. Он полагает их достаточными и считает себя духовно завершенным. И, ни в чем извне нужды не чувствуя, окончательно замыкается в этом кругу. Таков механизм закупорки.

Массовый человек ощущает себя совершенным. Человеку незаурядному для этого требуется незаурядное самомнение, наивная вера в собственное совершенство у него не органична, а внушена тщеславием и остается мнимой, притворной и сомнительной для самого себя. Поэтому самонадеянному так нужны другие, те, кто подтвердил бы его домыслы о себе. И даже в этом клиническом случае, даже «ослепленный» тщеславием, достойный человек не в силах ощутить себя завершенным. Напротив, сегодняшней заурядности, этому новому Адаму, и в голову не взбредет усомниться в собственной избыточности. Самознание у него поистине райское. Природный душевный герметизм лишает его главного условия, необходимого, чтобы ощутить свою неполноту, — возможности сопоставить себя с другим. Сопоставить означало бы на миг отрешиться от себя и вселиться в ближнего. Но заурядная душа неспособна к перевоплощению — для нее, увы, это высший пилотаж.

Словом, та же вечная разница, что между тупым и смышленным. Один замечает, что он на краю неминуемой глупости, силится отпрянуть, избежать ее и своим усилием укрепляет разум. Другой ничего не замечает: для себя он — само благоразумие, и отсюда та завидная безмятежность, с какой он погружается в собственный идиотизм. Подобно тем моллюскам, которых не удается извлечь из раковины, глупого невозможно выманить из его глупости, вытолкнуть наружу, заставить на миг оглядеться по ту сторону своих катаракт и сличить свою привычную подслеповатость с остротой зрения других. Он глуп пожизненно и прочно. Недаром Анатоль Франс говорил, что дурак пагубней злодея. Поскольку злодей хотя бы иногда передыхает¹.

Речь не о том, что массовый человек глуп. Напротив, сегодня его умственные способности и возможности шире, чем когда-либо. Но это не идет ему впрок: на деле смутное ощущение своих возможностей лишь побуждает его закупориться и не пользоваться ими. Раз навсегда освящает он

¹ Я не раз задавался таким вопросом. Испокон веков для многих людей самым мучительным в жизни было, несомненно, столкновение с глупостью ближних. Почему же в таком случае никогда не пытались изучать ее, не было, насколько мне известно, *ни одного исследования?*

[К оглавлению](#)

==80

И ту мешанину прописных истин, несвязных мыслей и просто словесного мусора, что скопилась в нем по воле случая, и навязывает ее везде и всюду, действуя по простоте душевной, а потому без страха и упрёка. Именно об этом и говорил я в первой главе: специфика нашего времени не в том,") что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими словами, утверждает пошлость как

право.

Тирания интеллектуальной пошлости в общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчет собственных «идей» касательно чего бы то ни было. Она наследовала верования, обычаи, житейский опыт, умственные навыки, пословицы и поговорки, но не присваивала себе умозрительных суждений — например, о политике или искусстве — и не определяла, что они такое и чем должны стать. Она одобряла или осуждала то, что задумывал и осуществлял политик, поддерживала или лишала его поддержки, но действия ее сводились к отклику, сочувственному или наоборот, на творческую волю другого. Никогда ей не взбрело в голову ни противопоставлять «идеям» политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод «идей», признанных своими. Так же обстояло с искусством и другими областями общественной жизни. Врожденное сознание своей узости, неподготовленности к теоретизированию ¹ воздвигало глухую стену. Отсюда само собой следовало, что плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной.

Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во Вселенной. Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе? Нет никакого смысла выслушивать и, напротив, куда естественней судить, решать, изрекать приговор. Не осталось такой общественной проблемы, куда бы он не вступал, повсюду оставаясь глухим и слепым и всюду навязывая свои «взгляды».

Но разве это не достижение? Разве не величайший про-

¹ Это не подмена понятий: выносить суждение означает теоретизировать

==81

'гресс то, что массы обзавелись «идеями», то есть культурой? Никоим образом. Потому что «идеи» массового человека таковыми не являются и культурой он не обзавелся. Идея — это шаг истине. Кто жаждет идей, должен прежде них домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует. Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой **они** выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила — основы культуры. Неважно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться. Культуры нет, если к любым, даже крайним взглядам нет уважения, на которое можно рассчитывать в полемике¹. Культуры нет, если экономические связи не руководствуются торговым правом, способным их защитить. Культуры нет, если эстетические споры не ставят целью оправдать искусство.

Если всего этого нет, то нет и культуры, а есть, в самом прямом и точном смысле слова, варварство. Именно его — не будем обманываться — и утверждает в Европе растущее вторжение масс. Путник, попадая в варварский край, знает, что не найдет там законов, к которым мог бы воззвать. Не существует собственно варварских порядков. У варваров их попросту нет и взывать не к чему.

Мерой культуры служит четкость установлений. При малой разработанности они упорядочивают лишь *grosso modo*, и чем отделанней они, тем подробней выверяют любой вид деятельности. Скудость испанской интеллектуальной культуры не в большей или меньшей нехватке знаний, а в той привычной бесшабашности, с какой говорят и пишут, не слишком заботливо сверяясь с истиной. Словом, беда не в большей или меньшей неистинности — истина не в нашей власти, — а в большей или меньшей недобросовестности, которая мешает выполнять несложные и необходимые для истины условия. В нас неискореним тот деревенский попик, что победно громит манихеев, так и не позаботясь уяснить, о чем же они, собственно, толкуют.

Всеми признано, что в Европе с некоторых пор творятся «диковинные вещи». В качестве примера назову две — синдикализм и фашизм. И диковинность их отнюдь не в новизне. Страсть к обновлению в европейцах настоль-

¹ Кто в споре не доискивается правды и не стремится быть правды вым, тот интеллектуально варвар. В сущности, так и обстоит с марсовым человеком, когда он говорит, вещает или пишет.

ко неистребима, что сделала их историю самой беспокойной в мире. Следовательно, удивляет в упомянутых политических течениях не то, что в них нового, а знак качества этой новизны, доселе невиданный. Под маркой синдикализма и фашизма впервые возникает в Европе тип человека, который *не желает ни признавать, ни доказывать правоту*, а намерен просто-напросто навязать свою волю. Вот что внове — право не быть правым, право на произвол. Я считаю это самым наглядным проявлением нового поведения масс, исполненных решимости управлять обществом при полной к тому неспособности. Политическая позиция предельно грубо и неприкрыто выявляет новый душевный склад, но коренится она в интеллектуальном герметизме. Массовый человек обнаруживает в себе ряд «представлений», но лишен самой способности «представлять». И даже не подозревает, каков он, тот хрупкий мир, в котором живут идеи. Он хочет высказаться,

но отвергает условия и предпосылки любого высказывания. И в итоге его «идеи» не что иное, как словесные вождения наподобие жестоких романсов.

Выдвигать идею означает верить, что она разумна и справедлива, а тем самым верить в разум и справедливость, в мир умопостигаемых истин. Суждение и есть обращение к этой инстанции, признание ее устава, подчинение ее законам и приговорам, а значит, и убеждение, что лучшая форма сосуществования — диалог, где столкновение доводов выверяет правоту наших идей. Но массовый человек, втянутый в обсуждение, теряется, инстинктивно противится этой высшей инстанции и необходимости уважать то, что выходит за его пределы. Отсюда и последняя «новинка» — оглушивший Европу лозунг: «хватит дискутировать», — и ненависть к любому сосуществованию, по своей природе объективно упорядоченному, от разговора до парламента, не говоря о науке. Иными словами, отказ от сосуществования культурного, то есть упорядоченного, и откат к «вагварскому». Душевный герметизм, толкающий массу, как уже говорилось, вторгаться во вес сферы общественной жизни, неизбежно оставляет ей единственный путь для вторжения — прямое действие.

Обращаясь к истокам нашего века, когда-нибудь отметят, что первые ноты его сквозной мелодии прозвучали на рубеже столетий среди тех французских синдикалистов и роялистов, кто придумал термин «прямое действие» вкупе с его содержанием. Человек постоянно прибегал к насилию.

==83

Оставим в стороне просто преступления. Но ведь нередко к насилию прибегают, исчерпав все средства в надежде образумить, отстоять то, что кажется справедливым. Печально, конечно, что жизнь раз за разом вынуждает человека к такому насилию, но бесспорно также, что оно — дань разуму и справедливости. Ведь и само это насилие не что иное, как ожесточенный разум. И сила действительно лишь его последний довод. Есть обыкновение произносить *ultima ratio** иронически, обыкновение довольно глупое, поскольку смысл этого выражения — в заведомом подчинении силы разумным нормам. Цивилизация и есть опыт обуздания силы, сведение ее роли к *ultima ratio*. Слишком хорошо мы видим это теперь, когда «прямое действие» опрокидывает порядок вещей и утверждает силу как *prima ratio*, а в действительности — как единственный довод. Это она становится законом, который намерен упразднить остальные и впрямую диктовать свою волю. Это *Charta Magna*** одичания.

Нелишне вспомнить, что, когда бы и из каких бы побуждений ни вторгалась масса в общественную жизнь, она всегда прибегала к «прямому действию». Видимо, это ее природный способ действовать. И самое веское подтверждение моей мысли — тот очевидный факт, что теперь, когда диктат массы из эпизодического и случайного превратился в повседневный, «прямое действие» стало правилом.

Все человеческие связи подчинились этому новому порядку, упразднившему «непрямые» формы сосуществования. В человеческом общении упраздняется «воспитанность». Словесность как «прямое действие» обращается в ругань. Сексуальные отношения утрачивают свою многогранность.

Грани, нормы, этикет, законы писанные и неписанные, право, справедливость! Откуда они, зачем такая усложненность? Все это сфокусировано в слове «цивилизация», корень которого — *civis*, гражданин, то есть горожанин, — указывает на происхождение смысла. И смысл всего этого — сделать возможным город, сообщество, сосуществование. Потому, если взглядеться в

перечисленные мной средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация — это прежде всего

Последний довод (*лат.*). ** Великая Хартия (*лат.*).

==84

воля-к сосуществованию. Дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом. Одичание — процесс разобщения. И действительно, периоды варварства, все до единого, — это время распада, кишение крохотных группировок, разъединенных и враждующих.

Высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в либеральной демократии. Это первообраз «непрямого действия», доведший до предела стремление считаться с ближним. Либерализм — правовая основа, согласно которой Власть, какой бы всемогущей она ни была, ограничивает себя и стремится, даже в ущерб себе, сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор ей, то есть наперекор силе, наперекор большинству. Либерализм — и сегодня стоит об этом помнить — предел великодушия: это право, которое большинство уступает меньшинству, и это самый благородный клич, когда-либо прозвучавший на Земле. Он возвестил о решимости мириться с врагом, и — мало того — врагом слабейшим. Трудно было ждать, что род человеческий решится на такой шаг, настолько красивый, настолько парадоксальный, настолько тонкий, настолько акробатический, настолько неестественный. И потому нечего удивляться, что вскоре упомянутый род ощутил противоположную решимость. Дело оказалось слишком непростым и нелегким, чтобы утвердиться на Земле.

Уживаться с врагом! Управляться с оппозицией! Не кажется ли уже непонятной подобная покладистость? Ничто не отразило современность так беспощадно, как то, что все меньше стран, где есть оппозиция. Повсюду аморфная масса давит на государственную власть и подминает, топчет малейшие оппозиционные ростки. Масса — кто бы подумал при виде ее однородной скученности! — не желает уживаться ни с кем, кроме себя. Все, что не масса, она ненавидит смертно.

[00.htm - glava11](#)

IX. Одичание и техника

Крайне важно помнить, что положение дел в современном мире само по себе двусмысленно. Именно поэтому я изначально внушал, что любое явление современности — и особенно восстание масс — подобно водоразделу. Каждое из них не только может, но и должно толковаться двояко, в хорошем и плохом смысле. Эта двойственность коренится не в нашей оценке, а в самой действительности. Причина

==85

не в том, что под разным углом зрения современная обстановка может казаться хорошей или плохой, а в том, что сама она таит двоякую возможность победы или гибели.

Я не собираюсь подкреплять это исследование всей метафизикой истории. Но строится оно, конечно, на фундаменте моих философских убеждений, изложенных или намеченных ранее. Я не верю в абсолютную историческую неизбежность. Напротив, я думаю, что жизнь, и в том числе историческая, складывается из множества мгновений, относительно независимых и непредрешенных, и каждый миг действительность колеблется, *piétine sur place**, словно выбирая ту или иную возможность. Эти метафизические колебания и придают всему живому неповторимый трепет и ритм.

Восстание масс в итоге *может* открыть путь к новой и небывалой организации человечества, но *может* привести и к катастрофе. Нет оснований отрицать достигнутый прогресс, но следует оспаривать веру в его надежность. Реалистичней думать, что не бывает надежного прогресса, нет такого развития, которому не грозили Сы упадок и вырождение. В истории все осуществимо, все что угодно, — и непрерывный подъем, и постоянные откаты. Ибо жизнь, одиночная или общественная, частная или историческая,—это единственное в мире, что нерасторжимо с опасностью. Она складывается из превратностей. Строго говоря, это драма¹.

С наибольшей силой эта общая истина проступает в такие «критические моменты», как наш. И новые поведенческие черты, рожденные господством масс и обобщенные нами в понятии «прямое действие», *могут* предвещать и будущее благо. Понятно, что всякая старая культура тащит за собой немалый груз изношенного и окостенелого, те остаточные продукты сгорания, что отравляют жизнь. Это

• Топчется на месте (*франц.*).

¹ Не приходится думать, что кто-либо примет мои слова всерьез, — в лучшем случае их просто сочтут метафорой, более или менее удачной. Лишь человек слишком бесхитростный, чтобы уверовать, будто знает окончательно, в чем состоит жизнь или хотя бы в чем она не состоит, воспримет прямой смысл этих слов и — верны они там или нет — единственный *поймет* их. Остальные будут на редкость единодушны и разойдутся лишь в одном — считать ли жизнь, *говоря серьезно*, бытием души или же чередой химических реакций. Не знаю, убедит ли настолько закоснелых читателей моя позиция, которая сводится к тому, что *исконное* и *глубинное* значение слова *жизнь* открывается при биографическом, а не при биологическом подходе. Это веско подтверждается тем, что в иной биографии все биологическое не больше чем глача. Биология вписывает лишь пару страниц, и все добавления к ним — абстракция, фантазия и миф.

==86

мертвые установления, устарелые авторитеты и ценности, неоправданные сложности, ставшие беспочвенными устои. Все эти звенья *непрямого действия* — цивилизации — со временем нуждаются в безоглядном и безжалостном упрощении. Романтические редингот и пластрон настигает возмездие в виде теперешнего *déshabillé** и распахнутого ворота. Это решение в пользу здоровья и хорошего вкуса—лучшее решение, ибо меньшими средствами достигает большего. Кущи романтической любви тоже потребовали садовых ножниц, чтобы избавиться от искусственных магнолий, в избытке прицепленных к веткам, и удушливых лиан, плющей и прочих хитросплетений, загордивших солнце.

Общественной жизни в целом и политической в особенности не обойтись без возврата к естеству, и Европе не сделать того упругого, уверенного рывка, к которому призывают оптимисты, если она не обернется собой, голой сутью, скинувшей старье. Я радуюсь этому искусству наготы и неподдельности, вижу в нем залог достойного будущего и в отношении прошлого стою за полную духовную независимость. Главенствовать должно будущее, и лишь оно диктует, как поступать с былым¹.

Но следует избегать тяжелейшего греха корифеев XIX века — притупленного чувства ответственности, которое вело их к утрате тревоги и бдительности. Отдаваться течению событий, полагаясь на попутный ветер, и не улавливать малейших признаков опасности и ненастья, когда день еще ясен, — это и есть утрата ответственности. Сегодня чувство ответственности надо возбуждать и будоражить в тех, у кого оно сохранилось, и пристальность к угрожающим симптомам современности представляется делом первостепенным.

Бесспорно, диагноз нашей общественной жизни куда больше тревожит, чем обнадеживает, особенно если исходить не из сиюминутного состояния, а из того, к чему оно ведет.

Здесь', простого и вольного стиля одежды (*франц.*).¹ Эта свобода действий в отношении прошлого — не скоропалительный бунт, а сознательный долг любого «переломного» времени. Если я защищаю либерализм XIX века от развязности массовых нападок, это не значит, что я поступаю независимостью по отношению к самому либерализму. И другой, противоположный пример: одичание, которое в этой работе представлено с его наихудшей стороны, в определенном смысле является предпосылкой любого крупного исторического скачка. — См. об этом в моем недавнем труде «Биология и педагогика» (гл. III, «Парадокс варварства»).

==87

Тот очевидный взлет, который испытала жизнь, рискует оборваться в столкновении с самой грозной проблемой, вторгшейся в европейскую судьбу. Еще раз ее сформулирую: власть в обществе захватил новый тип человека, равнодушный к основам цивилизации. И не той или этой, а любой, насколько сегодня можно судить. Он отчетливо равнодушен к пилюлям, автомобилям и чему-то еще. Но это лишь подтверждает его глубокое равнодушие к цивилизации. Все перечисленное — ее плоды, и всепоглощающая тяга к ним как раз и подчеркивает полное равнодушие к корням. Достаточно одного примера. С тех пор как существуют *nuove scienze* — естественные науки, — то есть начиная с Возрождения, увлеченность ими непрерывно возрастала, а именно: число людей, посвятивших себя исследованиям, пропорционально росло с каждым новым поколением. Впервые оно упало в том поколении, которому сегодня пошел третий десяток. Лаборатории чистой науки теряют притягательность и заодно учеников. И происходит это в те дни, когда техника достигла расцвета, а люди наперебой спешат воспользоваться препаратами и аппаратами, созданными научным знанием.

Рискуя надоесть, нетрудно было бы выявить подобную же несообразность в искусстве, политике, морали, религии и просто в повседневной жизни. Что знаменует такая парадоксальная картина? Ответ на это я и пытаюсь дать в моей работе. Такая парадоксальность означает, что в мире сегодня господствует дикарь, *Naturmensch*, внезапно всплывший со дна цивилизации. Цивилизован мир, но не его обитатель — он даже не замечает этой цивилизованности и просто пользуется ею, как дарами природы. Ему хочется автомобиль, и он утоляет желание, полагая, что автомобиль этот свалился с райского древа. В душе он не догадывается об искусственной, почти неправдоподобной природе цивилизации, и его восхищение техникой отнюдь не простирается на те основы, которыми

он обязан этой техникой. Приведенные выше слова Ратенау о «вертикальном вторжении варваров» можно было счесть — и обычно считают — просто «фразой». Но теперь ясно, что слова эти, верны они или нет, в любом случае не просто «фраза», а напротив — рожденная кропотливым анализом точная формулировка. На древние подмостки цивилизации прокрался из-за кулис массовый, а в действительности — первобытный человек.

Ежечасно твердят о небывалом техническом прогрессе,

==88

но то, что его будущее достаточно драматично, не осознается никем, даже самыми лучшими. Глубокий и пронизательный, при всей его маниакальности, Шпенглер — и тот представляется мне чрезмерным оптимистом. Он убежден, что на смену «культуре» приходит «цивилизация», под которой он понимает прежде всего технику. Представления Шпенглера о «культуре» и вообще об истории настолько далеки от моих, что мне трудно даже опровергать его выводы. Лишь перескочив эту пропасть, можно привести оба воззрения к общему знаменателю и тем установить расхождение: Шпенглер верит, что техника способна существовать и после того, как угаснет интерес к основам культуры, — я же в это поверить не решаюсь. В основе техники — знание, а знание существует, пока оно захватывает само по себе, в чистом виде, и неспособно захватить, если люди не захвачены существом культуры. Когда этот пыл гаснет — что сейчас, видимо, и происходит, — техника движется лишь силой инерции, которую сообщил ей ненадолго импульс культуры. С техникой сжился, но не техникой жив человек. Сама она не может жить и питаться собой, это не *causa sui*, а полезный, прикладной отстой бесполезных и бескорыстных усилий¹.

Словом, надо помнить, что современный интерес к технике еще не гарантирует — или уже не гарантирует — ни ее развития, ни даже сохранения. Техницизм не зря считается одним из атрибутов «современной культуры», то есть культуры, которая вбирает лишь те знания, что приносят материальную пользу. Потому-то, рисуя новые черты, обретенные жизнью в XIX веке, я сосредоточился на двух — либеральной демократии и технике². Но меня, повторяю, пугает та легкость, с которой забывают, что душа техники — чистая наука и что их развитие обусловлено одним и тем же. Никто не задумывался, чем должна жить/ душа, чтобы в мире жили подлинные «люди науки»? Или^

¹ Поэтому, на мой взгляд, пустое дело — судить об Америке по ее «технике». Вообще, одно из самых глубоких помрачений европейского сознания — это детский взгляд на Америку, присущий и самым образованным европейцам. Это частный случай того, с чем мы не раз еще столкнемся, — несоответствия между сложностью современных проблем и уровнем мышления.

² Строго говоря, либеральная демократия и техника так тесно связаны и переплетены, что немыслимы одна без другой, и хотелось бы найти какое-то третье, всеобъемлющее понятие, которое стало бы наименованием XIX века, его именем нарицательным.

==89

вы всерьез верите, что, пока есть доллары, будет и наука? Это соображение, для многих успокоительное, — лишний признак одичания.

Чего стоит одно только количество компонентов, таких разнородных, которые потребовалось собрать и перемешать, чтобы получить *cocktail* физико-химических дисциплин! Даже при беглом и поверхностном взгляде бросается в глаза, что на всем временном и пространственном протяжении физическая химия возникла и смогла утвердиться лишь в тесном квадрате между Лондоном, Берлином, Венной и Парижем. И лишь в XIX веке. Из этого видно, что экспериментальное знание — одно из самых невысказанных явлений истории. Колдуны, жрецы, воины и пастухи кишели где угодно и когда угодно. Но такая человеческая порода, как ученые-экспериментаторы, очевидно, требует невиданных условий, и ее возникновение куда сверхъестественней, чем явление единорога. Эти скупые факты должны бы вразумить, как зыбко и мимолетно научное вдохновение¹. Блажен, кто верует, что с исчезновением Европы североамериканцы могли бы *продолжать* науку!

Следовало бы углубиться в это и скрупулезно выявить, каковы исторические и жизненные предпосылки экспериментального знания, а значит — и техники. Но и самый исчерпывающий вывод вряд ли проймет массового человека. Он верит доводам желудка, а не разума.

Я разуверился в пользе подобных проповедей, слабость которых — в их разумности. Не абсурдно ли, что сегодня рядовой человек, не чувствует сам, без посторонних наставлений, жгучего интереса к упомянутым наукам и родственной им биологии? Ведь современное состояние культуры таково, что все ее звенья—политика, искусство, общественные устои, даже нравственность — становятся день ото дня смутнее, кроме того единственного, что ежечасно, с неоспоримой наглядностью, способной пронять массового человека, подтверждает свою результативность, а именно экспериментальной науки. Что ни день, то новое изобретение, которым пользуются все. Что ни день, то новое болеутоляющее либо профилактическое средство, которым пользуются тоже всех. И всякому ясно, что, если, в надежде на постоянство научного вдохновения, утроить или удесятерить число лабораторий, соответственно возрастут сами

Не буду углубляться. Большинство ученых сами еще не подозревают об опасности того скрытого кризиса, который переживает сегодня наука.

[К оглавлению](#)

==90

собой богатства, удобства, благополучие и здоровье. Есть ли что сильнее и убедительней этих жизненных доводов? Почему же тем не менее массы не обнаруживают ни малейшего поползновения жертвовать деньги, чтобы материально и морально поддержать науку? Совершенно напротив, послевоенное время сделало ученых настоящими париями. И подчеркиваю: не философов, а физиков, химиков, биологов. Философия не нуждается ни в покровительстве, ни в симпатиях массы. Она заботится, чтобы в ее облике не возникло ничего утилитарного¹, и тем полностью освобождается от власти массового мышления. Она по сути своей проблематична, сама для себя загадочна и рада своей вольной участи птиц небесных. Нет нужды, чтобы с ней считались, ей незачем навязывать или отстаивать себя. И если кто-то извлекает из нее пользу, она по-человечески рада за него, но живет не за счет чьей-то выгоды и не в расчете на нее. Да и как ей претендовать на серьезное отношение, если начинает она с сомнений в собственном существовании и-живет лишь тем, что борется с собой не на жизнь, а на смерть? Однако оставим философию, это разговор особый.

Но экспериментальное знание в массах нуждается, как и массы нуждаются в нем, под страхом смерти, ибо без физической химии планета уже не в силах прокормить их.

Какие доводы убедят тех, кого не убеждают вожделенный автомобиль и чудотворные инъекции пантопона? Несоответствие между тем явным и прочным благоденствием, которое наука дарит, и тем отношением, которым ей платят, таково, что нельзя больше обманываться пустыми надеждами и ждать чего-либо иного, кроме всеобщего одичания. *Тем более что нигде равнодушие к науке не проступает, в чем мы не раз убедимся, с такой отчетливостью, как среди самих специалистов — медиков, инженеров и т. д., — которые привыкли делать свое дело с таким же душевным настроем, с каким водят автомобиль или принимают аспирин, — без малейшей внутренней связи с судьбами науки и цивилизации.* ~ —

Вероятно, кого-то пугают иные признаки воскресшего варварства, которые выражены действием, а не бездеятельностью, сильнее бросаются в глаза и потому у всех на виду. Но для меня самый тревожный признак — именно это несоответствие между теми благами, которые рядовой че-

¹ См.: Аристотель. Метафизика, 893 а, 10.

==91

ловек получает от науки, и его отношением к ней, то есть бесчувственностью! Это неадекватное поведение понятней, если вспомнить, что негры в африканской глуши тоже водят автомобиль и глотают аспирин. Те люди, что *готовы* завладеть Европой, — такова моя гипотеза — это *варвары, которые хлынули из люка на подмостки сложной цивилизации, их породившей*. Это — «вертикальное одичание» во плоти.

[00.htm - glava12](#)

Х. Одичание и история

Природа всегда налицо. Она сама себе опора. В диком лесу можно безбоязненно дикарствовать. Можно и навек одичать, если душе угодно и если не помешают иные пришельцы, не столь дикие. В принципе целые народы могут вечно оставаться первобытными. И остаются. Брейзиг назвал их «народами бесконечного рассвета», потому что они навсегда застряли в неподвижных, мерзлых сумерках, которых не растопить никакому полдню.

Все это возможно в мире полностью природном. Но не полностью цивилизованном, подобно нашему. Цивилизация не данность и не держится сама собой. Она искусственна и требует искусства и мастерства. Если вам по вкусу ее блага, но лень заботиться о ней... плохи ваши дела. Не успеете моргнуть, как окажетесь без цивилизации. Малейший недосмотр — и все вокруг улетучится в два счета! Словно спадут покровы с нагой Природы и вновь, как изначально, предстанут первобытные дебри. Дебри всегда первобытны, и наоборот. Все первобытное — это дебри.

Романтики были поголовно помешаны на сценах насилия, где низшее, природное и дочеловеческое, попирало человеческую белизну женского тела, и вечно рисовали Леду с распаленным лебедем, Пасифаю с быком, настигнутую козлом Антиопу. Но еще более утонченным садизмом их привлекали руины, где окультуренные, граненые камни меркли в объятиях дикой зелени. Завидя строение, истый

¹ Такая противоестественность удешевляется тем, что все остальные жизненные устои — политика, право, искусство, мораль, религия — по своей действенности, да и сами по себе, переживают, как уже отмечалось, кризис или по меньшей мере временный упадок. Одна наука не потерпела крах и, что ни день, со сказочной быстротой исполняет обещанное и сверх обещанного. Словом, она вне конкуренции, и пренебрежение к ней нельзя извинить, даже если заподозрить в массовом человеке пристрастие к иным областям культуры.

==92

романтик прежде всего искал глазами желтый мох на кровле. Блеклые пятна возвещали, что все только прах, из которого поднимутся дебри.

Грешно смеяться над романтиком. *По-своему* он прав. За невинной извращенностью этих образов таится животрепещущая проблема, великая и вековечная: взаимодействие разумного и стихийного, культуры и неуязвимой для нее Природы. Оставляю за собой право при случае заняться этим и обернуться на сей раз романтиком.

Но сейчас я занимаюсь обратной проблемой — как остановить натиск леса. Сейчас «истинному европейцу» предстоит решать задачу, над которой бьются австралийские штаты, — как помешать диким кактусам захватить землю и сбросить людей в море. В сорок каком-то году некий эмигрант, тоскующий по родной Малаге либо Сицилии, привез в Австралию крохотный росточек кактуса. Сегодня австралийский бюджет истощает затяжная война с этим сувениром, который заполонил весь континент и наступает со скоростью километра в год.

Веря в то, что цивилизация так же стихийна и первозданна, как сама Природа, массовый человек *ipso facto** уподобляется дикарю. Он видит в ней свое лесное логово. Об этом уже говорилось, но следует дополнить сказанное.

Основы, на которых держится цивилизованный мир — и без которых он рухнет, — для массового человека попросту не существуют. Эти краеугольные камни его не занимают, не заботят, и крепить их он не намерен. Почему так сложилось? Причин немало, но остановлюсь на одной.

С развитием цивилизация становится все сложнее и запутанней. Проблемы, которые она сегодня ставит, архитрудны. И все меньше людей, чей разум на высоте этих проблем. Наглядное свидетельство тому — послевоенный период. Восстановление Европы — область высшей математики и рядовому европейцу явно не по силам. И не потому, что не хватает средств. Не хватает голов. Или, точнее, голова, хоть и с трудом, нашлась бы — и не одна, — но иметь ее на плечах дряблое тело срединной Европы не хочет.

Разрыв между уровнем современных проблем и уровнем мышления будет расти, если не отыщется выход, и в этом главная трагедия цивилизации. Благодаря верности и плодотворности своих основ она плодоносит с быстротой и

В силу самого факта, *здесь*: фактически (*лат.*).

==93

легкостью, уже недоступной человеческому восприятию. Не думаю, что когда-либо происходило подобное. Все цивилизации погибали от несовершенства своих основ. Европейской грозит обратное. В Риме и Греции потерпели крах устои, но не сам человек. Римскую империю доконала техническая слабость. Когда население ее разрослось и спешно пришлось решать неотложные хозяйственные задачи, решить которые могла лишь техника, античный мир двинулся вспять, стал вырождаться и зачах.

Но сегодня крах терпит сам человек, уже неспособный поспевать за своей цивилизацией. Оторопь берет, когда люди вполне культурные трактуют злободневную тему. Словно заскоруждые крестьянские пальцы вылавливают со стола иголку. К политическим и социальным вопросам они приступают с таким набором допотопных понятий, какой годился в дело двести лет назад для преодоления трудностей в двести раз легче.

Растущая цивилизация — не что иное, как жгучая проблема. Чем больше достижений, тем в большей они опасности. Чем лучше жизнь, тем она сложнее. Разумеется, с усложнением самих проблем усложняются и средства для их разрешения. Но каждое новое поколение должно овладеть ими во всей полноте. И среди них, переходя к делу, выделю самое азбучное: чем цивилизация старше, тем больше прошлого за ее спиной и тем она опытней. Словом, речь идет об истории. Историческое знание — первейшее средство сохранения и продления стареющей цивилизации, и не потому, что дает рецепты ввиду новых жизненных осложнений — жизнь не повторяется, — но потому, что не дает перепевать наивные ошибки прошлого. Однако, если вы помимо того, что состарились и впали в тяготы, ко всему еще утратили память, ваш опыт, да и все на свете, вам уже не впрок. Я думаю, что именно это и случилось с Европой. Сейчас самые «культурные» слои поражают историческим невежеством. Ручаюсь, что сегодня ведущие люди Европы смыслят в истории куда меньше, чем европеец XVIII и даже XVII века. Историческое знание тогдашней верхушки—властителей *sensu lato**—открыло дорогу сказочным достижениям XIX века. Их политика — речь идет о XVIII веке — вершилась во избежание всех политических ошибок прошлого, строилась с *учетом* этих ошибок и обобщала самый долгий опыт из возможных. Но уже

В широком смысле (*лат.*).

==94

XIX век начал утрачивать «историческую культуру», хотя специалисты при этом и продвинули далеко вперед историческую науку¹. Этому небрежению он обязан своими характерными ошибками, которые сказались и на нас. В последней его трети обозначился — пока еще скрытно и подпочвенно — отход назад, откат к варварству, другими словами, к той скудоумной простоте, которая не знала прошлого или забыла его.

Оттого-то и *большевизм*, и *фашизм*, две политические «новинки», возникшие в Европе и по соседству с ней, отчетливо представляют собой движение вспять. И не столько по смыслу своих учений — в любой доктрине есть доля истины, да и в чем только нет хотя бы малой ее крупницы, — сколько по тому, как допотопно, а7<тмисторически используют они свою долю истины. Типично массовые движения, возглавленные, как и следовало ждать, недалекими людьми старого

образца, с короткой памятью и нехваткой исторического чутья, они с самого начала выглядят так, словно уже канули в прошлое, и, едва возникнув, кажутся реликтовыми.

Я не обсуждаю вопроса, становиться или не становиться коммунистом. И не оспариваю символ веры. Непостижимо и анахронично то, что коммунист 1917 года решается на революцию, которая внешне повторяет все прежние, не исправив ни единой ошибки, ни единого их изъяна. Поэтому происшедшее в России исторически невыразительно и не знаменует собой начало новой жизни. Напротив, это монотонный перепев общих мест любой революции. Общих настолько, что нет ни единого изречения, рожденного опытом революций, которое применительно к русской не подтвердилось бы самым печальным образом. «Революция пожирает собственных детей!», «Революция начинается умеренными, совершается непримиримыми, завершается реставрацией» и т. д. и т. п. К этим затасканным истинам можно бы добавить еще несколько не столь явных, но вполне доказуемых — например, такую: революция длится не дольше пятнадцати лет, активной жизни одного поколения².

¹ В этом уже проступает та разница между научным уровнем эпохи и ее культурным уровнем, с которой мы еще столкнемся вплотную.

² Срок деятельности одного поколения — около тридцати лет. Но срок этот делится на два разных и приблизительно равных периода: в течение первого новое поколение распространяет свои идеи, склонности и вкусы, которые в конце концов утверждаются прочно и в течение всего второго

Кто действительно хочет создать новую социально-политическую **явь**, тот прежде всего должен позаботиться, чтобы в обновленном мире утратили силу жалкие стереотипы исторического опыта. Лично я приберег бы титул «гениальный» для такого политика, от первых же шагов которого спятили все профессора истории, видя, как их научные «законы» разом стареют, рушатся и рассыпаются прахом.

Почти все это, лишь поменяв плюс на минус, можно адресовать и фашизму. Обе попытки не на высоте своего времени, потому что превзойти прошлое можно только при одном неумолимом условии — надо его целиком, как пространство в перспективу, вместить в себя. С прошлым не сходятся врукопашную. Новое побеждает, лишь поглотив его. А подавившись, гибнет.

Обе попытки — это ложные зори, у которых не будет завтрашнего утра, а лишь давно прожитый день, уже виденный однажды, и не только однажды. Это анахронизмы. И так обстоит дело со всеми, кто в простоте душевной точит зубы на ту или иную порцию прошлого, вместо того чтобы приступить к ее перевариванию.

Безусловно, надо преодолеть либерализм XIX века. Но такое не по зубам тому, кто, подобно фашистам, объявляет себя антилибералом. Ведь быть не либералом либо антилибералом — значит занимать ту позицию, что была до наступления либерализма. И раз он наступил, то, победив однажды, будет побеждать и впредь, а если погибнет, то лишь вкупе с антилиберализмом и со всей Европой. Хронология жизни неумолима. Либерализм в ее таблице наследует антилиберализму, или, другими словами, настолько жизненной последнего, насколько пушка гибельной копья.

На первый взгляд кажется, что каждому «англичему-то» должно предшествовать это самое «что-то», поскольку отрицание предполагает его уже существующим. Однако новоявленное *анти* растворяется в пустом жесте отрицания и оставляет по себе нечто антикварное. Если кто-то, например, заявляет, что он антитеатрал, то в утвердительной

периода господствуют. Тем временем поколение, выросшее под их господством, уже несет свои идеи, склонности и вкусы, постепенно пропитывая ими общественную атмосферу. И если господствуют крайние взгляды и предыдущее поколение по своему складу революционно, то новое будет тяготеть к обратному, то есть к реставрации. Разумеется, реставрация не означает простого «возврата к старому» и никогда им не бывает.

==96

форме это всего лишь означает, что он сторонник такой жизни, в которой театра не существует. Но такой она была лишь до рождения театра. Наш антитеатрал, вместо того чтобы возвыситься над театром, ставит себя хронологически ниже — не после, а до него — и смотрит сначала раскрученную назад киноленту, в конце которой неизбежно появится театр. Со всеми этими *анти* та же история, что приключилась, согласно легенде, с Конфуцием. Он родился, как водится, позже своего отца, но родился-то, черт возьми, уже восьмидесятилетним, когда родителю было не больше тридцати. Всякое *анти*—лишь пустое и пресное *нет*.

Было бы недурно, если бы безоговорочное «нет» могло покончить с прошлым. Но прошлое по своей природе *revenant**. Как ни гони его, оно вернется и неминуемо возникнет. Поэтому единственный способ избавиться от него — это не гнать. Прислушиваться к нему. Не выпускать его из виду, чтобы перехитрить и ускользнуть от него. Короче, жить «на высоте своего времени», обостренно чувствуя историческую обстановку.

У прошлого своя правда. Если с ней не считаться, оно вернется отстаивать ее и заодно утвердит свою неправду. У либерализма правда была, и надо признать это *per saccula saeculorum***.

Но была и не только правда, и надо избавить либерализм ото всего, в чем он оказался не прав. Европа должна сохранить его суть. Иначе его не преодолеть. О фашизме и большевизме я заговорил походя и бегло, отметив лишь их архаические черты. Такие черты, на мой взгляд, сегодня присущи всему, что кажется победоносным. Ибо сегодня торжествует массовый человек, и лишь то, что внушено им и пропитано его плоским мышлением, может одержать видимость победы. Ограничиваясь этим, не стану вдаваться в суть упомянутых течений, равно как и пытаться решить вечную дилемму эволюции и революции. Единственное, чего я хочу, — чтобы та и другая были историчны, а не выглядели анахронизмом.

Проблема, над которой я бьюсь, политически нейтральна, потому что коренится глубже, чем политика с ее распрями. Консерваторы в такой же мере массовые люди, как радикалы, и разница между ними, которая и всегда-то

Привидение (*франц.*).

* Во веки веков (*лат.*).

была поверхностной, нисколько не мешает им быть одним и тем же — восставшей чернью.

Европе не на что надеяться, если судьба ее не перейдет в руки людей, мыслящих «на высоте своего времени»,—людей, которые слышат подземный гул истории, видят реальную жизнь в ее полный рост и отвергают саму возможность архаизма и одичания. Нам понадобится весь опыт истории, чтобы не кануть в прошлое, а выбраться из него.

[00.htm - glava13](#)

XI. Зек самодовольных недорослей

Итак, новая социальная реальность такова: европейская история впервые оказалась отданной на откуп заурядности. Или в действительном залоге: заурядность, прежде подвластная, решила властвовать. Решение выйти на авансцену возникло само собой,—как только созрел новый человеческий тип, воплощенная посредственность. В социальном плане психологический строй этого новичка определяется следующим: во-первых, подспудным и врожденным ощущением легкости и обильности жизни, лишенной тяжких ограничений, и, во-вторых, вследствие этого — чувством собственного превосходства и всемогущества, что естественно побуждает принимать себя таким, каков есть, и считать свой умственный и нравственный уровень более чем достаточным. Эта самодостаточность повелевает не поддаваться внешнему влиянию, не подвергать сомнению свои взгляды и не считаться ни с кем. Привычка ощущать превосходство постоянно беречет желание господствовать. И массовый человек держится так, словно в мире существуют только он и ему подобные, а отсюда и его третья черта — вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно, то есть в духе «прямого действия».

Эта совокупность заставляет вспомнить такие ущербные человеческие особи, как избалованный ребенок и взбесившийся дикарь, то есть варвар. (Нормальный дикарь, напротив, как никто другой, следует высшим установлениям — вере, табу, заветам и обычаям.) Не надо удивляться моей желчности. Это первая попытка атаковать триумфатора и знак, что есть еще европейцы, готовые восстать против его тирании. Пока это лишь разведка: главный бой впереди, он не заставит себя ждать и наверняка будет иным, чем я думаю. Но все произойдет так, что массовый

==98

человек не сумеет опередить, — он будет смотреть в упор и даже не догадается, что это и есть окончательный удар.

Существо, которое в наши дни проникло всюду и всюду выказало свою варварскую суть, и в самом деле баловень человеческой истории. Баловень — это наследник, который держится исключительно как наследник. Наше наследство — цивилизация с ее удобствами, гарантиями и прочими благами. Как мы убедились, только жизнь на широкую ногу и способна породить подобное существо со всем его вышеописанным содержанием. Это еще один живой пример того, как богатство калечит человеческую природу. Мы ошибочно полагаем, что жизнь в изобилии полней, выше и подлинней, чем жизнь в упорной борьбе с нуждой. А это не так. И тому есть причины, непреложные и архисерьезные, которые здесь не место излагать. Не вдаваясь в них, достаточно вспомнить давнюю и заигранную трагедию наследственной аристократии. Аристократ

наследует, то есть присваивает, жизненные условия, которые создавал не он и существование которых не связано органически с его, и только его, жизнью. С появлением на свет он моментально и безотчетно водворяется в сердцевину своих богатств и привилегий. Внутренне его ничто с ними не роднит, поскольку они исходят не от него. Это огромный панцирный покров, пустая оболочка иной жизни, иного существа, родоначальника. А сам он *лишь* наследник, то есть носит оболочку чужой жизни. Что же его ждет? Какой жизнью суждено ему жить — своей или своего пращура? Да никакой. Он обречен *представлять* собой другого, то есть *не быть* ни собой, ни другим. Жизнь его неумолимо теряет достоверность и становится видимостью, игрой в жизнь, и притом чужую. Изобилие, которым он вынужден владеть, отнимает у наследника его собственное предназначение, омертвляет его жизнь. *Каждая жизнь — борьба и борется, чтобы стать собой.* Именно те трудности, что мешают мне осуществиться, будят и напрягают мои силы и способности. Если бы мое тело не весило, я бы не мог ходить. Если бы воздух не давил на него, оно казалось бы мне чем-то призрачным, расплывчатым, нереальным. Так от отсутствия жизненных усилий улетучивается и личность наследственного «аристократа». Отсюда и то редкостное размягчение мозгов у родовитого потомства, и никем еще не изученный роковой удел наследственной знати — ее внутренний и трагический механизм вырождения.

==99

Если бы лишь на этом и спотыкалась наша наивная вера, что изобилие способствует жизни! Но куда там. Избыточные блага¹ сами собой уродуют жизнедеятельность и производят на свет такие ущербные натуры, как «баловень», или «наследник» (аристократ—лишь его частный случай), или, наконец, самый вездесущий и законченный тип — современного массового человека. (Стоило бы, кстати, подробнее проследить, как многие характернейшие черты «аристократа» всех времен и народов, подобно семенам, дают массовые всходы. Стремление, например, делать игру и спорт своим главным занятием; всеми средствами — от гигиены до гардероба — культивировать собственное тело; не допускать романтизма в отношениях с женщинами; делить досуг с интеллигентами, в душе презирая их, с радостью отдавая на растерзание лакеям и жандармам; предпочитать режим абсолютной власти демократическим прениям² и т. д. и т. п.)

И снова я с тяжелым сердцем вынужден повторить: этот новоявленный варвар с хамскими повадками — законный плод нашей цивилизации, и в особенности тех ее форм, которые возникли в XIX веке. Он не вторгся в цивилизованный мир извне, как «рослые рыжие варвары» пятого века, и не проник в него изнутри, путем таинственного самозарождения, вроде того, что Аристотель приписывал головастикам. Он — естественное порождение упомянутого мира. Можно сформулировать закон, подтвержденный палеонтологией и биогеографией: человеческая жизнь

¹ Не надо путать рост жизненных благ и даже изобилие с их избытком. Подобное изобилие в XIX веке привело к небывалому — количественно и качественно — росту жизни, о чем я уже напоминал. Но настал час, когда неограниченные возможности цивилизации в контрасте с ограниченностью среднего человека обрели оттенок избытка — чрезмерного, то есть излишнего, обилия. Всего лишь один пример: уверенность, которую, казалось бы, сулил прогресс, — обернулась самоуверенностью, другими словами, ущербным и разрушительным самообманом.

² В этом, и не только в этом, отношении английская аристократия кажется исключением. Само по себе удивительно; однако достаточно беглого взгляда на британскую историю, чтобы увидеть, как этим исключением, при всей его исключительности, подтверждается правило. Вопреки ходячему мнению английская знать была наименее «благополучной» в Европе. и свыкла с опасностью и риском, как никакая другая. Потому-то она, живя в постоянной опасности, научилась и научила

уважать себя, что требует безустанной боевой готовности. Как-то забывается, что Англия, даже в XVIII веке, была беднейшей страной Европы. Это и спасло британскую знать. Нужда заставила ее смириться с таким — в остальной Европе неблагородным — занятием, как торговля и промышленность, то есть жить созидательно, а не уповать на привилегии.

[К оглавлению](#)

==100

расцветала лишь тогда, когда ее растущие возможности уравнивались теми трудностями, что она испытывала. Это справедливо и для духовного, и для физического существования. Касательно последнего напомним, что человек развивался в тех областях Земли, где жаркое время года уравнивалось нестерпимо холодным. В тропиках первобытная жизнь вырождается, и, наоборот, ее низшие формы, как, например, пигмеи, вытеснены в тропики племенами, возникшими позже и на более высокой эволюционной ступени!

Словом, именно в XIX веке цивилизация позволила среднему человеку утвердиться в избыточном мире, воспринятом как изобилие благ, но не забот. Он очутился среди сказочных машин, чудодейственных лекарств, услужливых правительств, уютных гражданских прав. А вот задуматься над тем, как непросто создавать эти машины и лекарства и обеспечивать их появление впредь и как шатко само устройство общества и государства, он не успел и, не заботясь о трудностях, почти не ощущает обязанностей. Такой сдвиг равновесия калечит его и, подрезав жизненные корни, уже не дает ему ощутить саму сущность жизни, вечно темную и насквозь опасную. Ничто так не противоречит человеческой жизни, как ее же собственная разновидность, воплощенная в «самодовольном недоросле». И когда этот тип начинает преобладать, надо бить тревогу и кричать, что человечеству грозит вырождение, едва ли не равносильное смерти. Пусть уровень жизни в Европе сегодня выше, чем когда бы то ни было; нельзя, глядя в будущее, не опасаться, что завтра он не только не возрастет, но безудержно покатится вниз.

Все это, надеюсь, достаточно ясно указывает на крайнюю противоестественность «самодовольного недоросля». Это тип человека, который живет, дабы делать то, что заблагорассудится. Обычное заблуждение маменькина сынка. А причина проста: в семейном кругу любые, даже тяжкие, проступки остаются, в общем-то, безнаказанными. Семейный очаг — это тепло искусственное, и здесь легко сходит с рук то, что на вольном воздухе улицы имело бы весьма пагубные последствия, и в самом скором времени. Но сам-то «недоросль» уверен, что может повсюду вести себя как дома, что вообще нет ничего неизбежно-

¹ См.: O l b r i c t i t. Klima und Entwicklung, 1923.

го, непоправимого и окончательного. И потому уверен, что может делать все, что заблагорассудится¹. Роковая ошибка! «*Ваша милость пойдет куда следует*», — говорят попугаю в португальской сказке. Но разве нельзя делать то, что хочется? Речь не о том, что *нельзя*, речь совсем о другом: все, что мы можем, — это делать то, чего *не можем* не делать, становиться тем, чем *не можем* не стать. Единственное возможное для нас своеволие — отказать это делать, но отказ не означает свободу действий — мы и тогда не вольны делать то, что хочется. Это не своеволие, а свобода воли с отрицательным знаком — *не-волие*. Можно изменить своему предназначению и дезертировать, но дезертировать можно, лишь загнав себя в подвалы своей судьбы. Я не могу убедить каждого ссылкой на его собственный опыт, потому что не знаю этого опыта, но вправе сослаться на то общее, что вошло в судьбу каждого. Например, на общее всем европейцам — и куда более прочное, чем их публичные «идеи» и «взгляды» — сознание того, что современный европеец *не может* не ценить свободу. Можно спорить, какой именно должна быть эта свобода, но суть в ином. Сегодня самый махровый реакционер в глубине души сознает, что европейская идея, которую прошлый век окрестил либерализмом, в конечном счете и есть то непреложное и неизбежное, чем сегодня *стал*, вольно или невольно, западный человек.

И как бы неопровержимо ни доказывали, насколько ложной и губительной была любая попытка осуществить этот непростительный императив политической свободы, вписанный в европейскую историю, конечным остается понимание, что в прошлом веке, по сути, он оказался прав. Это *конечное* понимание есть и у коммуниста, и у фашиста, судя по их усилиям убедить себя и нас в обратном, как есть оно — хочет он того или нет, верит он в это или нет²—у католика, сколь бы преданно ни читил

¹ Как семья соотносится с обществом, точно так же — только крупнее и рельефней — нация соотносится с человечеством. Самые самодовольные на сегодняшний день, да и самые монументальные, «недоросли» — это народы, которые вознамерились в человеческом сообществе «делать то, что заблагорассудится». И по наивности называют это «национальным духом». Как ни претит мне дух интернациональный и ханжеское почтение к нему, но эти капризы национальной незрелости кажутся карикатурными.

² Каждый, кто *верит*, согласно Копернику, что солнце не заходит за горизонт, изо дня в день *видит* обратное и, поскольку очевидность меша-

==102

он «Силлабус». Все они «знают», что, какой бы справедливой ни была критика либерализма, его подспудная правота неодолима, потому что это не теоретическая правота, не научная, не умозрительная, но совсем иного и решающего свойства, а именно — правота судьбы. Теоретические истины не просто спорны, но вся сила и смысл их в этой спорности; они рождены спором, живы, пока оспоримы, и существуют *единственно* для продолжения спора. Но судьбу — то, чему предстоит или не предстоит стать жизнью, — не оспаривают. Ее принимают или отвергают. Приняв, становятся собой; отвергнув, отрицают и подменяют себя¹. Судьба проступает не в том, что нам хочется, — напротив, ее строгие черты отчетливей, когда мы сознаем, что *должны* вопреки хотению.

Итак, «самодовольный недоросль» знает, чему не бывать, но, несмотря на это — и даже именно поэтому, — словом и делом изображает, будто убежден в обратном. Фашист обрушивается на политическую свободу именно потому, что знает: всецело и всерьез ее не может не быть, она неотменима как сущность европейской жизни и в серьезную минуту, когда нуждаться в ней будут по-настоящему, она окажется налицо. Но так уж устроен массовый человек — на «капризный лад». Он ничего не делает раз навсегда, и — что бы ни делал — все у него «понарошку», как выходки «маменькина сынка». Поспешная готов-

ет убеждению, продолжает *верить* а него. В нем научная *уверенность* непрерывно подавляет влияние первичной или *непосредственной* уверенности. Так и упомянутый католик своей догматической верой отвергает свою подлинную, личную веру в насущность свободы. Я упомянул его в качестве примера и только для пояснения своей мысли, а не для того, чтобы подвергнуть такому же строгому суду, какому подвергаю современного массового человека, «самодовольного недоросля». Совпадают они лишь в одном. Вина «недоросля» в том, что он почти целиком не самобытен. У католика же бытие подлинно, но не целиком. Но даже это частичное совпадение мнимо. Католик изменяет себе в той сфере бытия, где он — сын своего времени и, хочет он того или не хочет, современный европеец, и изменяет потому, что стремится остаться верным другой властной сфере своего бытия — религиозной. Это означает, что судьба его, по существу, трагична. И он принимает ее такой. «Самодовольный недоросль», напротив, дезертирует, изменяя себе по безалаберности, а всему остальному — единственно из трусости и желания увильнуть при малейшем намеке на трагедию.

¹ Опуститься, пасть, унизиться — это и значит отказаться от себя, от того, в ком ты должен был осуществиться. Подлинное существование при этом не исчезает, а становится укоризненной тенью, призраком, который вечно напоминает, как низка эта участь и какой непохожей она должна была стать. Такая жизнь — лишь неудачное самоубийство.

==103

ность его в любом деле вести себя трагически, отчаянно и безоглядно — это лишь декорация. Трагедию он разыгрывает именно потому, что не верит, будто в цивилизованном мире она может разыгаться всерьез.

Не принимать же на веру все, что человек изображает из себя! Если кто-то настаивает, что дважды два, по его святому убеждению, пять, и нет оснований считать его помешанным, остается признать, что сам он, как бы ни срывал голос и ни грозился умереть за свои слова, попросту не верит в то, что говорит.

Шквал повального и беспросветного фиглярства катится по европейской земле. Любая позиция утверждается из позерства и внутренней лжива. Все усилия направлены единственно на то, чтобы не встретиться со своей судьбой, зажмуриться и не слышать ее темного зова, избежать очной ставки *с тем, что должно стать жизнью*. Живут в шутку, и тем шуточней, чем трагичней надета маска. Шутовство неминуемо, если любой шаг необязателен и не вбирает в себя личность целиком и бесповоротно. Массовый человек боится встать на твердый, скальный грунт предназначения; куда свойственной ему прозябать, существовать нереально, повисая в воздухе. И никогда еще не носилось по ветру столько жизней, невесомых и беспочвенных — *выдернутых* из своей судьбы — и так легко увлекаемых любым, самым жалким течением. Поистине эпоха «увлечений» и «течений». Мало кто противится тем поверхностным завихрениям, которые лихорадят искусство, мысль, политику, общество. И потому риторика цветет как никогда.

Сюрреалист отважно ставит (избавлю себя от необходимости приводить это слово) там, где раньше стояли «жасмины, лебеди и фавны», и полагает, что превзошел мировую литературу. А всего-то заменил одну риторику другой, прежде пылившейся на заборах.

Понять современность, при всей ее неповторимости, помогает то, что роднит ее с прошлым. Едва средиземноморская цивилизация достигла своей полноты, как на сцену выходит циник. Грязными сандалиями Диоген топчет ковры Аристиппа. В III веке до Рождества Христова циники кишат — они на всех углах и на любых постах. И единственное, что делают, — саботируют цивилизацию. Циник был нигилистом эллинизма. Он никогда не создавал — и даже не пытался. Его работой было разрушение, верней, старание разрушить, поскольку он и в этом не преуспел. Циник, паразит цивилизации, живет ее отрицанием

[==104](#)

именно потому, что уверен в ней. Чего стоил бы он и что, спрашивается, делал бы среди дикарей, где каждый безотчетно и всерьез действует так, как сам он действовал напоказ и нарочно, видя в том личную заслугу? Чего стоит фашист, если он не ополчается на свободу? И сюрреалист, если он не шельмует искусство?

Иначе и не могло бы вести себя это существо, рожденное в чересчур хорошо устроенном мире, где оно привыкло видеть одни блага, а не опасности. Его избаловало окружение, домашнее тепло цивилизации — и «маменькина сынка» вовсе не тянет покинуть родное гнездо своих прихотей, слушаться старших и уж тем более — входить в неумолимое русло своей судьбы.

[00.htm - glava14](#)

ХII. Варварство «специализма»

Я утверждал, что цивилизация XIX века автоматически произвела массового человека. Нельзя ограничиться общим утверждением, не проследив на отдельных примерах процесс этого производства. Конкретизированный, тезис выигрывает в убедительности.

Упомянутую цивилизацию, отмечал я, можно свести к двум основным величинам — либеральной демократии и технике. Остановимся сейчас на последней. Современная техника родилась от соития капитализма с экспериментальной наукой. Не всякая техника научна. Творец каменного топора в четвертичном периоде не ведал о науке и, однако, создал технику. Китай достиг технических высот, не имея ни малейшего понятия о физике. Лишь современная европейская техника коренится в науке и ей обязана своим уникальным свойством — способностью бесконечно развиваться. Любая иная техника — месопотамская, египетская, греческая, римская, восточная — достигала определенного рубежа, который не могла преодолеть, и едва касалась его, как тут же плачевно отступала.

Этой сверхъестественной западной технике обязана и сверхъестественная плодовитость европейцев. Вспомним, с чего началось мое исследование и чем обусловлены все мои выводы. С пятого века по девятнадцатый европейское население не превышало 180 миллионов. А за период с 1800 по 1914 год вырастает до 460 миллионов. Небывалый скачок в истории человечества. Не приходится сомневаться, что техника наряду с либеральной демократией произвели на свет массу в количественном смысле. Но я в этой книге пытался

показать, что они ответственны и за возникновение массового человека в качественном и наихудшем смысле слова.

Понятие «масса», как я уже предупреждал, не подразумевает рабочих и вообще обозначает не социальную принадлежность, а тот человеческий склад или образ жизни, который сегодня преобладает и господствует во всех слоях общества, сверху донизу, и потому олицетворяет собой наше время. Сейчас мы в этом убедимся.

Кто сегодня правит? Кто навязывает эпохе свой духовный облик? Несомненно, буржуазия. Кто представляет ее высший слой, современную аристократию? Несомненно, специалисты: инженеры, врачи, финансисты, педагоги и т. д. Кто представляет этот высший слой в его наивысшей чистоте? Несомненно, человек науки. Если бы инопланетянин посетил Европу и, дабы составить о ней представление, поинтересовался, кем именно она желает быть представленной, Европа с удовольствием и уверенностью указала бы на своих ученых. Разумеется, инопланетянин интересовался бы не отдельными исключениями, а общим правилом, общим типом «человека науки», венчающего европейское общество.

И что же выясняется? В итоге «человек науки» оказывается прототипом массового человека. И не эпизодически, не в силу какой-то сугубо личной ущербности, но потому, что сама наука — родник цивилизации — закономерно превращает его в массового человека; иными словами, в варвара, в современного дикаря.

Это давно известно и тысячекратно подтверждено, но лишь в контексте моего исследования может быть осмыслено во всей полноте и серьезности.

Экспериментальная наука возникла на закате XVI века (Галилей¹), сформировалась в конце XVII (Ньютон) и стала развиваться с середины XVIII. Становление и развитие — это процессы разные, и протекают они по-разному. Так, физика, собирательное имя экспериментальных наук, формируясь, нуждалась в унификации, и к этому вели усилия Ньютона и других ученых его времени. Но с разви-

¹ В связи с этим уместно напомнить, дабы впредь не забывалось, что одна из самых нелепых, фантазмагорических и омерзительных сценок, когда-либо виденных на планете Земля, имела место 26 июня 1633 года — в пору отмечать трехсотлетие — день, когда шестидесятилетний Галилей на коленях перед инквизиторами отрекался от физики.

тием физики начался обратный процесс. Для своего развития науке необходимо, чтобы люди науки специализировались. Люди, а не сама наука. Знание не специальность. Иначе оно *ipso facto* утратило бы достоверность. И даже эмпирическое знание в его совокупности тем ошибочней, чем

дальше оно от математики, логики, философии. А вот участие в нем действительно — и неумолимо — требует специализации.

Было бы крайне интересно, да и намного полезней, чем кажется, взглянуть на историю физики и биологии с точки зрения растущей специализации исследователей. Мы убедились бы, что люди науки, поколение за поколением, ужимаются и замыкаются на все более тесном пространстве мысли. Но существенней другое: с каждым новым поколением, сужая поле деятельности, ученые теряют связь с остальной наукой, с целостным истолкованием мира — единственным, что достойно называться наукой, культурой, европейской цивилизацией.

Специализация возникла именно тогда, когда цивилизованным человеком называли «энциклопедиста». Девятнадцатый век выводили на дорогу специалисты, чей жизненный кругозор оставался энциклопедическим. Но от поколения к поколению центр тяжести смещался, и специализация вытесняла в людях науки целостную культуру. С 1890 году третье поколение интеллектуальных властителей Европы представлено типом ученого, беспримерным в истории. Это человек, который из всей совокупности знаний, необходимых, чтобы подняться чуть выше среднего уровня, знает одну-единственную дисциплину и даже в этих пределах — лишь ту малую долю, в которой подвизается. И даже кичится своей неосведомленностью во всем, что за пределами той узкой полоски, которую он возделывает, а тягу к совокупному знанию именует *дилетантизмом*.

При этом, стесненный своим узким кругозором, он действительно получает новые данные и развивает науку, о которой сам едва помнит, а с ней — и ту энциклопедическую мысль, которую старательно забывает. Как это получается и почему? Факт бесспорный и, надо признать, диковинный: экспериментальное знание во многом развивается стараниями людей на редкость посредственных, если не хуже. Другими словами, современная наука, опора и символ нашей цивилизации, благоприятствует интеллектуальной посредственности и способствует ее успехам. Причиной тому наибольшее достижение и одновременно

==107

наихудшая беда современной науки — механизация. Львиная доля того, что совершается в биологии или физике, — это механическая работа мысли, доступная едва ли не каждому. Для успеха бесчисленных опытов достаточно разбить науку на крохотные сегменты, замкнуться в одном из них и забыть об остальных. Надежные и точные методы позволяют походя с пользой вылушивать знание. Методы работают, как механизмы, и для успешных результатов даже не требуется ясно представлять их суть и смысл. Таким образом, наука своим безграничным движением обязана ограниченности большинства ученых, замерших в лабораторных кельях, как пчела в ячейке или вертел в пазу.

Но это создало крайне диковинную касту. Человек, открывший новое явление природы, невольно должен ощущать силу и уверенность в себе. С полным и обоснованным правом он считает себя «знающим». И действительно, в нем есть частица чего-то, что вкупе с другими частицами, которых он лишен, окончательно становится знанием. Такова внутренняя коллизия специалиста, в начале нашего века достигшая апогея. Специалист хорошо «знает» свой мизерный клочок мироздания и полностью несведущ в остальном.

Пред нами образец того диковинного «нового человека», чей двойственный облик я пытался нарисовать. Я утверждал, что этот человеческий силуэт еще не встречался в истории. По

специалисту легче всего определить эту новую породу и убедиться в ее решительной новизне. Прежде люди попросту делились на сведущих и невежественных — более или менее сведущих и более или менее невежественных. Но специалиста нельзя причислить ни к тем, ни к другим. Нельзя считать его знающим, поскольку вне своей специальности он полный невежда; нельзя считать его невеждой, поскольку он «человек науки» и свою порцию мироздания знает назубок. Приходится признать его сведущим невеждой, а это тяжелый случай, и означает он, что данный господин к любому делу, в котором не смыслит, подойдет не как невежда, но с дерзкой самонадеянностью человека, знающего себе цену.

И действительно, специалист именно так и поступает. В политике, в искусстве, в общественных и других науках он способен выказать первобытное невежество, но выкажет он его веско, самоуверенно и — самое парадоксальное — ни во что не ставя специалистов. Обособив, цивилизация сделала его герметичным и самодовольным, но именно это

==108

сознание своей силы и значимости побуждает его первенствовать и за пределами своей профессии. А значит, и на этом уровне, предельно элитарном и полярном, казалось бы, массовому человеку, сознание остается примитивным и массовым.

Это не общие фразы. Достаточно приглядеться к тому скудоумию, с каким судят, решают и действуют сегодня в искусстве, в религии и во всех ключевых вопросах жизни и мироустройства «люди науки», а вслед за ними, само собой, врачи, инженеры, финансисты, преподаватели и т. д. Неумение «слушать» и считаться с авторитетом, которое я постоянно подчеркивал в массовом человеке, у этих узких профессионалов достигает апогея. Они олицетворяют, и в значительной мере формируют, современную империю масс, и варварство их — самая непосредственная причина европейского упадка.

С другой стороны, они — нагляднейшая демонстрация того, как именно в цивилизации прошлого века, *брошенной на собственный произвол*, возникли ростки варварства и одичания.

Непосредственным же результатом узкой и *ничем не восполненной* специализации стало то, что сегодня, когда «людям науки» нет числа, людей «просвещенных» намного меньше, чем, например, в 1750 году. И что хуже всего, эти научные вертела не могут обеспечить науке внутреннего развития. Потому что время от времени науке необходимо согласованно упорядочить свой рост, и она нуждается в реформации, в восстановлении, что требует, как я уже говорил, унификации — и все более трудной, поскольку охватывает она все более обширные области знания. Ньютон сумел создать свою научную систему, не слишком углубляясь в философию, но Эйнштейну для его изощренного синтеза пришлось пропитаться идеями Канта и Маха. Кант и Мах — всего лишь символы той огромной массы философских и психологических идей, что повлияла на Эйнштейна, — *помогли освободиться* его разуму и найти путь к обновлению. Но одного Эйнштейна мало. Физика испытывает самый тяжелый за всю свою историю кризис, и спасти ее сможет только новая энциклопедия, намного систематизированной прежней.

Итак, специализация, в течение века двигавшая экспериментальное знание, подошла к такому рубежу, для преодоления которого надобно делать что-то посущественней, чем совершенствовать вертела.

Но если специалисту неясен живой организм его науки, то уж тем более неясны исторические условия ее долговечности, то есть неведомо, какими должны быть общество и человеческое сердце, чтобы в мире и впредь совершались открытия. Современный упадок научного призвания, о котором я упоминал, — это тревожный сигнал для всех, кому ясна природа цивилизации, уже недоступная своим хозяевам — «людям науки». Они-то уверены, что цивилизация всегда *налицо*, как земная кора или дикий лес.

[00.htm - glava15](#)

ХIII. Государство как высшая угроза

В хорошо организованном обществе масса не действует сама по себе. Такова ее роль. Она существует для того, чтобы ее вели, наставляли и представляли за нее, пока она не перестанет быть массой или по крайней мере не начнет к этому стремиться. Но сама по себе осуществлять это она неспособна. Ей необходимо следовать чему-то высшему, исходящему от избранных меньшинств. Можно сколько угодно спорить, кем должны быть эти избранные, но то, что без них — кем бы они ни были — человечество утратит основу своего существования, сомнению не подлежит, хотя Европа вот уже столетие, подобно страусу, прячет голову под крыло в надежде не увидеть очевидного. Это не частный вывод из ряда наблюдений и догадок, а закон социальной «физики» под стать Ньютоновым по своей непреложности. В день, когда снова воцарится подлинная философия¹—единственное, что может спасти Европу,— вновь откроется, что человек, хочет он того или нет, самой природой своей предназначен к поискам высшего начала. Кто находит его сам, тот избранный; кто не находит, тот получает его из чужих рук и становится массой.

Действовать самовольно означает для массы восставать против собственного предназначения, а поскольку лишь этим она сейчас и занята, я говорю о восстании масс. В конце концов единственное, что действительно и по праву

¹ Для этого вовсе не требуется, чтобы философы правили, как предлагал Платон, и не требуется даже, чтобы правители философствовали, как более скромно предлагалось после него. Оба варианта плачевны. Чтобы философия правила, достаточно одного — чтобы она существовала, иначе говоря — чтобы философы были философами. Едва ли уж не столетие они предаются политике, публицистике, просвещению, науке и чему угодно, кроме своего дела.

[К оглавлению](#)

==110

можно считать восстанием, — это восстание против себя, неприятие судьбы. Восстание Люцифера было бы не меньшим мятежом, если бы он метил не на место Бога, ему не уготованное, а на место низшего из ангелов, уготованное тоже не ему. (Будь Люцифер русским, как Толстой, он, наверное, избрал бы второй путь, не менее богоборческий.)

Действуя сама по себе, масса прибегает к единственному способу, поскольку других не знает,— к расправе. Не зря же суд Линча возник в Америке, в этом массовом раю. Нечего удивляться, что сегодня, когда массы торжествуют, торжествует и насилие, становясь единственным *доводом* и единственной доктриной. Я давно уже отмечал, что насилие стало бытом!. Сейчас оно достигло апогея, и это обнадеживает, поскольку должен же начаться спад. Сегодня насилие — это риторика века, и его уже прибирают к рукам пустомели. Когда реальность отмирает, изжив себя, труп выносится волнами и долго еще вязнет в болотах риторики. Это кладбище отжившего; на худой конец его богадельня. Имена переживают хозяев, и хотя это звук пустой, но все-таки звук, и он сохраняет какую-то магическую власть.

Но если даже и вправду окажется, что значимость насилия как цинично установленной нормы поведения готова пойти на убыль, мы все равно останемся в его власти, лишь видоизмененной.

Я перехожу к наихудшей из опасностей, которые грозят сегодня европейской цивилизации. Как и все прочие угрозы, она рождена самой цивилизацией и, больше того, составляет ее славу. Это — наше современное Государство. Вспоминается то, что я уже отмечал, говоря о науке: плодотворность ее основ ведет к небывалому прогрессу, прогресс неумолимо ведет к небывало узкой специализации, а специализация — к удушению самой науки.

Нечто подобное происходит и с Государством.

Вспомним, чем было в конце XVIII века государство для всех европейских наций. Почти ничем! Ранний капитализм и его промышленные предприятия, где впервые восторжествовала техника, самая передовая и производительная, резко ускорили рост общества. Возник новый социальный класс, энергичней и многочисленней преж-

¹ См.: *Espaiici inverlcbrada*, 1921.

==111

них, — буржуазия. У этой напористой публики было одно всеобъемлющее дарование — практическая сметка. Они умели дать делу ход и слаженность, развернуть и упорядочить его. В их человеческом море и блуждал опасливо «государственный корабль». Эту метафору извлекла на свет божий буржуазия, ибо действительно ощущала себя безбрежной, всемогущей и чреватой штормами. Кораблик выглядел утлым, если не хуже, и всего было в обрез — и денег, и солдат, и чиновников. Его строили в Средние века иные люди, во всем противоположные буржуазии, — доблестные, властные и преданные долгу дворяне. Это им обязаны существованием европейские нации. Но при всех душевных достоинствах у дворян было, да и продолжает быть, неладно с головой. Они на нее и не полагались. Непосредственные, нерасчетливые, одним словом, «иррациональные», они живо чувствовали и трудно соображали. Поэтому они не смогли развить технику, требующую изобретательности. Они не выдумали пороха. Поленились. И, не способные создать новое оружие, позволили горожанам освоить порох, завезенный с Востока или бог весть откуда, и с его помощью разгромить благородных рыцарей, так бестолково заклепанных в железо, что в бою они еле ворочались, и начисто неспособных уразуметь, что вечный секрет победы — секрет, воскрешенный Наполеоном, — не в средствах защиты, а в средствах нападения¹.

Власть — это техника, механизм общественного устройства и управления, и потому «старый режим» к концу XVIII века зашатался под ударами беспокойного общественного моря. Власть была настолько слабее общества, что сравнительно с эпохой каролингов абсолютизм кажется

вырождением. Разумеется, двор Карла Великого бесконечно уступал двору Людовика XVI, но зато общество при ка-

¹ Эта схема великого исторического перелома, сменившего господство знати главенством буржуазии, принадлежит Ранке, но, разумеется, символическая картина переворота требует множества дополнений, чтобы походить на действительную. Порох известен с незапамятных времен. Заряд был придуман кем-то из ломбардцев, но оставался без применения, пока не догадались отлить пулю. Дворяне изредка употребляли огнестрельное оружие, но оно было слишком дорогим. Лишь горожане, экономически лучше организованные, сделали его массовым. Исторически, однако, известно с документальной точностью, что дворянское, средневекового образца бургундское войско было наголову разбито новым, не профессиональным, а состоящим из горожан швейцарским. Главной силой **их** была дисциплина и новая рациональная тактика.

==112

ролингах было немощным¹. Огромный перевес общественных сил над государственными привел к революции, вернее, к полосе революций вплоть до 1848 года.

Но в ходе революций буржуазия отобрала власть и, приложив к ней свои умелые руки, на протяжении одного поколения создала по-настоящему сильное Государство, которое с революциями покончило. С 1848 года, то есть с началом второй генерации буржуазных правлений, революции в Европе иссякли. И конечно, не по недостатку причин, а по недостатку средств. Власть и общество сравнялись силой. *Прощай навеки, революция!* Впредь лишь антипод ее грозит европейцам — государственный переворот. Все, что в дальнейшем казалось революцией, было личиной государственного переворота.

В наши дни Государство стало чудовищной машиной немислимых возможностей, которая действует фантастически точно и оперативно. Это—средоточие общества, и достаточно нажатия кнопки, чтобы гигантские рычаги молниеносно обработали каждую пядь социального тела.

Современное государство — самый явный и наглядный продукт цивилизации. И отношение к нему массового человека проливает свет на многое. Он гордится государством и знает, что *именно оно* гарантирует ему жизнь, но не сознает, что это творение человеческих рук, что оно создано определенными людьми и держится на определенных человеческих ценностях, которые сегодня есть, а завтра могут улечься. С другой стороны, массовый человек видит в государстве безликую силу, а поскольку и себя ощущает безликим, то считает его своим. И если в жизни страны возникнут какие-либо трудности, конфликты, проблемы, массовый человек постарается, чтобы власти немедленно вмешались и взяли заботу на себя, употребив на это все свои безотказные и неограниченные средства.

Здесь-то и подстерегает цивилизацию главная опас-

¹ Стоило бы задержаться на этом и подчеркнуть, что эпоху европейского абсолютизма отличает именно слабость государства. Какая тому причина? Ведь общество уже набирало силу. Почему же власть, будучи непререкаемой — «абсолютной», — не старалась и сама стать сильнее? Одна из причин уже упомянута: юхническая и административная несостоятельность родовой знати. По есть и другая — *аристократы не хотели усиливать государство за счет обиутва*. Вопреки привычным представлениям абсолютизм инстинктивно уважал общество и уважал гораздо

больше, чем наши нынешние демократии. Сегодня государство умней, но исторически безответственной.

==113

ность — полностью огосударствленная жизнь, экспансия власти, поглощение государством всякой социальной самостоятельности, словом — удушение творческих начал истории, которыми в конечном счете держатся, питаются и движутся людские судьбы. Когда у массы возникнут затруднения или просто разыграются аппетиты, она не сможет не поддаться искушению добиться всего самым верным и привычным способом — без усилий, без сомнений, без борьбы и риска, — одним нажатием кнопки пустив в ход чудодейственную машину. Масса говорит: «Государство — это я» — и жестоко ошибается. Государство идентично массе лишь в том смысле, в каком Икс идентичен Игреку, поскольку никто из них не Зет. Современное государство и массу роднят лишь их безликость и безымянность. Но массовый человек уверен, что он-то и есть государство, и не упустит случая под любым предлогом двинуть рычаги, чтобы раздавить какое бы то ни было творческое меньшинство, которое раздражает его всегда и всюду, будь то политика, наука или производство.

Кончится это плачевно. Государство удушит окончательно всякую социальную самодеятельность, и никакие новые семена уже не взойдут. Общество вынудят жить *для* государства, человека — *для* государственной машины. И поскольку это всего лишь машина, исправность и состояние которой зависят от живой силы окружения, в конце концов государство, высосав из общества все соки, выдохнется, зачахнет и умрет самой мертвой из смертей — ржавой смертью механизма.*

Такой и была судьба античной цивилизации. Бесспорно, созданная Юлиями и Клавдиями империя представляла собой великолепную машину, по конструкции намного совершенней старого республиканского Рима. Но знаменательно, что, едва она достигла полного блеска, общественный организм угас. Уже при Антонинах (II век) государство придавило его своей безжизненной мощью. Общество поработается, и все силы его уходят *на служение государству*. А в итоге? Бюрократизация всей жизни ведет к ее полному упадку. Жизненный уровень быстро снижается, рождаемость и подавно. А государство, озабоченное только собственными нуждами, удваивает бюрократический нажим. Этой второй ступенью бюрократизации становится милитаризация общества. Все внимание обращено теперь на армию. Власть — это прежде всего гарант безопасности (той самой безопасности, с которой, напомним, и начина-

==114

ется массовое сознание). Поэтому государство — это прежде всего армия. Императоры Ссверы, родом африканцы, полностью военизируют жизнь. Напрасный труд! Нужда все беспросветней, чресла все бесплодней. Не хватает буквально всего, и даже солдат. После Северов в армию приходится вербовать варваров.

Теперь ясно, как парадоксален и трагичен путь огосударвленного общества? Оно создает Государство как инструмент, облегчающий жизнь. Потом Государство берет верх, и общество

вынуждено жить ради него¹. Тем не менее состоит оно пока что из частиц этого общества. Но вскоре уже не хватает людей для поддержания Государства, и приходится звать иноземцев — сперва далматов, потом германцев. Пришельцы в конце концов становятся хозяевами, а остатки общества, аборигены — рабами этих чужаков, с которыми их ничто не роднило и не роднит. Вот итог огосударствленности — народ идет в пищу машине, им же и созданной. Скелет съедает тело. Стены дома вытесняют жильцов.

Осознав это, трудно благодушествовать, когда Муссолини с редкостным апломбом провозглашает как некое откровение, чудесно снизошедшее на Италию: *«Все для государства, ничего кроме государства, ничего против государства!»* Одно уж это выдает с головой, что фашизм — типичная доктрина массового человека. Муссолини заполучил отлично слаженное Государство, и слаженное отнюдь не им, а той самой идейной силой, с которой он борется, — либеральной демократией. Он лишь алчно воспользовался ее плодами, и, не входя сейчас в детали его деятельности, можно констатировать одно: результаты на сегодня просто несопоставимы с тем, чего достиг в политике и управлении либерализм. Эти результаты, если они вообще есть, настолько ничтожны, незаметны и несущественны, что трудно оправдать ими ту чудовищную концентрацию власти, которая позволила разогнать государственную машину до предела.

Диктат Государства — это апогей насилия и прямого действия, возведенных в норму. Масса действует самовольно, сама по себе, через безликий механизм Государства.

Европейские народы стоят на пороге тяжелых внутренних

¹ Вспомним последний наказ Септимия Севера сыновьям: «Держитесь вместе, платите солдатам и не заботьтесь об осталь-

испытаний и самых жгучих общественных проблем—экономических, правовых и социальных. Кто поручится, что диктат массы не принудит Государство упразднить свободу личности и тем окончательно погасить надежду на будущее?

Зримым воплощением такой опасности является одна из самых тревожных аномалий последних тридцати лет — повсеместное и неуклонное усиление полиции. К этому неумолимо привел рост общества. И как ни свыклось с этим наше сознание, от него не должна ускользнуть трагическая парадоксальность такого положения дел, когда жители больших городов, чтобы спокойно двигаться по своему усмотрению, фатально нуждаются в полиции, которая управляет их движением. К сожалению, «порядочные» люди заблуждаются, когда полагают, что «силы порядка», ради порядка созданные, успокоятся на том, чего от них хотят. Ясно и неизбежно, что в конце концов они сами станут устанавливать порядки — и, само собой, те, что их устроят.

Стоит задержаться на этой теме, чтобы увидеть, как по-разному откликается на гражданские нужды то или другое общество. В самом начале прошлого века, когда с ростом пролетариата стала расти преступность, Франция поспешила создать многочисленные отряды полиции. К 1810 году преступность по той же причине возросла и в Англии — и англичане обнаружили, что полиции у них нет. У власти стояли консерваторы. Что же они предпринимают? Спешат создать полицию? Куда там! Они предпочли, насколько возможно, терпеть преступность. «Люди смирились с беспорядком, сочтя это платой за свободу».

«У парижан, — пишет Джон Уильям Уорд, — блистательная полиция, но они дорого платят за этот блеск. Пусть уж лучше каждые три-четыре года полудюжине мужчин сносят голову на Ратклиф-роуд, чем сносить домашние обыски, слежку и прочие ухищрения Фуше»¹. Налицо два разных понятия о государственной власти. Англичане предпочитают ограниченную.

[00.htm - glava16](#)

XIV. Кто правит миром?

Европейская цивилизация, как уже говорилось, и не раз, фатально привела к восстанию масс. Результат не-

¹ Цит. по: Н а 1 ё v у Е. Histoire du peuple anglais au XIX siècle, t. 1912, p. 40.

[==116](#)

однозначен, и лицевая сторона медали — лучше некуда: восстание масс тождественно тому небывалому подъему, который испытала в наше время человеческая жизнь. Но обратная сторона зловеща, и в этом плане восстание масс равносильно распаду человечества. Взглянем же на такой оборот событий с новых точек зрения.

Облик и склад новой исторической эпохи — всегда следствие сдвига: или внутреннего — духовного, или внешнего — структурного и как бы механического. Важнейший момент последнего — перераспределение власти. Это представляется бесспорным, но такое смещение влечет за собой и сдвиг духовный.

Поэтому, вторгаясь в эпоху с целью постичь ее, мы прежде всего должны спросить: «Кто в данный момент правит миром?» Может оказаться, что в данный момент человечество разобщено, и его разные, полностью отъединенные части стали замкнутыми и независимыми мирами. Во времена Мильтиада средиземноморский мир не ведал о существовании тихоокеанского. В таких случаях наш вопрос надо обращать к каждому из сообществ. Но в XVI веке начался всеобщий грандиозный процесс воссоединения, достигший в наши дни апогея. Уже не осталось изолированных человеческих сообществ — островков человечества. И значит, начиная с XVI века можно утверждать: кто правит, тот и в самом деле властно влияет на весь мир без остатка. Именно такой в течение трех столетий была роль той общности, которую составляли европейские народы. Правила Европа, и мир под ее объединенным управлением жил на единый лад или по крайней мере шел к единообразию.

Этот жизненный строй принято называть «Новое время» — тусклый и невыразительный синоним эпохи европейской гегемонии.

«Правление» здесь не понимается прежде всего как голое принуждение, как насилие. Хочется избежать глупостей, хотя бы явных. Так вот, нормальная и прочная связь между людьми, именуемая «властью», *никогда не покоится на силе*; все наоборот — тот общественный инструмент или механизм, который кратко называют «силой», поступает в распоряжение человека или группы людей лишь потому, что они правят. Лучшими доказательствами этого становятся при ближайшем рассмотрении как раз те слу-

==117

чай, когда власть кажется основанной на силе. Наполеон взялся завоевать Испанию, какое-то время удерживался в ней, но не правил ни дня. При том, что сила у него была. И потому, что была только сила. Следует различать захват власти и саму власть. Правление — это нормальное осуществление своих полномочий. И опирается оно на общественное мнение — всегда и везде, у англичан и у ботокудов, сегодня, как и десять тысяч лет назад. Ни одна власть на Земле не держалась на чем-то существенно ином, чем общественное мнение.

Не полагает ли кто, что власть общественного мнения придумал адвокат Дантон в 1789 году или святой Фома Аквинский в XIII веке? Само это понятие могло сложиться в таком-то году и в таком-то месте, но сила общественного мнения, та главная сила, что создает феномен власти, так же стара и неискоренима, как человечество. В Ньютоновой физике гравитация рождает движение. Сила общественного мнения — это гравитация политической истории. Иначе историческая наука была бы невысказима. Недаром Юм подчеркивал, что задача историка — демонстрация того, насколько постоянной была и остается в человеческой среде власть общественного мнения. Даже тот, кто намерен управлять с помощью янычар, вынужден считаться и с их мнением, и с мнением о них остального населения.

По правде говоря, с помощью янычар и не правят. Талейран говорил Наполеону: «Штыки, сир, годятся на все, кроме единственного — нельзя на них усидеть». А править — это не брать с бою власть, а спокойно осуществлять ее. В общем, править — это восседать. На троне, на престоле, в сенате, в министерском кресле, где угодно. Вопреки наивному представлению репортеров власть — это дело не кулаков, а седалищ. В конечном счете власть — это общественный вес, устойчивое состояние, статика. Но бывают и такие обстоятельства, когда общественного мнения не существует. Общество распадается на враждебные группировки, чьи мнения взаимно парализуются, не оставляя места для зарождения власти. И поскольку природа боится пустоты, отсутствие общественного мнения восполняется насилием. Последнее является всего лишь суррогатом первого.

Поэтому, чтобы точнее сформулировать закон исторической гравитации — общественного мнения, — надо учитывать и моменты его отсутствия, и тогда мы придем к давней, досточтимой и подлинно ходячей истине: нельзя править вопреки воле народа.

==118

Все это ведет к пониманию, что власть означает господство мнений и взглядов, то есть духа; что в конечном счете власть — это всегда власть духовная. История неукоснительно это подтверждает. Первобытные формы власти носят сакральный характер, потому что покоятся на религии, а в форме религии и возникает первоначально все то, что впоследствии становится духом, мыслью, мировоззрением, в общем — все нематериальное и сверхчувственное. Средние века воспроизводят тот же феномен в расширенном виде. Первое государство, или первая общественная власть, возникшая в Европе, — это церковь, с ее особыми полномочиями и титулом «власти духовной». У церкви учится политическая власть — тоже не инородная, а духовная, власть определенных идей, — и создается *Священная Римская империя*. Так сталкиваются две власти, равно духовные, и, будучи не в силах размежеваться по существу, ибо суть у них одна — дух, — соглашаются разграничить между собой время — на преходящее и вечное. Светская и церковная власти одинаково духовны, но первая — это дух времени, мирские и переменчивые взгляды общества, а вторая — дух вечности, взгляд Бога на мир и его судьбы.

В общем, сказать: «Тогда-то и тогда-то правил такой-то человек, народ или семья народов» — то же самое, что сказать: «Тогда-то и тогда-то преобладало такое-то мировоззрение — совокупность идей, пристрастий, чаяний и планов».

Как следует понимать такое преобладание? У большинства людей нет собственного мнения, и надо, чтобы оно входило в них извне под давлением, как смазка в механизм. А для этого надо, чтобы духовное начало, каким бы оно ни было, обладало властью и осуществляло ее, дабы те, кто не задумывался, — а таких большинство — задумались. Иначе сообщество людей станет хаосом и — хуже того — историческим небытием. Без мировоззрения жизнь утрачивает общий строй и органичность. Поэтому без духовной власти, без кого-то, кто *правит*, человечество погружается в хаос. И соответственно, *всякое перераспределение власти*, всякая смена господства — это одновременно и смена общественного мнения, а значит, изменение исторической гравитации.

Вернемся к началу. Несколько столетий в мире правила Европа, конгломерат духовно родственных народов. В пору Средневековья миром дольним не правил никто. И таковы все Средние века, какие только были в истории. Поэтому

==119

они выглядят довольно хаотическими и довольно варварскими, неспособными к суждениям. Это времена, когда много любят, ненавидят, жаждут, бунтуют — и все это с огромной силой. Но зато мало размышляют. Такие времена отнюдь не лишены привлекательности. Но великие века истории привлекают осмыслением того, чем живет человечество, и потому им присущ порядок. В средневековой Европе, однако, впервые возник прообраз Нового времени — такое Средневековье, когда нашлось кому править, хотя бы частью мира. Великий властолюбец Рим навел порядок в Средиземноморье и соседних пределах.

В нашей послевоенной печати уже признается, что Европа больше не правит миром. Осознается ли вся серьезность этого признания? Оно предвещает перераспределение власти. Куда она сместится? Кто унаследует европейскую гегемонию? Да и где гарантия, что кто-то унаследует? И если никто, к чему это приведет?

II

Яснее ясного, что в мире каждый миг — а значит, и в данную минуту — творится все, что угодно. Поползновение ответить на вопрос, что сейчас происходит в мире, должно восприниматься как самоирония. Но именно потому, что невозможно познать непосредственно всю полноту действительности, остается единственный выход — произвольно сконструировать реальность, определенный и предположительный порядок вещей. Так мы получим схему, то есть идею или систему идей. Затем мы прикладываем ее, словно координатную сетку, к живой действительности и тогда, только тогда, получаем о ней приближенное представление. В этом и состоит научный метод, и не только. Это повседневная практика мышления. Когда мы, завидев на тропинке нашего друга, говорим: «Это Педро», — то сознательно и полусерьезно допускаем ошибку. Потому что «Педро» означает для нас упрощенный набор физических и душевных черт — так называемую характеристику, — и совершенно ясно, что наш друг Педро ни в один миг и почти ни в чем не совпадает с понятием «наш друг П^дро».

Любое понятие, от самого тупого до самого утонченного, заключено в самоиронию, как огранный алмаз в золотую челюсть оправы. Со всей серьезностью говорится: «Вот *A*, а вот *B*». Но это серьезность *издевки*. Шаткая серьезность того, кто давится от смеха и, если не стиснет

[К оглавлению](#)

[==120](#)

зубы, расхохочется. Он ведь отлично знает, что *A*, если начистоту, не есть *L*, как и *B* не есть *B* целиком и без остатка. На самом деле — и в этой двойственности заключается ирония — думается чуть иначе, чем говорится: я знаю, что, подходу строго, это не *L*, а это не *B*, но, признавая их таковыми, я определяю для себя жизненную позицию по отношению к тому и другому.

Такой взгляд на познавательную роль мышления возмутил бы грека. Греки считали, что в мышлении, в понятиях им открывается сама реальность. Мы же считаем, что идеи, понятия — это рабочие инструменты человека и служат они ему для того, чтобы прояснить его положение в той бездонной и архисмутной реальности, которой является его жизнь. Жизнь — это вызов всему существу, чтобы выстоять в борьбе с ним. Идея — стратегический план отпора. И если докопаться до самой сути того или иного понятия, окажется, что оно ничего нам не скажет о природе вещей, но подытожит все, чем они могут служить или грозить человеку. К такому ограничительному выводу, что содержимое понятий всегда витально, что всегда это потенциальный поступок или промах, до сих пор, насколько я знаю, не приходил никто, но такой вывод, на мой взгляд, неизбежен для того философского мышления, начало которому положил Кант. И если в его свете пересмотреть докантовскую философию, покажется, что все философы *подспудно* думали так же. Что ж, философское открытие и есть открытие, извлечение наружу подспудного.

Но подобные вступления слишком обременительны для темы, крайне далекой от философских проблем. Я хотел сказать только то, что в мире — подразумевается, в историческом — сегодня происходит всего-навсего следующее: три века Европа правила миром, а сегодня она уже не уверена, что правит и тем более — что будет править. Конечно, все многообразие современной исторической реальности сводить к такой простой формуле, мягко говоря, самонадеянно, и приходится напомнить себе, что думать тоже самонадеянно, хочешь того или нет. Кто не хочет, пусть не раскрывает рта. Или того верней — пусть вообще не думает и убеждается, что это лучший способ поглупеть.

Я действительно думаю, что сказанное выше и есть то, что происходит сейчас в мире по существу; все остальное — это уже следствия, симптомы, подробности или просто курьезы.

Речь идет не о том, что Европа утратила власть, но

==121

лишь о том, говоря строго, что Европа наших дней глубоко сомневается, правит ли она сегодня и будет ли править завтра. Это рождает у других народов Земли ответное сомнение. Они тоже не уверены, что ими кто-либо правит.

Последние годы много говорилось о европейском упадке. Раз уж об этом зашла речь, горячо прошу не обращаться мгновенно мыслями к Шпенглеру. Задолго до его книги все только и говорили о закате Европы, и своим успехом книга явно обязана тому, что ей уже предшествовали общая тревога и озабоченность, разного свойства и по самым разнородным причинам.

О европейском упадке столько говорено, что многими он стал восприниматься как нечто несомненное. Не потому, что многие уверились и убедились в нем, а просто потому, что привыкли принимать его на веру, хотя искренне не помнят, когда именно и с чего это началось. В недавней книге «Новое открытие Америки» ее автор Уолдо Фрэнк полностью исходит из того, что Европа агонизирует. При этом он не прибегает ни к анализу, ни к доказательствам и даже не видит проблемы в таком небывалом явлении, которое служит ему столь мощной посылкой. Не вдаваясь в подробности, он исходит из него, как из непреложного факта. И вот эта исходная святая простота сама по себе убеждает меня, что Фрэнк не только не верит в европейский упадок, но и вообще не тем занят. Он им пользуется, как трамваем. Банальности — трамваи мышления.

Так поступают многие, и даже целые народы. Народы в особенности.

Сегодня мир являет собой образец ребячества. Когда классу становится известно, что учителя не будет, ребячий табун шалает и стригунки встают на дыбы. Каждый счастлив избавиться от учительского гнета, сбросить узду правил, ходить вверх ногами и быть самому себе хозяином. Но поскольку утвержденных правилами дел и обязанностей больше нет, молодые силы не находят себе занятия, серьезного, осмысленного, постоянного и целевого, и все, что остается, — это резвиться.

Фривольное зрелище несмышленных народов выглядит плачевно. Ввиду того, что Европа, по слухам, находится в упадке и, стало быть, перестала править, каждый народ и народик резвится, гримасничает, хнычет или пыжится и тянется вверх, изображая взрослого, хозяина своей судьбы. Отсюда та бациллярная картина мира, где на каждом шагу кишат «национализмы».

==122

В предыдущих главах я пытался обрисовать новый человеческий тип, который сегодня преобладает; я назвал его массовым человеком и отметил, что основная его черта — сознавая

собственную заурядность, утверждать свое право на нее и не признавать авторитетов. Поскольку этот тип преобладает в каждом народе, естественно, что картина повторяется на международном уровне. Народы относительно массовые, народы-массы рады взбунтоваться против народов творческих — великого меньшинства, сотворившего историю. Забавно видеть, как та или другая карлицареспублика тянется на цыпочках из своей глухомани, клянет Европу и грозит уволить ее из мировой истории.

Что происходит? Европа создала систему ценностей, действенность и плодотворность которой подтверждены веками. Эта система ни в коем случае не лучшая из возможных. Но она бесспорна, пока нет другой, хотя бы в зачатке. Чтобы превзойти ее, надо родить новую. Сейчас народы-массы спешат объявить устарелой ту систему ценностей, которую представляет собой европейская цивилизация, но, неспособные создать другую, они не знают, что им делать, и, чтобы убить время, режутся.

Это первое, что происходит, когда миром никто не правит, — восставшие остаются без дела, без жизненной программы.

III

Цыган пришел на исповедь, но проникательный падре сперва осведомляется, учил ли он когда заповеди Божьи. «Хотел было, — отвечает цыган, — да прослышал, будто их отменяют».

Чем не сегодняшний день? В мире прослышали, что заповеди европейские устарели, и все — и люди, и народы — спешно пользуются возможностью жить без заповедей. Ибо других, помимо европейских, у них не было. Произошло не то, что обычно происходит, когда новая поросль теснит старую и молодое пламя свежего костра поглощает остатки полугасшего. Это было бы в порядке вещей. Больше того, старое старо не от собственной старости, а оттого, что возникает новое и одной только своей новизной внезапно старит все предшествующее. Не будь детей, мы бы не старились или старились намного позже. То же происходит и с машинами. Автомобиль десятилетней давности выглядит куда старомодней, чем паровоз—два-

==123

дцатилетней, и только потому, что новинки автомобильной техники быстрее сменяют одна другую. Упадок, вызванный ростом нового и молодого, — это признак здоровья.

Но с Европой происходит что-то странное и нездоровое. Европейские заповеди утратили силу, а других пока что не видно. Европа, говорят, перестает править, а заменить ее некому. Под Европой прежде всего и главным образом подразумевается триумвират Англии, Франции и Германии. На участке планеты, который они занимают, был выработан тот модуль человеческого существования, в соответствии с которым преобразовывался мир. И если, как сейчас утверждают, эти три народа пришли в упадок и жизненная программа их обесценена, нечего удивляться, что мир распадается.

А это чистая правда. Весь мир — начиная с человека и кончая целыми народами — распадается. Какое-то время этот распад радует и даже внушает смутную надежду. Подневольным кажется, что с них свалилась тяжесть. Заповеди с того самого дня, когда их запечатлели в камне и бронзе, хранят эту тяжесть. Этимологически «править» — руководить — означает заставлять, загружать человека, не давать его рукам воли. Правление — это неослабное бремя. Подневольные всего мира

уже по горло сыты принуждением и понуканием, и для них празднично время, лишённое тягостного императива. Но праздник недолог. Без заповедей, диктующих образ жизни, она становится неприкаянной. Лучшие из молодых уже испытывают это нестерпимое внутреннее чувство. Ощувив себя свободными, ничем не связанными, не обременёнными, они ощутили пустоту. Неприкаянная, неостребованная жизнь — большой антипод жизни, чем сама смерть. Жизнь — это обязательство что-то совершить, исполнение долга, и, уклоняясь от него, мы отрекаемся от жизни. Скоро, очень скоро отчаянный вопль охватит Землю и, как вой бездомных собак, достигнет неба, моля, чтобы кто-то или что-то явились и стали править, вернув людям заботы и обязанности.

Пусть усвоят это все те, кто с детским неразумием возвещает конец европейского правления. Править — это возвращать человека к делу, к собственному предназначению, к самому себе: не давать воли сумасбродству, которое легко оборачивается праздностью, опустошенностью, оскудением.

Конец правления Европы не представлялся бы столь серьезным, будь у нее преемник. Но ждать его неоткуда.

==124

Нью-Йорк и Москва не обещают ничего нового. Это фрагменты европейского завета, которые в отрыве от остального утратили смысл. Признаться, разговор о Москве и НьюЙорке раздражает, поскольку в точности неизвестно, что они такое, — известно только, что последнее слово о них еще не сказано. Но и неполного знания достаточно, чтобы угадать их природный смысл. Он вполне соответствует тому, что я неоднократно называл «феноменом исторического *камуфляжа*». По сути своей *камуфляж* — это реальность, которая оказывается иной, чем кажется. Облик ее, вместо того чтобы выявлять, прячет ее сущность. И поэтому легко обманывает. Избежать обмана способен лишь тот, кто заранее, в общем и целом, знает, что *камуфляж* возможен. Так происходит с миражами. Теоретическое знание исправляет ошибки зрения.

В случае исторического *камуфляжа* друг на друга накладываются две реальности — глубинная, подлинная, сущностная и внешняя, случайная, поверхностная. Так, у Москвы есть оболочка европейской идеи — марксизма, созданного в Европе применительно к европейским реалиям и проблемам. Под этой оболочкой — народ, не только этнически иной, чем европейские, но — что неизмеримо важнее — иного возраста. Народ еще не перебродивший, молодой, едва ли не юношеский. Победа марксизма в России, где нет промышленности, была бы величайшим противоречием, с каким только сталкивался марксизм. Но такого противоречия нет, поскольку нет и победы. В России не больше марксистского, чем было римского в германцах Священной *Римской* империи. У молодых народов нет *идей*. И если в окружающем пространстве живет или угасает старая культура, они маскируются теми идеями, которые она предлагает. В этом *камуфляж* и его причина. Обычно забывается, как я не раз отмечал, что у народов бывают два типа развития. Одни народы рождаются в «мире», полностью нецивилизованном. Например, египтяне или китайцы. У таких народов все свое, и проявляется оно прямо и недвусмысленно. Но другие народы растут и развиваются в пространстве, уже обжитом вековой цивилизацией. Таков Рим, который поднялся из волн Средиземноморья, насыщенных культурой Эллады и Востока. Поэтому жесты у римлян наполовину свои, наполовину заимствованы. А любые заимствованные, затверженные жесты всегда двойственны и свой подлинный смысл выражают не прямо, а косвенно. Все, что затвержено, — ну хотя бы, например,

слово чужого языка — подспудно содержит и что-то исконное, свое — например, мысленный перевод на родной язык. Поэтому *камуфляж* для своего уяснения требует тоже косвенного взгляда, — взгляда того, кто читает со словарем. Я надеюсь дождаться книги, где сталинский марксизм будет переведен на язык русской истории. Он силен тем, что есть в нем русского, а вовсе не тем, что в нем от коммунизма. Не будем же загадывать на будущее! Одно лишь достоверно: России потребуются еще века, чтобы *принять бразды правления*. Именно потому, что у нее нет еще заповедей, она притворяется верной европейским идеям Маркса. Именно потому, что у нее в избытке молодость, она обходится притворством. Для юноши жизнь не нуждается в оправданиях — ей достаточно отговорок.

Нечто схожее происходит и с Нью-Йорком. Неверно, что своей мощью он обязан тем заповедям, по которым живет. В конечном счете они сводятся к одному — к техницизму. Уже любопытно! Снова продукт европейский. Техника создавалась в Европе в течение XVIII и XIX веков. Еще любопытней! Те же самые века, когда создавалась Америка. И нас еще уверяют, что секрет — в американской жизненной философии, что суть Америки — в ее практицизме и культуре техники! Вместо того чтобы сказать: Америка, как и любая колония, способствует опрошению — или омоложению — древних рас, в особенности европейской. По-иному, чем Россия, Нью-Йорк на свой лад воплощает ту особую историческую реальность, о которой говорят «молодой народ». Это не фигуральное выражение, || как принято думать, а реальность, и не меньшая, чем мо- || лодой человек. Америка сильна своей молодостью, которая |S служит современному культу «техники», как служила бы t культу Будды, будь на повестке дня буддизм. Но при этом Америка только начинает свою историю. Ее тревоги и рас- Ц при еще впереди. Ей предстоит еще много перевоплоще- Ц ний, в том числе — полярных практицизму и культу 1| техники. Ведь Америке куда меньше лет, чем России. Я % всегда, стараясь не сгущать краски, утверждал, что это Щ полудиккий народ, *закамуфлированный* новейшими изобре- & тениями!. Подтверждение тому — книга Уолдо Фрэнка, ê Америка еще не испытана жизнью; наивно думать, что она " способна править, i^

Кто противится пессимистическому выводу, что в мире |*

¹ См.: Hegel y America. — In: *El Espectictlor*, 1. VII, 1930.

некому править и, следовательно, история обращается в хаос, тот должен вернуться к исходной точке и спросить себя серьезно: так ли это верно, как говорят, будто Европа сейчас в упадке и отрекается от власти? Не принимается ли за упадок целительный кризис, который позволит Европе действительно стать Европой? И не покажется ли очевидный упадок европейских *наций* *априорно* необходимым, когда встанет вопрос о Соединенных Штатах Европы, о замене европейской раздробленности слаженным единством?

Власть и подчинение — решающие условия любого общества. Когда становится непонятно, кто правит и кто подчиняется, все идет бестолково, вкривь и вкось. Даже самое личное, святая святых каждого человека, кроме гениальных исключений, искажается и уродуется. Если бы человек был одиночкой и лишь от случая к случаю общался с остальными, тогда, быть может, ему не угрожали бы толчки, вызванные смещением или кризисом власти. Но человек органически социален, и его натуру будоражат и преображают те изменения, которые выглядят сугубо общественными. И если, выбрав наудачу, проанатомировать отдельно взятого человека, по нему одному можно определить, какие у его страны понятия о власти и подчинении.

Было бы любопытно, да и полезно, подвергнуть такой проверке внутренний склад рядового испанца. Операция, впрочем, оказалась бы неприятной и, при всей полезности, унижительной, так что бог с ней. Но вскрылось бы немало тлетворного и низменного, обязанного тем низменным понятиям о власти и подчинении, которых Испания держалась веками. Низменность не что иное, как изворотливое и ставшее привычным принятие того, что при всем согласии с ним продолжает оставаться недолжным и недостойным. Поскольку нельзя сделать естественным и здоровым то, что по сути своей уродливо и преступно, человек приспособливается к нему, в конце концов полностью свыкаясь и срастаясь со злом. Словом, механика, вошедшая в поговорку: «Раз солгал, а лгуном навеки стал». Любой народ переживал времена, когда править им пытались недостойные, но здоровый инстинкт заставлял собрать все силы в кулак и покончить с этими незаконными притязаниями. Он сопротивлялся временному недугу и восстанавливал общественное здоровье. Но испанцы поступили наоборот: вместо то-

==127

го, чтобы дать отпор той власти, которой противилась их совесть, они предпочли примириться с исходной ложью, извратив себя ради этого окончательно. Пока все остается по-старому, напрасно чего-то ждать от нашего народа. Достоинно держаться в истории — труд нелегкий и не по силам обществу, где власть — внешняя и внутренняя — требует бесчестности.

В общем, неудивительно, что стоит появиться неуверенности, легкому сомнению относительно того, кто в мире правит, как весь мир целиком — от общественной жизни до частной — близится к распаду.

Человеческая жизнь по самой природе своей должна быть отдана чему-то, великому или малому, блистательному или будничному. Условие странное, но непреложное, вписанное в нашу судьбу. С одной стороны, жить — это усилие, которое каждый совершает сам по себе и для себя. С другой стороны, если эту мою жизнь, которая принадлежит только мне и только для меня что-то значит, я ничему не отдам, она распадется, утратив напор и связность. Наше время — это зрелище бесчисленных человеческих жизней, которые заблудились в собственных лабиринтах, не найдя, чему отдать себя. Все веления, все наказания отменены. Казалось бы, лучшего и желать нельзя — ведь каждая жизнь вольна теперь делать то, что ей по душе, вправе заняться собой. Как и каждый народ. Гнет Европы ослабел. Но результат оказался обратным ожидаемому. Освобождаясь, жизнь освободилась от себя, осталась опустошенной и неприкаянной. И, силясь заполнить пустоту, она «ребячливо» придумывает саму себя, вместо дела довольствуется его суррогатом, не требующим ни ума, ни сердца. Сегодня — одно, завтра — другое, совсем обратное. Она заблудилась, оставшись наедине с собой. Эгоизм — заколдованный круг. Замкнутость. Жизнь — это выстрел в цель, движение к мишени. Цель — не само движение, не сама жизнь; цель — то, к чему я направил ее и что находится за ее пределами. Если я пожелаю двигаться только в се пределах, эгоистически,

я не продвинусь ни на шаг и не приду никуда — я буду кружить и кружить на одном месте. Это замкнутый круг, лабиринт, дорога в никуда, безвозвратный уход в себя.

После войны европейцы замкнулись в себе, сбились с дороги и сбили других. Исторически мы там же, где были десять лет назад.

Ни с того ни с сего не правят. Власть — это гнет. Но не

==128

только. Будь она только гнетом, все свелось бы к насилию, голому принуждению. Не забудьте, что у нее две стороны: принуждается кто-то, но принуждается он к чему-то. И то, к чему он принуждается, — это в конечном счете участие в замысле, в великом историческом предназначении. Не бывает могущества без программы жизни, точнее — без программы могущественной жизни. Как говорит Шиллер: Монархи, чтобы строить, должны торить дороги.

Словом, не надо поддаваться обывательской уверенности, что действия великих народов, как и великих людей, продиктованы чистым эгоизмом. Не так легко, как кажется, быть чистым эгоистом, и никто из них не одерживал побед. Мнимый эгоизм великих народов и великих людей — это неумолимость, неизбежная для тех, чья жизнь целенаправленна. Когда делается настоящее дело и мы поглощены им, напрасно требовать, чтобы мы отвлекались на прохожих и разменивались на случайный и мелочный альтруизм. Иностранцев в Испании особенно чарует то, что на вопрос, где такая-то площадь или такое-то здание, спрошенный обычно прерывает путь и, благородно жертвуя временем и делами ради незнакомца, доводит его до нужного места. Не спорю, что добрым кельтибером движет известное благородство, и рад, что иностранец это чувствует. Но всякий раз, читая или слыша об этом, не могу отделаться от подозрения. А вправду ли мой соотечественник куда-то шел? Ибо вполне может оказаться и часто оказывается, что делал он это без малейшей надобности и вообще вышел в жизнь поглядеть, не заполнит ли кто хоть немного его собственную. Я не раз убеждался, что мои компатриоты выходят на улицу в надежде, что попадется иностранец, которого можно проводить.

Плохо, что неуверенность в той власти над миром, которой до сих пор обладала Европа, деморализовала остальные народы, кроме лишь тех, что по возрасту еще не вышли из собственной предыстории. Но гораздо хуже, что это *piétinement sur place* готово полностью деморализовать самих европейцев. Говорю так не потому, что я европеец или что-то вроде того. И не хочу этим сказать, что, если европейцы перестанут править миром, он утратит для меня всякий интерес. Для меня отставка Европы ничего бы не значила, существуй сегодня другой комплот народов, способный принять власть и руководить миром. Но даже не это меня заботит. Пусть хоть никто не правит, лишь **бы** не

==129

привело это к полному оскудению европейских достоинств и дарований.

Вот последнее было бы непростительным. Если европейцы свыкнутся с потерей власти, не сменится и двух поколении, как старый Запад, а за ним и весь мир впадут в душевную косность, умственное бесплодие и повальное одичание. Лишь иллюзия власти и рожденная этим дисциплина ответственности способны держать в напряжении европейские души. Наука, искусство, техника и буквально все дышат тем живительным кислородом, который источает сознание власти. Если ее не станет, европейцы начнут опускаться. Умы утратят ту врожденную веру в себя, что гнала их, неутомимых и упорных, на поиски великих, еще неведомых идей. Европейцы станут будничными. Неспособные к щедрым, творческим усилиям, живущие вчерашним днем, погрязшие в привычной рутине, они сделаются такими же плоскими, мелочными и бесплодными, как поздние эллины и византийские греки.

Творческая жизнь требует безупречности, строжайшего режима и самодисциплины, рождающих чувство собственного достоинства. Творческая жизнь деятельна, и возможна она только при двух условиях — или быть тем, кто правит, или быть в мире, которым правит тот, за кем мы полностью признаем это право. Или правлю я, или я повинуюсь. Повиноваться не значит терпеть — терпеть унижительно, — но, напротив, уважать того, кто ведет, и охотно следовать за ним, с радостью становясь под его широкое знамя.

V

Теперь вернемся к исходной точке — к тому крайне любопытному обстоятельству, что в мире последние годы без умолку твердят об упадке Европы. Любопытней всего то, что пресловутый упадок впервые заметили не иностранцы, — открытие принадлежит самим европейцам. В остальном мире это никому и в голову не приходило, а в Германии, Англии и Франции кое-кому пришло. Не переживаем ли мы упадок? Эта заразительная мысль получила хорошую прессу, и сегодня весь мир говорит о европейском упадке как о несомненном факте.

Но вежливо прервите говорящего и спросите, на каких конкретных и явных признаках основан его диагноз. Ответом будет воздымание рук к округлости мироздания и другие неопределенные жесты, характерные для утопающего. Он действительно не знает, за что ухватиться. Единствен-

[К оглавлению](#)

[==130](#)

ное, что без особых уточнений приводится в доказательство упадка, — это экономические трудности, с которыми сегодня сталкивается каждая европейская нация. Но когда начинает уточняться характер этих трудностей, выясняется, что ни одна из них серьезно не затрагивает возможности экономического роста и что наш древний континент уже пережил гораздо более тяжкий кризис.

Быть может, германцы или бритты сегодня не ощущают себя способными производить как можно больше и лучше? В какой-то мере — да, и крайне важно в ряду экономических величин учесть этот внутренний фактор. Как ни странно, такой упадок духа происходит не от недостатка сил и способностей, а как раз наоборот — от ощущения избыточной, невиданной прежде силы, которая натывается на роковую стену и не может совершить то, что совершила бы с легкостью. Роковые стены современной германской, английской или французской экономики — это политические границы современных государств. Таким образом, подлинные трудности коренятся не в той или другой, внезапно возникшей, экономической проблеме, а в том, что форма общественной жизни

тесна для заключенных в ней экономических возможностей. На мой взгляд, чувство ущербности и бессилия, которое в последние годы, бесспорно, подтачивает европейскую жизнь, рождено этим несоответствием между размахом сегодняшних возможностей и размером политического устройства, внутри которого они вынуждены осуществляться. Стремление разрешить насущные вопросы сильно как никогда, но оно сразу упирается в тесные перегородки, в те мелкие национальные устройства, на которые до сих пор раздроблена Европа. Угнетенный и подавленный, западный дух сегодня похож на ту ширококрылую птицу, что, силясь расправить маховые перья, обламывает их о прутья клетки.

Подтверждение тому — сходная картина в других областях жизни, внешне далеких от экономики. Например, в интеллектуальной жизни. Каждый подлинный интеллектуал Германии, Англии или Франции сегодня задыхается в национальных рамках, ощущая свою национальную принадлежность единственно как бремя. Немецкий профессор ясно сознает нелепости стиля, навязанного ему немецким профессорским окружением, и тоскует по той недоступной свободе, которой наслаждаются французский литератор или английский эссеист. Образованный парижанин, напротив, начинает понимать, что традиция литературного ман-

==131

даринства, словесного формализма, на которую обрекает его французское происхождение, исчерпана, и хотел бы, взяв из нес все лучшее, соединить его с достоинствами немецкой школы.

В области внутренней политики творится то же самое. Никто еще глубоко не проанализировал, почему так угасает политическая жизнь великих наций. Говорят, что демократические институты дискредитировали себя. Но тогда тем более надо понять, почему. Ибо это странная дискредитация. В любой стране ругают парламент, но ни в одной из тех, где он есть, не ищут ему замены, не намечают даже утопических контуров иной формы правления, более привлекательной хотя бы в идеале. Значит, не стоит так уж верить в эту мнимую дискредитацию. Не институты как инструменты общественной жизни плохи, а то, чем они занимаются. Нет программы такого же масштаба, какого достиг жизненный заряд каждого европейца.

Налицо обман зрения, который сразу надо исправить, потому что уже набили оскомину ежеминутные глупости, в том числе и те, что говорятся в адрес парламента. Существует целый свод веских возражений против традиционных форм парламентской власти, но нетрудно убедиться, что ни одно из них не предполагает ее упразднения и все они, напротив, явно и прямо подводят к необходимости ее преобразования. А лучшая в устах человека похвала чему-либо — это требование его переделать и, следовательно, признать его нужным, годным и способным к обновлению. Современный автомобиль возник из нареканий в адрес автомобиля 1910 года. Но обывательское неуважение к парламенту возникает иначе. Говорят, например, что он недееспособен. Тогда надобно спросить, в чем. Дееспособность — это способность инструмента выполнять намеченные задачи. В данном случае задачей является разрешение каждым народом своих общественных проблем. И от любого, кто заявляет о недееспособности парламента, мы вправе требовать ясных представлений о том, как эти проблемы должны решаться. Если же такой ясности нет, если сегодня ни одному народу не ясно, хотя бы теоретически, что именно следует делать, бессмысленно обвинять в недееспособности общественные инструменты. Полезнее вспомнить, что ни одно общественное устройство в истории не создало ничего лучше и успешней парламентских правлений XIX века. Факт настолько очевиден, что не считаться с ним попросту глупо. И не надо возможность и безотлагательность

коренного преобразования законодательных собраний для «пущей» их успешности путать с утверждением их ненужности.

Дискредитация парламентской власти не имеет ни малейшего отношения к ее действительным недостаткам. Причина другая, не связанная с ней как с инструментом политическим. Причина в том, что европейцы не знают, на что эту власть употребить, не уважают устоев и целей своей общественной жизни — в общем, не питают иллюзий относительно того национального государства, к которому они приписаны и прикованы. Если взглянуть пристальней в пресловутую дискредитацию, выяснится, что граждане не уважают собственного государства, будь то Германия, Англия или Франция. Бесплезно менять детали государственного механизма, если беда не в них, а в самом государстве, которое стало тесным.

Впервые споткнувшись о национальные границы, европеец ощущает, насколько его экономические, политические, интеллектуальные запросы — то есть его жизненные возможности, жизненный размах — несоизмеримы с тем коллективным телом, в котором они томятся. И тогда он открывает для себя, что быть немцем, англичанином или французом провинциально. Он обнаруживает, что это уже нечто «меньшее», чем прежде, потому что прежде англичанин, немец или француз считал себя, каждый в отдельности, мирозданием. В этом, по-моему, подлинный источник того упадочного настроения, которое гнетет европейца. Следовательно, источник чисто внутренний и парадоксальный, поскольку подозрение в собственной ущербности внушено не чем иным, как ростом сил и способностей, скованных устарелыми структурами.

Чтобы прояснить сказанное, мягко приземлим его и обратимся к чему-нибудь конкретному — например, к выпуску автомобилей. Автомобиль — изобретение целиком европейское. Тем не менее на первом месте сегодня американское производство. Вывод: европейское автомобилестроение находится в упадке. Однако европейские производители — конструкторы и промышленники — хорошо знают, что превосходство американской продукции обязано не каким-то особым достоинствам заокеанского населения, а той простейшей причине, что американский завод может беспрепятственно предлагать свою продукцию ста двадцати миллионам человек. Представим, что европейскому заводу открывается рынок, вобравший в себя все европейские го-

сударства вкупе с их колониями и протекторатами. Нет сомнений, что автомобиль, предназначенный пятистам или шестистам миллионам человек, был бы намного лучше и дешевле фордовского. Все совершенства американской техники — это почти целиком следствие, а не причина широты и однородности американского рынка. «Рационализация» производства — автоматическое следствие его масштабов.

Итак, подлинная картина европейского кризиса представляется такой: долгое и великое прошлое привело к новой жизненной ступени, где все разом возросло, но отжившие структуры этого прошлого стали карликовыми и мешают росту. Европа утвердилась в форме маленьких наций. В

известной мере национальная идея и национальное чувство были ее кровными детищами. И теперь она обязана перерастить себя. Таков контур гигантской драмы, которой предстоит разыграться в ближайшие годы. Сумеет Европа освободиться от мертвого груза или останется навсегда погребенной под ним? Ибо однажды так уже было в истории, что великая цивилизация пала, не сумев сменить затверженные представления о государстве...

VI

В свое время я уже описывал агонию и смерть античного мира и за подробностями отсылаю к написанному¹. А сейчас рассмотрим эту тему в ином свете.

В истории греки и латиняне возникают как обитатели городов, *poleis*. Это достоверность таинственного происхождения, факт, из которого можно исходить, и только, — как зоолог исходит из того голого и необъяснимого факта, что *sphex** живет жизнью бродячей, бесприютной и отдельной, а золотая пчела не существует вне роя, строящего соты². Дело в том, что археология позволяет заглянуть на земли Афин и Рима до их возникновения. Но переход от этой предыстории, целиком сельской и невыразительной, к рождению города — совершенно нового плода, возвращенного

¹ См.: *Sobre la muerte de Roma*. — In: *El Espectador*. t. VI, 1927. * Хищная оса, пескорой (лат.).

² Именно так поступают физический и биологический разум, «естественнонаучный разум», тем самым доказывая, что он менее разумен, чем «исторический разум», ибо последний, когда он смотрит вглубь, а не вскользь, как на этих страницах, ни один факт не признает абсолютным. Для него «мыслить» означает растворять факты, чтобы обнаружить их истоки — См. мою работу «История как система» (она включена в наст. изд., с. 437—479. — *Ред.*)

==134

землей двух полуостровов, — остается тайной; неясна даже этническая связь между праисторическими племенами и теми странными общинами, что ввели в обиход человечества великое новшество — общественную площадь и вокруг нес отгороженный от мира город. В самом деле, лучшее определение города, *полиса*, весьма напоминает известный рецепт: взять дыру, обмотать ее потуже проволокой — и выйдет пушка. Потому что и город, или *polis*, начинается с пустоты — форума, агоры, а все остальное — только способ. очертить ее контур. *Полис* изначально не скопление жилищ, а место обществен $\eta\iota\lambda\chi$ собраний, пространство, отведенное для гражданских дел. Город выстроен не как хижина или *damns*, чтобы укрываться от непогоды и продолжать род, не для частных и семейных нужд, а для того, чтобы решать общественные вопросы. И означает это ни больше ни меньше как открытие нового пространства, куда более нового, чем пространство Эйнштейна. Прежде существовало единственное пространство — Земля, и это накладывало печать на ее обитателей. Крестьянин — как растение. И по сей день его существование, все, что он думает, чувствует, хочет, хранит печать растительной жизни, се беспамятного сна. В этом смысле великие азиатские и африканские цивилизации были огромными антропоморфными джунглями. Но греко-римляне решают обособиться от Земли, от «природы», от геоботанического космоса. Как это сделать? Как уйти человеку от Земли? Куда податься, если Земля — это весь мир, если она бесконечна? Очень просто: огородить клочок земли стенами, которые противопоставят замкнутое пространство бесконечному и бесформенному. Вот вам и площадь. Это не закрытое сверху, как дом, убежище, подобное природным пещерам, но простое и полное отрицание природы. Клочок земли благодаря пограничным стенам порывает с остальным,

отвлекается от него и противопоставляет ему себя. Малая мятежная земля, которая. отпала от бескрайней и отстаивает свою независимость, — это упраздненная природа и, следовательно, пространство *sul generis**, совершенно новое, где человек освобождается от своей общности с растениями и животными, оставляет их снаружи и утверждается на особой, чисто человеческой почве. Это гражданская почва. Оттого Сократ, великий горожанин, тройной крепости городской экстракт, обронит: «У меня ничего общего с деревьями в поле, общее у меня с

Особого рода (*лат.*).

==135

людьми в городе». Мыслимо ли такое для индуса, или перса, или китайца, или египтянина?

Вплоть до Александра и Цезаря греческая и римская история была непрерывной борьбой рационального города и растительного окружения, борьбой юриста и пахаря, *lus* и *rus*.

Не думайте, что все изложенное — это сугубо мое построение и к действительности приложимо чисто символически. С редким упорством, в самых древних и глубинных пластах памяти, обитатели греко-римского города хранят непозабываемое *synolkismos*. Итак, не надо искать текст — достаточно его перевести. *Synoikismos* — это памятный след готовности жить вместе: сожительство — в его двойном, физическом и юридическом, значении. На смену растительному расползанию по земле пришло гражданское сплочение в городе. Город — это сверхдом, это преодоление дома, людского логова, создание новой структуры, более абстрактной и сложной, чем семейное *oikos*. Это республика, *politeid*, которая складывается не из мужчин и женщин, а из сограждан. Новое измерение, уже несводимое к первобытному и полу животному, предложено человеческому существованию, и те, что прежде были просто человеческими особями, вкладывают в это новое всю свою энергию. Так возникает город и становится государством.

В известной мере все Средиземноморье всегда обнаруживало стихийную тягу именно к этой форме государства. С большей или меньшей отчетливостью в Северной Африке происходит то же самое («Карфаген» означает «Город»). Италия вплоть до XX века не изжила город-государство, да и наш Левант изо всех сил держится за свой кантональный сепаратизм — отрывку все той же тысячелетней приверженности¹.

Город-государство ввиду относительной малочисленности его основ позволяет уловить специфику государственного начала. С одной стороны, понятие «государство» — держава — свидетельствует, что исторические силы пришли к равновесию и сдерживают друг друга. В этом смысле государство — противоположность историческому движению, сосуществование устойчивое, организованное, статическое. Но это впечатление неподвижности, покоя и

¹ Было бы интересно проследить, как в Каталонии действуют заодно два враждебных начала — европейский национализм и полисный дух Барселоны, в которой вечно оживает душа древнего обитателя Средиземноморья. Я уже писал однажды, что левантинец — последний реликт *honw antiquus* на нашем полуострове.

==136

завершенности заслоняет, как и всякое равновесие, ту динамику, которой государство рождено и держится. В итоге забывается, что созданное государство — всего лишь результат усилий, его создавших, исход долгой борьбы. Государству предшествует строительство государства, и вот оно-то и есть источник и залог движения.

Этим я хочу сказать, что государство как общественную форму человек не получает готовым и без усилий, но должен ковать его, не щадя сил. Это не орда или племя и прочие сообщества, основанные на кровном родстве, о сплочении которых заботится сама природа, не нуждаясь в человеческих усилиях. Напротив, государство возникает, когда человек стремится выйти из того природного общества, в котором его держат узы крови. Говоря о крови, мы говорим и о прочих природных связях — например, о языке. С самого начала государство держится смешением кровей и наречий. Государство — преодоление всякой природной общности. Это метис и полиглот.

Следовательно, государство строится для объединения племен. Над зоологическим многообразием оно воздвигает абстрактное единообразие закона¹. Разумеется, не юридическим единством вдохновляются творческие силы государства. Стимул у них иной, поважнее всяких законов, — воплощение жизненных замыслов, непосильных для крохотных племенных образований. В основании любого государства мы видим или угадываем силуэт великого предпринимателя.

Если взглянуть в историческую обстановку накануне рождения государства, картина всегда одна и та же: многообразие крохотных сообществ, организованных так, чтобы каждое могло жить само по себе и для себя, лишь иногда вступая в редкие, случайные контакты. Но несомненная внутренняя связь так же несомненно уступала место связям внешним, прежде всего торговым. Член каждой общины уже не жил лишь ее жизнью, но становился причастным к жизни иноплеменников, с которыми обменивался товаром и мыслями. Возникает расхождение между двумя видами общения, внутренним и внешним. Утвердившаяся общественная форма—право, «обычай», вера—служит внутреннему и затрудняет внешнее, новое и более обширное. В этих условиях государственное начало — путь к уп-

¹ Юридическое единообразие не ведет к неизбежному централизму.

разднсно общественной структуры внутренних связей и к ее замене структурой, адекватной новым, внешним связям. Приложите это к современной европейской действительности, и абстрактные рассуждения разом обретут плоть и кровь.

Строительство государства невозможно, если народное сознание неспособно отвергнуть привычную форму общежития и, мало того, вообразить новую, еще невиданную. Такое строительство — это подлинное творчество. Первоначально государство возникает как чистый плод воображения. Воображение— освободительное начало в человеке. Народ способен создать государство в той мере, в какой он способен фантазировать. Оттого у всех народов наступал предел их государственного развития, — предел, поставленный природой их воображению.

Греки и римляне, сумевшие придумать город, который одолел деревенскую разобщенность, застряли в городских стенах. И тот, кто хотел расковать античное сознание, освободить его от города, не сумел этого. Римская бедность воображения в лице Брута предпочла убить величайшую фантазию античности в лице Цезаря. Европейцам стоит сегодня вспомнить эту историю, ибо наша собственная готова раскрыться на той же странице.

VII

Светлых голов, светлых в полном смысле слова, в античном мире, быть может, было всего две — Фемистокл и Цезарь, два политика. Бесспорно, были и другие, родившие немало светлых мыслей — математических, философских и натурфилософских. Но то был свет науки, то есть абстракций. Все, что говорит наука, абстрактно, а все абстрактное ясно. Так что ясность не столько в голове того, кто занят наукой, сколько в самом предмете занятий. По-настоящему темна и запутанна лишь конкретная, живая действительность, вечно неповторимая. Кто способен уверенно ориентироваться в ней, кто в общем хаосе событий различает их сиюминутную подоплеку, скрытую структуру времени — короче, кто не теряется в жизни, — только у того действительно светлая голова. Взгляните на окружающих — и увидите, насколько заблудились они в собственной жизни; они движутся, как лунатики, по краю своей судьбы, благополучной или злосчастной, и даже не догадываются, что с ними происходит. На словах они точно опре-

==138

деляют самих себя и свое окружение, и, казалось бы, это свидетельствует о понимании того и другого. Но если бегло обозреть их понятия, обнаружится, что они нисколько не отражают ту действительность, с которой кажутся соотнесенными, а если взглянуть поглубже, выяснится, что они и не претендуют на это. Все наоборот — человек пытается подменить ими свое видение мира, заслониться от собственной жизни. Потому что жизнь на первый взгляд — это хаос, в котором теряешься. Человек об этом догадывается, но боится оказаться лицом к лицу с грозной реальностью и отгораживается фантазмагорической завесой, на которой все изображено просто и понятно. Его нимало не заботит, что его «идеи» неправдоподобны, — для него это окопы, чтобы отсидеться от собственной жизни, или страшные гримасы, чтобы отпугнуть реальность.

Светлые головы — те, кто избавляется от фантазмагорических «идей», смотрит на жизнь в упор и видит, что все в ней спорно и гадательно, и чувствует, что гибнет. А поскольку жить как раз и означает чувствовать себя гибнущим, только признание этой правды приводит к себе самому, помогает обрести свою подлинность, выбраться на твердую почву. Инстинктивно, как утопающий, человек ищет, за что ухватиться, и взгляд его — трагический, последний и предельно честный, поскольку речь идет о спасении, — упорядочивает сумятицу его жизни. Единственно подлинными мыслями — мыслями утопающего. Все прочее — риторика, поза, внутреннее фиглярство. Кто не чувствует, что действительно гибнет, тот погибнет обязательно — он никогда не найдет себя, не столкнется со своей подлинной сутью.

Это справедливо для всего, и даже для науки, несмотря на то что сама по себе наука — бегство от жизни (большинство людей науки отдается ей из боязни оказаться лицом к лицу с собственной жизнью; не светлые это головы — отсюда и прославленная их беспомощность в конкретных жизненных обстоятельствах). Наши научные идеи ценны ровно настолько, насколько безнадежной ощущали мы поставленную проблему, насколько хорошо видели ее неразрешимость и понимали, что не можем опереться ни на готовые теории, ни на рецепты, ни на постулаты, ни на словесные ухищрения.

Кто открывает новую научную истину, тому пришлось перелопатить почти все, чему выучился, и новое далось

==139

ему в руки, окровавленные от разгребания бесконечных общих мест.

Политика реальной науки, потому что складывается из неповторимых ситуаций, в которые человек, хочет он того или нет, внезапно погружается с головой. Это позволяет легче отличать светлые головы от набитых трухой.

Цезарь — высочайший, высший из всех нам известных, образец умения видеть сердцевину событий в момент общей сумятицы и пугающей смуты, в одну из самых хаотических минут, пережитых человечеством. И, словно не отказав себе в удовольствии получше оттенить этот образцовый дар, провидение рядом поместило блистательную голову интеллектуала, Цицерона, призванную до конца дней своих путать все на свете.

Переизбыток удачи утяжелил политическое тело Рима. Город на Тибре, хозяин Италии, Испании, африканских провинций, эллинского и эллинистического Востока, казалось, вот-вот лопнет. Его общественные институты, по сути своей муниципальные, были так же нерасторжимы с городом, как гамадрилы под страхом голодной смерти — со своим наследственным деревом.

Судьба демократии при любой ее форме и развитости зависит от мелкой технической детали — процедуры выборов. Остальное второстепенно. Если избирательная система успешна и отвечает действительности, все идет хорошо; если нет, то, как бы ни радовало остальное, все идет плохо. Рим начала I века до Рождества Христова всемогущ, богат и не знает соперников. Тем не менее это начало его конца, потому что упорно сохраняется нелепая избирательная система. Такая система нелепа, когда она лжива. Голосовать надо было в городе. Окрестные граждане уже не могли выбирать. А те, что разбрелись по всему римскому миру, и подавно. Поскольку выборы были нереальны, приходилось их фальсифицировать, и кандидаты набирали банды из ветеранов и цирковых атлетов, которые с готовностью били урны.

Без опоры на подлинно всеобщее голосование демократические институты повисают в воздухе. Как повисают слова. «Республика не больше чем слово». Это сказал Цезарь. Ни одна магистратура не пользовалась авторитетом. Вожди левых и правых, марии и суллы, нагтели в бесплодном диктаторстве, которое ни к чему не приводило.

Цезарь не излагал своих политических замыслов, он их просто осуществлял. То был Цезарь, а не учебник цеза-

[К оглавлению](#)

==140

ризма, который потом из него сделали. Чтобы понять его замыслы, выход один — обратиться к его делам и назвать вещи своими именами. Разгадка в его главном подвиге — завоевании Галлии. Чтобы завершить его, он открыто восстал против законной власти. Во имя чего?

У власти стояли республиканцы — то есть консерваторы, преданные городу-государству. Их программа сводилась к двум пунктам. Первый: все римские неурядицы возникают из-за чрезмерной экспансии. Город не может управлять столькими народами. Всякое новое завоевание — это преступление против республики. Второй: чтобы избежать распада общественных институтов, необходим правитель, *прищепс*.

В слово «правитель» римляне вкладывали смысл, едва ли не противоположный нашему. Под этим понимался гражданин, точно такой же, как остальные, но наделенный высшими полномочиями с единственной целью — регулировать деятельность республиканских институтов. Цицерон в его труде «О республике» и Салюстий в его жизнеописании Цезаря суммируют упования всех законников — нужен *princeps civitatis*, нужен *rector rerum publicarum*, нужен *moderator*.

Решение Цезаря полностью противоположно консерваторскому. Ему понятно, что для исцеления недугов, вызванных прежними завоеваниями, нет иного средства, как только продолжать их, до конца принимая столь беспокойную судьбу. Особенно безотлагательно завоевание молодых народов, в недалеком будущем более опасных, чем растленный Восток. Цезарем движет необходимость полной романизации западных варваров.

Существует мнение (Шпенглер), что греки и римляне были. неспособны ощущать время, видеть свою жизнь в ее временной протяженности. Они жили в настоящем. Подозреваю, что это ошибка или по крайней мере смешение понятий. Греки и римляне страдают удивительной слепотой по отношению к будущему. Они его не различают, как дальтоник не различает красный цвет. Зато жизнь их во всем опирается на прошлое. Прежде чем что-то совершить, они делают шаг назад, как Лагартихо перед последним ударом*; в былом они ищут подобие возникшей ситуации и, отыскав, погружаются в настоящее, защищенные и ско-

испанский

Лагартихо (Рафаэль Малина Санчес, 1841 — 1900) тореадор.

[==141](#)

ванные испытанным скафандром. Поэтому их жизнь — это в известном смысле непрерывное воскрешение. Жизнь архаизирована, и такой она была почти у всех людей древности. Но это вовсе не означает, что они лишены чувства времени. Это лишь однобокий перекосяк его: недоразвитое чувство будущего и преувеличенное — прошлого. Мы, европейцы, всегда тяготели к будущему и

верили, что там лежит главное пространство времени, которое для нас начиналось с того, что «будет», а не с того, что «было». Понятно, почему античная жизнь нам кажется вневременной.

Маниакальная привычка прикасаться к настоящему только в перчатках образцового прошлого перешла от античного человека к современному филологу. Он тоже слеп к будущему. Такой же ретроград, он занят поисками прецедентов, которые красиво именуется буколическим словом «источник». Говорю это к тому, что еще античные биографы Цезаря отказались понять исключительность его личности, приписав ему подражание Александру. Схенифт утвердилась: если Александру не давали спать лаврИ Мильтиада, Цезарю вменялась бессонница по вине Александра. И так далее. Что ни шаг, то вспять; что ни день, то вчерашний. Современный филолог — отпрыск античного биографа.

Поверить, что Цезарь жаждал совершить нечто подобное тому, что совершил Александр, — а в это поверили почти все историки, — значит отказаться от всякой попытки понять его. Цезарь — едва ли не противоположность Александру. Идея всемирного царства — единственное, что их роднит. Но эта идея рождена не Александром, а созрела в Персии. Тень Александра повела бы Цезаря на Восток, заморозила прошлым. Его решительный выбор Запада — лучшее доказательство стремления оспорить македонца. Да и не всемирное царство сулил очертя голову Цезарь. Его замысел был намного глубже. Это Римская империя, которая держится не Римом, а периферией, провинциями, что ведет к окончательному преодолению города-государства. Это — государство, где сотрудничают самые разные народы, где все связаны общими интересами. Не центр, который приказывает, и не периферия, которая подчиняется, а гигантский социальный организм, где каждая клетка — одновременно объект и субъект государства. Так выглядит современное государство, и поистине сказочным кажется провидческий дар Цезаря. Но замысел его требо-

[==142](#)

вал власти всримской, антиаристократической, бесконечно вознесенной над республиканскими олигархами и над их *принцепсом*, который был лишь *primus inter pares**. Такой исполнительной и представительной властью всемирной демократии могла стать только монархия с престолом вне Рима.

Республика, монархия! Два слова, что по ходу истории постоянно меняли свой *исконный* смысл; и, чтобы добраться до возможной их сути, надо всякий раз раскалывать орешек.

Доверенными лицами Цезаря, его непосредственными орудиями были не архаические городские светила, а безродные люди, энергичные и удачливые провинциалы. В роли министра при нем — Корнелий Бальб, гадитанский торговец, сын Атлантики.

Но идея Цезаря слишком опережала время. Неповоротливые латинские мозги были неспособны к такому скачку. Тень города, материалистически осязаемая, мешала римлянам «увидеть» невиданную структуру нового социального организма. Как могут составлять государство люди, не живущие в одном городе? Что это за форма общности, столь

мудреная и чуть ли не мистическая '

Еще раз повторяю: реальность, именуемая государством, — не стихийное общежитие, созданное кровным родством. Государство начинается с того, что принуждает сосуществовать группы,

природно разобщенные. И принуждение это не голое насилие, но побудительный призыв, общее дело, предложенное разобщенным. Государство прежде всего — план работ и программа сотрудничества. Оно собирает людей для совместного дела. Государство не общность языка или крови, территории или уклада жизни. В нем нет ничего материального, инертного, предварительного и предельного. Это чистый динамизм — воля к совместному делу, — и потому у государственной идеи нет никаких природных ограничений¹.

Блистателен известный политический девиз Сааведры Фахардо — стрела и под ней надпись: «Или взлетает, или падает». Это и есть государство. Движение, и только движение. Государство каждый миг — нечто достигнутое и ус-

¹ Первым среди равных (.чащ.).

¹ См. мою работу: *El origen deportivo del Estado*. — In: *El Espectador*, I. VII, 1930.

==143

тремленное. Как у всякого движения, у него есть *terminus a quo** и *terminus ad quern***.
Остановите в любое мгновение жизнь государства, но только настоящего, и обнаружится единство, которое *кажется* основанным на том или ином природном признаке — языке, крови, «естественных границах». Статический взгляд убеждает: это и есть государство. Но вскоре обнаруживается, что весь этот человеческий улей занят чем-то объединяющим — завоевывает народы, основывает колонии, объединяется с соседями. Словом, ежечасно преодолевает то, что казалось естественной основой его единства. В этом *terminus ad quern* и заключается подлинная суть государства, чье единство состоит именно в преодолении всякого предварительного единства. Когда этот порыв, устремление вдаль иссякает, государство гибнет, и единство, уже достигнутое и, казалось бы, настолько материализованное, — нация, язык, природные границы — бессильно помочь: государство разрушается, распадается, рассыпается прахом.

Лишь эта двойственность государственного бытия — единство достигнутое и единство больших масштабов, которое предстоит достичь, — позволяет понять природу национального государства. Известно, что еще не удалось дать определение нации, если брать это слово в его современном значении. Для города-государства то было понятие совершенно четкое, в чем каждый мог убедиться собственными глазами. Но новый тип общности, зародившийся у галлов и германцев, весь политический дух Запада, смутен и неуловим. Филолог и современный историк, по-своему архаичный, так же озадачены этим удивительным явлением, как в свое время Цезарь или Тацит, которые пытались в римских терминах описать зарождающиеся государства за Рейном, Альпами или же за Пиренеями. Они их называли *civitas*, *gens*, *natio*, сознавая, что ни одно из названий не годится¹. Это не *civitas* уже по той причине, что это не города². Но не удастся даже размыть термин и обозначить им определенную территорию. Новые народы с

Исходный пункт, начало (*лат.*)· ** Конечный пункт, конец (*лат.*).

¹ D o p s c h. *Fundamentos economicos y sociales de la civilizacion europea*, 2 ed. 1924, t. II, p. 3—4.

² Римляне не решались называть городами варварские поселения ввиду их крайней скученности. *Faute de mieux* (за неимением лучшего) они называли их *sedes ratorum* (становье, стан).

поразительной легкостью меняют место обитания или по крайней мере расширяют или сужают его. Это и не этнические общности — народы, нации. Самый беглый взгляд убеждает в том, что новые государства сложились из общностей природно независимых. Это — смешение, сочетание кровей. Что же тогда нация, если не общность территории, или крови, или чего-то еще в том же роде?

В этом вопросе, как и в любом другом, помочь может только тщательное следование фактам. Что бросается в глаза, если взглянуть на эволюцию какой-либо из современных «великих наций»? Одна общая черта: то, что в какой-то момент казалось национальной принадлежностью, в следующий момент оказывается отвергнутым. Сначала нацией кажется племя, а не-нацией — соседнее племя. Потом

это союз двух племен, еще позже — нескольких, и вскоре это уже целое графство, или герцогство, или «королевство». Это Леон, но не Кастилия; потом Леон и Кастилия, но не Арагон. Всегда налицо два начала: одно изменчивое и вечно преодолеваемое — племя, союз племен, герцогство, «королевство», с их языками или диалектами, второе — постоянное, которое беспрепятственно пересекает все эти рубежи и домогается такой общности, какая прежде выглядела своей полной противоположностью.

Филологи — к ним я отношу всех, кто претендует сегодня считаться «историком», — упиваются прописными истинами, исходя из того, чем являются сейчас, в этот

краткий миг, эти два или три века, европейские нации, и полагая, что Верцингеториксу или Сиду Кампеадору грезилась Франция от Сен-Мало до Страсбурга — и ни пядью меньше — или Гишпания от Финистерре до Гибралтара. Эти филологи, как наивные драматурги, почти всех своих героев исправно шлют на Тридцатилетнюю войну. Чтобы растолковать, как получились Испания и Франция, они предполагают, что задолго до того Испания и Франция уже стали едиными в недрах испанских и французских душ. Как будто испанцы и французы появились раньше, чем Испания и Франция! Как будто, чтобы выковать испанца и француза, не потребовался двухтысячелетний труд!

Истина в том, что современные нации выражают собой лишь упомянутое изменчивое начало, обреченное на преодоление. Сегодня это начало — не общность языка или крови, поскольку такая общность в Испании и Франции была результатом, а не причиной государственного объединения; сегодня это начало — «естественные границы».

Дипломату в его фехтовальном искусстве простительно применять понятие естественной границы как *ultima ratio* своих обоснований. Но историку не следует отстаивать его, как последний редут. Он не последний и даже не такой уж важный.

Надо помнить, как именно поставлен вопрос. Следует выяснить, что же такое «национальное государство» — то, которое мы привычно отождествляем с нацией, — сравнительно с другими

типами государств, такими, как город-государство или другая крайность — империя, основанная Августом!. Сформулируем вопрос еще точнее и отчетливее: какая сила сделала реальным то существование миллионов людей под эгидой общественной власти, которое зовется Францией, Англией, Испанией, Италией или Германией? Она не была изначальной общностью крови, так как любой из этих людских массивов орошен самой разноплеменной кровью. Не была она и языковой общностью, так как люди, спаянные сегодня в государство, говорили, а иные и по сей день говорят на разных языках. Относительная общность языка и крови, которой сегодня гордятся — полагая, что стоит гордиться, — позднейший результат объединения политического. Следовательно, не кровь и язык создают национальное государство — наоборот, это оно уравнивает состав эритроцитов и артикуляцию звуков. И так было всегда. Крайне редко *государство совпадало*, если вообще совпадало, *с изначальной общностью крови и языка*. Испания сегодня национальное государство не потому, что все в ней говорят по-испански², как и Арагон и Каталония были государствами *не потому*, что в один пре-

¹ Известно, что созданная Августом империя была *противоположностью* тому, что приемный отец его. Цезарь, хотел основать. Август действовал в духе Помпея, противника Цезаря. Лучшее, что по сегодняшнему дню написано об этом, — книга Эдуарда Мейера «Монархия Цезаря и принципат Помпея» (см.: М е у е г Е. La monargia de César y el principado de Pompeyo, 1918).

Однако, будучи лучшей, она мне кажется слишком узкой; неудивительно: историков широкого полета сейчас нет. Книга Мейера направлена против Моммзена, который недотягивает как историк, и, хотя не трудно упрекнуть его в том, что он идеализирует Цезаря и превращает его в условную и сверхчеловеческую фигуру, суть политики Цезаря он, на мой взгляд, уловил лучше Мейера. Тоже неудивительно: Моммзен был не только великим филологом, но и изрядным футурологом. И прошлое он видит в той мере, в какой провидит будущее.

² Неверно даже и то, что все испанцы говорят по-испански, все англичане — по-английски, а все немцы — на верхненемецком наречии.

==146

красный день, удачно выбранный, их территориальные границы совпали с языковыми. Признавая всю ту казуистику, с которой сталкивает нас любая действительность, ближе к истине было бы предположить, что всякое языковое единство отстоялось в результате предварительного политического слияния!. Государство всегда было великим

толмачом.

Все это старые открытия, и можно лишь удивляться тому упорству, с которым не перестают подпирать национальность языком и кровью. Я нахожу это столь же неблагодарным, как и нелепым. Ибо француз существованием своей сегодняшней Франции, как и испанец — своей Испании, обязан тому безмянному началу, чья энергия как раз и преодолевала тесноту кровного и языкового родства. Для того чтобы Испания и Франция сегодня были противоположностью тому, с чего они начинались.

К подобному же передергиванию прибегают, когда пытаются утвердить идею нации на территориальной основе, видя начало единства, несоизмеримого с языком и кровью, в географическом мистицизме «естественных границ». Знакомый обман зрения. Моментальный снимок сегодняшнего дня представляет нам упомянутые народы размещенными на широких

просторах континента или прилегающих островах. Из сиюминутных рубежей хотят сделать что-то вечное и духовное. Это, как говорят, «естественные границы», и в их «естественности» видится некая магическая предопределенность истории формой земной поверхности. Но миф мгновенно рушится от тех же самых доводов, что отвергли общность языка и крови как исток нации. И здесь тоже, вернувшись на несколько веков назад, застаем Испанию и Францию разобщенными на более мелкие нации со своими собственными, как водится, «естественными границами». Пограничные хребты будут пониже Альп или Пиренеев, а водные рубежи — поуже Рейна, Па-де-Кале или Гибралтарского пролива. Но это говорит лишь о том, что «естественность» границ весьма относительна. Она зависит от экономических и военных возможностей эпохи.

Историческая роль пресловутой «естественной границы» крайне проста: мешать экспансии народа. Народа *A* против народа *B*. Поскольку помеха для *A* — в общении

! Сюда, понятно, не относятся *koinon* и *lingua franca* — языки не национальные, а предназначенные для межнационального общения.

==147

или в завоевании — это защита для *B*. В понятии «естественная граница», таким образом, открыто обнаруживается куда более естественная, чем сами границы, возможность безграничной экспансии и слияния народов. Очевидно, лишь материальные помехи держат их в узде. Вчерашние и позавчерашние границы кажутся нам сегодня не основами французской или испанской нации, а, напротив, помехами, с которыми национальная идея сталкивалась в процессе объединения. Несмотря на это, мы силится сделать окончательными и основополагающими границы сегодняшние, хотя для современных военных и транспортных средств они давно уже не помеха.

Если границы никак не могли быть национальной основой, какова же тогда их роль в образовании наций? Крайне простая и крайне важная для понимания подлинного духа национальных государств по сравнению с городом-государством. Границы служили укреплению уже достигнутого политического единства. Следовательно, они были не *основой* нации, а, напротив, помехами этой *основе* и затем, однажды преодоленные, становились естественным средством упрочения единства.

Но точно такую же роль играют язык и кровь. Не природная их общность *создала* нацию, а, напротив, национальное государство в своем стремлении к единству столкнулось с разноплеменностью и разноязычием в числе прочих помех. Решительно одолев их, оно создало относительное единообразие, расовое и языковое, которое послужило упрочению единства.

Итак, ничего другого не остается, как покончить с давним и привычным передергиванием в вопросах национального государства и привыкнуть смотреть на трех китов, на которых якобы держится нация, как на изначальные помехи ее возникновению. Естественно, разоблачая такое передергивание, я рискую быть заподозренным в том же самом.

Надо отважиться видеть разгадку национального государства в том, что присуще ему именно как государству, в самой его политике, а не в посторонних началах биологического или географического свойства.

Почему на самом деле кажется необходимым обращаться к языку, крови и родной земле, чтобы понять удивительную природу современных наций? Просто потому, что в них мы наблюдаем близость и солидарность индивида с общественной властью, неведомые государству античному.

==148

В Афинах и Риме лишь немногие люди составляли государство; большинство — рабы, союзники, провинциалы, колонны — были только подданными. В Англии, Франции, Испании никто и никогда не был только подданным государства, но всегда — его соучастником, его частью. Форма, особенно правовая, этого единства с государством и внутри его в разное время бывала разной. Сильно различались ступени общественной лестницы, классы относительно привилегированные и классы относительно обездоленные; но если проинтерпретировать политическую ситуацию любой эпохи и воскресить ее дух, неизменно окажется, что каждый человек чувствовал себя субъектом государства, его участником и сотрудником.

Государство, каким бы оно ни было — первобытным, античным, средневековым или современным, — это всегда приглашение группой людей других людских сообществ для совместного осуществления какого-то замысла. Замысел, каковы бы ни были его частности, в конечном счете заключается в организации нового типа общественной жизни. Государство и программа жизни, программа человеческой деятельности и поведения, — понятия неразделимые. Различные классы в государстве рождены теми отношениями, на которых ведущая группа строит сотрудничество с *другими*. Так, античное государство никогда не достигает слияния с *другими*. Рим понуждает и воспитывает италиков и жителей провинций, но никогда не возвышает их до единства с собой. В самом городе не достигнуто политического сплочения граждан. Вспомним, что в республиканском Риме было, строго говоря, два Рима — сенат и народ. Государственное объединение так и не добилось достаточного взаимодействия между различными группами населения, по-прежнему посторонними и чуждыми друг другу. Поэтому в минуту опасности Империя не могла рассчитывать на патриотизм *других* и должна была защищаться исключительно своими административно-бюрократическими и военными средствами.

Эта неспособность любого греческого и римского сообщества к слиянию с другими обусловлена глубокой причиной, которую здесь не место разбирать подробно и которая в конечном счете сводится к одному: то сотрудничество, что является, хотим мы того или нет, сущностью государства, античный человек понимал просто, примитивно и грубо, а именно как дуализм управителей и управляемых. Риму подобало распоряжаться и не подчиняться, осталь-

==149

ным — подчиняться и не распоряжаться¹. Так государство воплощалось в *pomoerium**, в городское тело, физически ограниченное стенами.

Но у новых народов образ государства утратил вещественность. Раз это программа совместного дела, то и выражается она в чистой динамике — в *делании*, в общности действия. Поэтому действенной силой государства, политическим субъектом становится всякий, кто годится в дело и

предан ему, а кровь, язык, географическая и социальная принадлежность отходят на второй план. Не прежняя общность, давняя, привычная или полузабытая, дает права гражданства, а будущее единство в успешной деятельности. Не то, чем мы были вчера, а то, что мы собираемся сделать завтра, объединяет нас в государство. Отсюда та легкость, с которой политическое объединение на Западе преодолевает рубежи, непреодолимые для государства античного. И европеец рядом с *homo antiquus* выглядит как человек, распахнутый будущему, который мысленно переносится в него и оттуда определяет свою позицию в настоящем.

Таким образом, политическая направленность неумолимо ведет ко все более широкому объединению, которому в принципе ничто не может воспрепятствовать. Возможности слияния безграничны. Слияния не только народа с народом, но даже — и в этом главное своеобразие национального государства — слияния социальных классов внутри каждого политического единства. Чем больше территориально и этнически растет государство, тем больше крепнет внутреннее сотрудничество. Национальное государство демократично по самой своей природе, более глубинной и решающей, чем внешние формы правления.

Любопытно, что все, кто полагает нацию изначальной общностью, сходятся на формуле Ренана как наилучшей, и только потому, что в ней к языку, крови и общим тради-

¹ Подтверждением служит то, что на первый взгляд кажется опровержением, а именно предоставление гражданства всем обитателям Империи. Поскольку предоставлялось оно лишь по мере того, как утрачивало черты политического статуса, превращаясь или просто в повинность и служение государству, или в пустой параграф гражданского права. Другого и не следовало ждать от цивилизации, для которой основополагающим началом было рабство. Для наших «наций» оно было всего лишь пережитком.

Букв. '; незастроенная полоса земли по обе стороны городской стены (*лат.*).

[К оглавлению](#)

[==150](#)

циям добавляется новый компонент, именуемый «повседневным плебисцитом». Но всем ли понятно это выражение? И нельзя ли придать ему сегодня смысл, обратный тому, что вложил Ренаи, и тем не менее оказаться ближе к истине?

VIII

«Общая слава в былом, общее согласие в настоящем, совместные великие свершения, совместная воля к новым свершениям — вот главные условия существования народа... Позади — бремя славы и ошибок, впереди — единая программа действий... Жизнь нации — это повседневный плебисцит».

Такова знаменитейшая сентенция Ренана. Чему она обязана редким успехом? Несомненно, удачной концовке. Мысль, что нация — повседневный плебисцит, звучит для нас как весть о свободе. Кровь, язык и общая память статичны, фатальны, инертны и косны. Это оковы. Если бы нация заключалась только в них, она была бы позади и не требовала бы от нас равным счетом ничего. Это было бы то, что дается, а не то, что создается. И даже защищать ее в минуту опасности не имело бы смысла.

Вольно или невольно человеческая жизнь вечно захвачена чем-то грядущим. Ежесекундно мы прикованы к тому, что будет. Поэтому жизнь — поистине непрерывный и неустанный труд. Почему *делать*, вообще *делать*, безразлично что, означает осуществлять будущее? Даже если мы просто вспоминаем. *Работа* памяти в такие минуты спешит приблизить, немедленно обрести что-то новое, хотя новое — лишь радость от воскрешения прошлого. Эта непритязательная и нелюдимая радость только что, мгновение назад, представлялась нам как желанное будущее; на него и *работала* память. Ясно одно: буквально все обретает для человека смысл только как функция будущего¹.

¹ Согласно сказанному, человек фатально футуристичен — иными словами, он живет преимущественно в будущем и преимущественно будущим. Тем не менее я противопоставляю античного человека европейцу, утверждая, что первый относительно замкнут для будущего, а второй относительно распахнут. Может показаться, что я сам себе противоречу. Но противоречие мнимо, если не упускать из виду, что человек — существо двойное: с одной стороны, он — то, что есть, а с другой — это его представление о себе, более или менее с ним совпадающее. Разумеется, наши представления, пристрастия и желания не могут упразднить нашу подлинную суть, но могут осложнить и преобра-

==151

Если бы нация держалась лишь настоящим и прошлым, никто бы не стал защищать ее от опасности. Утверждать обратное — это лицемерие или недомыслие. Происходит иное — национальное прошлое отбрасывает отсветы своего обаяния, подлинного или мнимого, в завтрашний день. Нам кажется желанным то будущее, в котором наша нация продолжала бы жить. Потому-то мы и встаем на ее защиту, а не в силу общности языка, крови и памяти. Защищаясь, мы защищаем наше завтра, а не наше вчера.

В словах Ренана сквозит именно это: нация — лучший залог завтрашнего дня. Плебисцит голосует за будущее. И то, что будущее оказывается продлением прошлого, ничуть не меняет сути дела, а единственно лишь доказывает, что и определение Ренана тоже архаично.

Следовательно, государственное начало, воплощенное в национальном государстве, ближе к самой идее государства, чем античный *полис* или арабский «род», ограниченный узами крови. Действительно, национальное сознание отягчено немалым балластом исторических, территориальных и кровных атавизмов, но тем удивительнее видеть, как неизменно побеждает иное начало, объединяющее людей притягательной программой жизни. Больше того, я бы сказал, что этот балласт прошлого и относительное пристрастие к чисто природным основам не изначальны в европейском сознании, а обязаны тому книжному толкованию, которое дал национальной идее романтизм. Если бы подобный взгляд на национальность утвердился в Средние века, то и Франция, и Англия, и Испания, и Германия так и остались бы недоношенными¹. Поскольку упомянутый взгляд путает то, что движет и создает нацию, с тем, что укрепляет и сохраняет ее. Отнюдь не патриотизм — и скажем это сразу и без обиняков — создал нации. Утверждать обратное — наивность, о которой я уже упоминал и кото-

зять ее. Античный человек и европеец равно озабочены грядущим, но греко-римляне подчиняют его власти прошлого, а мы предоставляем наибольшую автономию будущему, новизне как таковой. Этот антагонизм, обусловленный не природой, а пристрастиями, позволяет называть европейца футуристом, а античного человека — архаистом. Знаменательно, что едва европеец пробудился и осознал себя, как тут же назвал свою жизнь Новым временем. Новым — значит,

отрицающим старое. Еще в конце XIV века, притом в самых жгучих вопросах дня, подчеркивается *современность* и заходит, например, речь о *devotio nwderna* (новом благочестии), своего рода авангардизме в «мистическом богословии».

¹ Национальный дух чисто хронологически один из симптомов романтизма; оба они появляются в конце XVIII века.

==152

рую сам Ренан допустил в своей прославленной формуле. Если для существования нации необходимо, чтобы люди держались за свое общее прошлое, позволю себе спросить, как бы мы отнеслись к ним в те самые времена, которые сегодня стали для нас упомянутым прошлым. Очевидно, это общее прошлое должно было прекратиться, бесследно пройти, чтобы они наконец могли сказать: «Мы — нация». Не вредит ли здесь корпоративный грех филолога, архивиста, профессиональный угол зрения, который мешает видеть действительность, если она не позавчерашняя? Филолог действительно, чтобы стать филологом, нуждается в прошлом, но нация не нуждается. Напротив: прежде чем занять общее прошлое, надо создать эту общность, а прежде, чем создать ее, надо ее вообразить, захотеть, замыслить. И чтобы нация была, достаточно одного замысла, даже если она не сумеет осуществить его и потерпит крах, как не однажды случалось. Такие нации — например, бургундцев — можно бы назвать неудавшимися.

У жителей Центральной и Южной Америки общее прошлое с испанцами, общий язык, общая кровь, и тем не менее они не образуют единой нации. Почему? Не хватает одного, и, видимо, самого главного, — общего будущего. Испания не сумела создать такую программу коллективного будущего, которая увлекла бы эти близкие народы. И зоологическое родство не помогло. Плебисцит отклонил Испанию, и не выручили ни архивы, ни предки, ни память, ни «отчий край». Все это сплачивает, когда есть главное, и только тогда¹.

Итак, я вижу в национальном государстве историческую структуру, родственную плебисциту. Все, чем оно представляется помимо этого, недолговечно и изменчиво, ограничивается содержанием, или формой, или мерой сплочения, избранной плебисцитом. Ренан нашел магическое слово, проливающее свет. Как рентгеновский луч, оно высвечивает потаенную суть нации, состоящую из двух ингредиентов: первый — это план совместного участия в общем замысле и второй — сплочение увлеченных замыслом людей. Эта общая увлеченность и создает ту внутреннюю прочность, которая отличает национальное государст-

¹ Сегодня мы свидетели эксперимента, грандиозного и четкого, как лабораторный опыт, — нам предстоит увидеть, удастся ли Англии удержать в державном единстве различные части своей империи, предложив им притягательную программу будущего сотрудничества.

==153

во от всех существовавших до него: если там единство создавалось и поддерживалось внешним давлением государства на разнородные группировки, то здесь державная мощь рождается из

самопроизвольной и глубинной сплоченности «подданных». В действительности подданные и есть государство и не ощущают его — вот в чем небывалая новизна национального сознания — как постороннюю силу.

И все же Ренан сводит на нет или почти на нет свою удачу, придавая плебисциту ретроспективный смысл, относящийся к уже готовой нации, которую надлежит увековечить. Я бы предпочел поменять знак и применить формулу к нации *in statu nascendi**. Это кардинальный угол зрения. Ибо в действительности нация никогда не готова. В этом национальное государство отлично от остальных. Нация всегда или слагается, или разлагается. *Tertium non datur*** . Сплоченность или обретается, или утрачивается, смотря по тому, насколько жизнеспособен замысел, который воплощает в данную минуту государство.

Поэтому было бы крайне полезно вспомнить целый ряд объединительных замыслов, которыми вдохновлялись человеческие массы Запада. Тогда бы выяснилось, насколько жили этим европейцы — не только в общественном плане, но и в самом житейском, — насколько они «входили в форму» или распускались в зависимости от того, была впереди перспектива или нет.

И еще одно стало бы ясным. Античная государственность именно потому, что она не требовала цементирующего согласия со своими замыслами, сплочения вокруг них, именно потому, что само государство представляло раз навсегда очерченный замкнутый круг — род или город, — была практически безграничной. Персы, македонцы или римляне могли объединить под своей властью часть мира. Поскольку единство не становилось внутренним, подлинным и окончательным, достаточным его условием была военная и административная удачливость завоевателя. Но на Западе национальное объединение неизбежно проходило ряд этапов. Следовало бы больше удивляться тому, что в Европе не возникло ни одной империи, соизмеримой с теми, которые были созданы персами, Александром или Августом.

В состоянии зарождения (*лат.*). ** Третьего не дано (*лат.*).

[==154](#)

В Европе процесс формирования наций происходил в такой последовательности. *Первый этап.* Тот сугубо европейский инстинкт, который побуждает мыслить государство как слияние разных народов для политического и духовного сотрудничества, сначала набирает силу среди племен наиболее близких географически, этнически и лингвистически. Не потому, что эта близость — основа нации, а потому, что близкие различия легче преодолеваются. *Второй этап.* Период консолидации, когда другие народы, за пределами новорожденного государства, воспринимаются как чужие и более или менее враждебные. Это период, когда национальное сознание приобретает оттенок нетерпимости, замыкается внутри государства, — в общем, то, что сейчас мы называем *национализмом*. Но в действительности *политически* воспринимая *других* как чужеземцев и соперников, экономически, интеллектуально и духовно с ними сотрудничают. Националистические войны ведут к уравниванию материальных и духовных различий. Традиционные враги становятся исторически сходными. Мало-помалу на горизонте брезжит сознание того, что эти враги — такие же люди, как и мы. Тем не менее для нас они продолжают оставаться чужими и враждебными. *Третий этап.* Государство окончательно упрочилось. И возникает новая цель — присоединить народы, с которыми еще вчера враждовали. Растет убеждение, что по духу и складу они родственны нашему собственному народу и что вместе мы составим национальный союз перед лицом народов более отдаленных и все еще чуждых. Так вызывает новая национальная идея.

Поясню примером. Принято думать, что Испания — *Spania* — была национальной идеей еще во времена Сида, и столь долгую беременность удлиняют еще на несколько столетий, ссылаясь на святого Исидора, упоминавшего «мать-Испанию». Налицо, по-моему, грубейшее искажение исторической перспективы. Во времена Сида только Леон и Кастилия готовы были слиться в государство, и в этом леоно-кастильском единении и состояла тогда национальная идея, политически осуществимая. *Spania*, напротив, была плодом учености, понятием преимущественно книжным и, так или иначе, одной из тех плодотворных идей, что заронило в западную почву римское владычество. Под началом Рима «испанцы» привыкли быть административным целым, византийской *епархией*. Но эта административно-географическая общность была не внутренней установкой, а

==155

внешним подчинением и стала своего рода неутолимой потребностью.

Как бы ни хотелось датировать испанскую национальную идею одиннадцатым веком, приходится признать, что она не достигала тогда даже той силы и определенности, которой обладало для эллинов четвертого века понятие «Эллада». А ведь Эллада так и не стала подлинно национальной идеей. Реальное историческое сопоставление выглядит так: Эллада для эллинов IV века и *Spania* для «испанцев» XI и даже XIV века была тем же, чем Европа для «европейцев» XIX века.

Отсюда видно, что задачи национального объединения возникают так же своевременно, как звуки мелодии. Вчерашнее сближение должно дождаться завтрашнего дня, чтобы вызвать бурю национальных чувств. Зато дождется оно почти наверняка.

Сейчас для *европейцев* наступает пора, когда Европа может обернуться национальной идеей. И куда менее утопично верить в это сегодня, чем предрекать в XI веке единую Испанию. Чем ревностней национальное государство Запада хранит свою подлинную сущность, тем неизбежней оно высвободит ее в едином и грандиозном государстве континентальном.

IX

Едва западные нации раздуваются до современных размеров, как вокруг них и под ними, словно фон, возникает Европа. Такова единая панорама, где они движутся с начала Возрождения и сами составляют эту европейскую панораму, которую начинают уже безотчетно отделять от своего воинственного многообразия. Франция, Англия, Испания, Италия, Германия сражаются друг с другом, заключают союзы, расторгают их, создают новые. Но и война, и мир — все это, так или иначе, сосуществование, то, чего Рим ни войной, ни миром не сумел добиться от кельтиберов, галлов, бриттов и германцев. История на первый план выдвигает распри и вообще политику, которая приносит поздние плоды единства, но, пока на одном клочке земли дерутся, на ста торгуют с неприятелем, обмениваются идеями, художественными формами и религиозными догматами. Кажется, что весь этот воинский чад — лишь дымовая завеса, за которой еще упорней делают свое дело кроткие полипы мира, переплетая судьбы враждебных на-

==156

родов. Сходство душ растет с каждым поколением. Или — говоря иначе, построже и с оглядкой, — французская душа, и немецкая, и испанская были, есть и будут сколь угодно разными, но психологически они строятся по одному замыслу, в одном архитектурном стиле и, главное, из одного строительного материала. Религия, наука, право, искусство, общественные и чувственные вкусы становятся общими. Но ведь эта духовная пища — то, чем живут. И родство в итоге оказывается большим, чем если бы все души кроились по одной мерке.

Если ревизовать сегодня наш умственный багаж — взгляды, убеждения, пристрастия, догадки, — нетрудно убедиться, что львиную долю всего этого испанцу дала не Испания, как и француз — Франция, но общий европейский фон. В итоге сегодня в каждом из нас весомей то, что в нас есть европейского, а не наши французские, испанские и тому подобные особенности. Если бы воображаемый экспериментатор заставил нас жить лишь тем, что в нас «национально», и фантастическим способом ампутировал у рядового француза все те привычки, мысли и чувства, что внушены ему другими народами континента, результат был бы ужасающим. Оказалось бы, что бедняге нечем жить, что все его внутреннее достояние на четыре пятых состоит из бесхозного европейского скарба.

Не нам, обитателям этой части планеты, гадать, нет ли впереди чего позаманчивей, чем исполнение завета, вот уже четыре столетия заключенного в слове «Европа». Но помехой этому старые национально-государственные предрассудки, взгляд на нацию как на прошлое. Неужели европейцы — тоже дети Лотовой жены и твердо намерены творить историю, оглядываясь назад? Пример Рима и вообще античный человек должны бы предостеречь нас; крайне трудно людям определенного склада избавиться от идеи государства, раз навсегда засевавшей в голове. К счастью, идея национального государства, которую сознательно или безотчетно воплощали европейцы, далека от той книжной, филологической идеи, которую им проповедовали.

Подведем итоги сказанному. Мир сегодня глубоко деморализован, и один из симптомов этого — разнузданный бунт масс, а источником недуга стала Европа. Причин тому много, но одна из главных — перераспределение власти, которую прежде осуществлял над собой и остальным миром наш континент. Европа больше не уверена, что правит, и

==157

остальной мир тоже. Историческая верховная власть распалась.

Уже нет «полноты времени», поскольку она предполагает ясное, однозначное и предрешенное будущее, как это было в XIX веке. Тогда не сомневались в том, что произойдет завтра. Но сейчас опять распахнуты неведомые горизонты, *ибо* неизвестно, кто будет править, какой будет власть над миром. *Кто* означает, какой народ или группа народов, то есть какой этнический тип, а следовательно, — какая идеология, какой свод правил, пристрастий и жизненных установок...

Неизвестно, какой новый источник гравитации вскоре рассортирует и упорядочит человеческую взвесь, и потому жизнь во всем мире погрузилась в непристойное безвременье. Все, что сегодня творится в общественной и частной жизни, вплоть до самого личного, буквально все, за исключением отдельных областей знания, все временно, на скорую руку, все только отсрочка. Кто не верит, пусть оглянется на все то, что ставится сейчас во главу угла, провозглашается,

внедряется, превозносится. Все готово исчезнуть еще быстрее, чем возникло. Все, от культа спорта (культа, а не самого спорта) до политического насилия, от «нового искусства» до солнечных ванн на смехотворных модных пляжах. Все это беспочвенно, потому что целиком выдумано — в худшем смысле слова, низводящем фантазию до пустой причуды. Ничто не вышло из недр самой жизни; ни в чем нет ни подлинной нужды, ни подлинного жара. Короче, все это подделка под жизнь. Все противоречит непритворному складу жизни и одновременно подделывается под него. А жизнь лишь тогда неподдельна, когда все в ней вызвано насущной и непреложной потребностью. Сейчас нет ни одного политика, который ощущал бы свой путь неизбежным, и, чем размашистей его жесты, тем они вздорней, тем меньше в них судьбы. Нет жизни подлинней, природной, самопроизвольней, чем та, что складывается из неотвратимых событий. А все, что в наших руках, все, что мы вольны принять, отвергнуть, заменить чем-то другим, — все это подделки.

Сегодняшняя жизнь — это плод междуцарствия, пустота между двумя формациями исторической власти — той, что была, и той, что назревает. Оттого она временна по самой своей сути. Ни мужчины толком не знают, чему им по-настоящему служить, ни женщины — каких мужчин им по-настоящему любить.

==158

Европейцы неспособны жить, если они не захвачены каким-то великим связующим замыслом. Когда его нет, они опускаются, обмякают, поддаются душевной усталости. Нечто подобное уже происходит сейчас. Те единства, что до сих пор именовались нациями, приблизительно век назад достигли своего апогея. С ними нечего больше делать, кроме одного — преодолеть их. Сегодня это уже только прошлое, которое копится под ногами европейца, обступает, угнетая и отравляя его. При большей, чем когда-либо, жизненной свободе особенно ощутимо, как удушлив воздух внутри каждой нации, ибо это воздух тюрьмы. Национальные государства, с их когда-то вольной атмосферой открытости и свежести, обернулись захолустьем и превратились в «интерьер».

Все ощущают необходимость новых основ жизни. Но некоторые, как обычно и происходит при подобных кризисах, пытаются спасти положение, искусственно усугубляя и доводя до крайности именно отжившую основу. В этом объяснение «националистического» взрыва в наши дни. И так, повторяю, происходило всегда. Последний жар дольше гаснет. Последний вздох — самый глубокий. Границы перед отмиранием болезненно воспаляются — и военные, и экономические.

Но всякий национализм — тупик. Мстя в завтрашний день, упираются в стену. Здесь путь обрывается и не ведет никуда. Национализм — это шараханье в сторону, противоположную национальному началу. Оно собирательно, а национализм исключителен и лишь отторгает. Однако в пору упрочения нации он в почете и играет положительную роль. Но в Европе все уже слишком упрочено, и сегодня национализм не больше чем мания, способ уклониться от великих замыслов и творческого долга. Та простота, с которой он орудует, и тот сорт людей, которых воспламеняет, с головой выдают его враждебность историческому творчеству.

Только решимость европейских народов сплотиться в одну великую нацию могла бы оживить пульс Европы. К ней вернулась бы вера в себя и попутно — требовательность к себе и дисциплина.

Положение дел намного хуже, чем принято считать. Годы идут, и растет опасность, что европеец смирится с тем минорным существованием, в котором прозябает, что он разучится управлять и другими, и собой. Тогда все его достоинства и дарования развеются прахом.

==159

Но объединению Европы противятся, как и всегда при строительстве государства, консервативные классы. Это грозит им катастрофой, ибо к абстрактной опасности, что Европа деморализуется окончательно и утратит всю свою историческую энергию, добавляется весьма конкретная и неминуемая. Когда в России победил коммунизм, многие уверились, что красная лава затопит весь Запад. Я не разделял этих страхов. Напротив, я в те годы писал, что русский коммунизм — это снадобье, противоположаемое европейцам, человеческой касте, поставившей все свои силы и все свое рвение на карту Индивидуальности. Время прошло, и вчерашние паникеры обрели спокойствие. Обрел», только сейчас, когда самое время его утратить. Потому что сейчас победный вал коммунизма действительно может затопить Европу.

Я исхожу из следующего допущения: сейчас, как и прежде, русский символ коммунистической веры не привлекает европейцев, не убеждает и не рисует им желанного будущего. И не от убогости доводов, которыми его апостолы, упрямые, глухие и недобросовестные, как и все апостолы, привыкли жонглировать. Западные *буржуа* отлично знают: кто живет только на ренту и передал ее детям, тот и без коммунизма долго не протянет. Европейский иммунитет к большевистской вере обязан не догматам и уж тем более не страху. Сейчас нам кажутся довольно смехотворными те произвольные допущения двадцатилетней давности, на которых Сорель строил свою тактику насилия. Буржуа далеко не так боязливы, как ему думалось, и сегодня склонны к насилию куда больше, чем рабочие. Ни для кого не тайна, что если в России большевизм победил, то победил потому, что в России не было буржуазии¹. Фашизм, явление *мелкобуржуазное*, превзошел насилием все рабочее движение, вместе взятое. В общем, иная причина мешает европейцу на всех парах двинуться к коммунизму. Причина изначальная и простая — ему не кажется, что коммунистическая организация прибавит человеку счастья.

И все же, повторяю, более чем вероятно, что в скором времени Европа станет восторгаться большевизмом. И не благодаря ему, а несмотря на него.

Представим, что исполинский «пятилетний план» осу-

¹ Одно это уже убеждает раз и навсегда, что социализм Маркса и большевизм — два исторических феномена, у которых едва ли есть общие точки соприкосновения.

[К оглавлению](#)

==160

ществит цели, преследуемые правительством, и гигантская русская экономика будет не только восстановлена, но и расцветет. Какова бы ни была суть большевизма, это грандиозный пример

человеческого замысла. Люди взяли на себя судьбу переустройства, и напряженная жизнь их — подвижничество, внушенное верой. Если мировая материя, глухая к порывам человеческого духа, не задушит это начинание, оставив ему хоть какую-то степень свободы, отсвет великого замысла просияет на европейском горизонте, как новорожденная звезда. Неужели Европа, влача свое полурастительное существование, дряблое и недостойное, без новой жизненной программы, сумеет устоять перед заразной силой такого вдохновляющего примера? Надо плохо знать европейца, чтобы думать, будто он не загорится, услышав этот призыв к новому *делу* и не найдя под рукой другого, но столь же высокого знамени, достойного быть поднятым наперекор. Не так уж невероятно, что европеец, с его жаждой служить чему-то, что сделает жизнь осмысленной, и уйти от пустоты своего существования, подавит внутренний протест и будет захвачен пусть не самим коммунизмом, но его нравственным порывом.

В строительстве Европы как великого национального государства я вижу единственное, что можно противопоставить победе «пятилетнего плана».

Знатоки политэкономии уверяют, что такая победа маловероятна. Но слишком низко было бы антикоммунистам уповать на материальные трудности противника. Его крах означал бы всеобщее поражение, всех и вся, крах современного человека. Коммунизм — это крайне странная нравственность, но это нравственность. Не достойней ли и плодотворней противопоставить его славянской морали обновленную западную, новый жизненный стимул?

[00.htm - glava17](#)

XV. Переходя к сути дела

Суть такова: Европа утратила нравственность. Прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному складу, не придерживаться никакой. Что бы ни твердила молодежь о «новой морали», не верьте ни единому слову. Утверждаю, что на всем континенте ни у кого из знатоков нового *ethos* нет и подобия морали. И если кто-то заговорил о «новой» — зна-

==161

6 1151

чит, замыслил новую пакость и ищет контрабандных путей'.

Так что наивно укорять современного человека в безнравственности. Это не только не заденет, но даже польстит. Безнравственность нынче стала ширпотребом, и кто только не щеголяет ею.

Если отвлечься, как мы и делали, от пережитков прошлого — христиан, идеалистов, старых либералов и т. д., — то среди современных альянсов не найдется ни одного, который не исходил бы из убеждения, что за ним числятся все права и ни единой обязанности. Неважно, рядятся ли при этом в реакционеров или революционеров: под любой личиной и при любом удобном случае решительно отбрасывают обязанности и притязают, сами не ведая почему, на неограниченные права.

Что бы ни одушевляло, все сводится к одному и становится предлогом не считаться ни с кем и ни с чем. Если кто-то играет в реакционера, то наверняка для того, чтобы под видом спасения

отечества и государства сровнять с землей все остальное и с полным правом топтать ближнего, особенно если тот чего-то стоит. Но и в революционеров играют с той же целью: наружная одержимость судьбой угнетенных и социальной справедливостью служит маской, освобождающей от досадной обязанности быть правдивым, терпимым и, главное, уважать человеческие достоинства. Я знаю немало людей, которые вступили в ту или иную рабочую партию лишь затем, чтобы обрести внутреннее право презирать интеллигенцию и не смотреть на нее снизу вверх. Что же до диктатур, то мы уже налюбовались, как там льстят толпе и топчут все, что выше ее уровня.

Отвращением к долгу отчасти объясняется и полусмешной-полупостыдный феномен нашего времени — культ «молодежи» как таковой. Все от мала до велика подались в «молодые», прослышав, что у молодых больше прав, чем обязанностей, поскольку последние можно отложить в долгий ящик и приберечь для зрелости. Молодость как таковую всегда освобождали от тяжести свершений. Она жила в долг. По-человечески так и должно быть. Это мнимое право ее снисходительно и ласково дарят старшие. И надо же было настолько одурманить ее, что она и впрямь сочла это своим заслуженным правом, за которым должны последовать и все прочие заслуженные права.

¹ Не знаю, найдется ли сейчас десяток людей, рассеянных по миру, которые видят поочию ростки того, что со временем деисшитслью может стать новой моралью. И, уж конечно, не от 'поди делают погоду.

==162

Как ни дико, но молодостью стали *шантажировать*. Вообще мы живем в эпоху всеобщего *шантажа*, у которого два облика с дополняющими друг друга гримасами — *угрозой* насилия и *угрозой* глумления. Обе служат одной цели и равно пригодны для того, чтобы людская пошлость могла не считаться ни с кем и ни с чем.

Поэтому не стоит облагораживать нынешний кризис, видя в нем борьбу двух моралей или цивилизаций, обреченной и новорожденной. Массовый человек попросту лишен морали, поскольку суть ее — всегда в подчинении чему-то, в сознании служения и долга. Но слово «попросту», пожалуй, не годится. Все гораздо сложнее. Попросту взять и избавиться от морали невозможно. То, что грамматически обозначено как чистое отсутствие — *без-нравственность*, — не существует в природе. Если вы не расположены подчиняться нравственным устоям, будьте любезны подчиниться иной необходимости и, *veils noils**, жить наперекор им, а это уже не безнравственность, но противонравственность. Не просто отрицание, но антимораль, негатив, полный оттиск морали, сохранивший ее форму.

Как же умудрились уверовать в антиморальность жизни? Несомненно, к этому и вела вся современная культура и цивилизация. Европа пожинает горькие плоды своих духовных шатаний. Она стремительно катится вниз по склону своей культуры, достигшей невиданного цветения, но не сумевшей укорениться.

В этой работе я попытался обрисовать определенный тип человека и главным образом его взаимоотношения с той цивилизацией, которой он порожден. Это было необходимо потому, что персонаж моей книги знаменует собой не торжество новой цивилизации, а лишь голое отрицание старой. И не надо путать его психограмму с ответом на главный вопрос: каковы же коренные

пороки современной европейской культуры? Ведь очевидно, что ими в конечном счете и обусловлено сегодняшнее преобладание этой человеческой особи.

Но такой ответ ввиду непомерной трудности вопроса выходит за рамки книги. Понадобилось бы развить во всей полноте ту концепцию человеческого существования, которая здесь едва намечена и звучит побочно. Об этом говорится вскользь и вполголоса, а скоро, быть может, придется кричать.

Волей-неволей (*лат.*).

==163

[00.htm - glava18](#)

Размышления о технике

[00.htm - glava19](#)

I. Первый подход к теме

Значение, преимущества и недостатки техники — вот один из главных вопросов, вокруг которых в самое ближайшее время развернутся горячие споры. Я был всегда убежден: писатель призван как можно заблаговременно познакомить читателей с тем, что через пару лет станет настоящей проблемой. Иначе говоря, писателю следует вовремя вооружить людей ясными идеями и понятиями, чтобы в разгар битвы они сохраняли хладнокровие человека, который в принципе уже сделал выбор. *On ne doit écrire pour faire connaître la vérité*, — говорил Мальбранш, отбросив литературную изысканность. Уже давно и, по всей вероятности, бессознательно человек Запада окончательно перестал уповать на литературу, вновь ощутив острейшую жажду ясных и разных идей относительно всего, что ему представляется важным.

Поэтому я и рискнул сегодня выступить на страницах *La Nacion* с подобными, отнюдь не литературными заметками, в основе которых — курс моих университетских лекций, прочитанных два года назад и посвященных проблемам техники. Итак, что такое техника?

Давайте предпримем первый, еще далеко не самый активный и решительный штурм нашей проблемы.

Известно: с наступлением зимы человек страдает от холода. В этом чувстве — «мерзнуть» — соединены два разных момента. Во-первых, человек обнаруживает в своем окружении некую реальность, называемую «холодом».

Ortega y Gasset José. *Meditacion de la técnica*. Espasa-Calne, S. A. Madrid, 1965.

==164

Во-вторых, данная реальность причиняет ему страдание, предстает ему как нечто враждебное. Что значит здесь «враждебное», думаю, ясно. Возьмем крайний случай, когда мороз столь силен, что кажется, будто человек неминуемо замерзнет заживо, иными словами, когда он чувствует, что «умирает от холода». Иначе говоря, здесь мороз уничтожает, отрицает самого человека. Но человек не хочет гибнуть, наоборот, как правило, он желает выжить. Мы настолько привыкли наблюдать в других, да и в самих себе, эту жажду жизни, то есть стремление утвердить себя наперекор любым неблагоприятным условиям, что даже не понимаем, насколько это необычно; да и сама постановка вопроса: почему человек предпочитает бытие небытию? — представляется нелепой или по крайней мере наивной. И тем не менее речь об одном довольно скромном и, безусловно, законном вопросе. Данный вопрос чаще всего возникает, когда мы говорим об инстинкте самосохранения. Но, во-первых, идея инстинкта самосохранения необыкновенно туманна и неопределенна. Во-вторых, даже если бы эта идея казалась совершенно понятной и очевидной, все и так знают: не инстинкты властвуют над человеком, а сам человек управляет собой с помощью других способностей, таких, как разум и воля, воздействующих именно на инстинкты. И лучшее тому доказательство — факт, что многие предпочитают смерть жизни и независимо от каких бы то ни было соображений уничтожают в себе этот странный инстинкт самосохранения.

Таким образом, ссылка на инстинкты неудовлетворительна. Ведь даже исходя из них или, наоборот, целиком их игнорируя, мы видим: человек продолжает жить, поскольку так хочет. Это и вызывает повышенный интерес: почему жажда жизни — норма? Почему нам не все равно — жить или умереть? Какой смысл имеет подобное жизненное стремление?

Не будем спешить с ответом. По крайней мере на сегодняшний день мы можем удовлетвориться вполне прозаическим выводом: человек хочет жить, и потому, когда ему угрожает холод, он испытывает потребность укрыться от него и как-то согреться. Удар зимней молнии воспламеняет сухое дерево, и первобытный дикарь спешит к огню, посланному случаем, чтобы погреться около пламени. Такой способ согреться — акт, посредством которого человек удовлетворяет свою потребность спастись от холода, воспользовавшись первым же подвернувшимся источником

==165

тепла. Я произношу эту фразу с тем естественным смущением, с каким изрекают общеизвестную истину. И нам еще предстоит убедиться: подобное смущение как первоначальная реакция на повторение общих мест здесь вполне уместно. Но если мы изрекаем столь тривиальные истины, то, безусловно, должны до конца понимать их смысл. Иначе не избежать чрезмерной самонадеянности, которой мы сплошь и рядом грешим. Итак, согревание — это акт, с помощью которого мы стремимся направить на себя либо тепло, уже имеющееся в наличии, либо то, которое мы находим. Подобное действие сводится к неким движениям, присущим человеку от роду, иначе говоря, к его способности ходить и тем самым приближаться к источнику тепла. В иных случаях, когда тепло не связано, например, с лесным пожаром, очолившийся от мороза путник укрывается в первой же попавшейся пещере.

Другая потребность — питание. Питаться можно плодами деревьев, съедобными корнями или же мясом животного. Еще одна потребность — в питье и т. д.

Итак, удовлетворение одной потребности обычно приводит к другой: ходить, иными словами, покрывать расстояние; и поскольку порой важно преодолеть расстояние как можно быстрее, человек вынужден манипулировать временем, сокращать его, выигрывать. И наоборот: если жизни угрожает враг (хищный зверь или просто другой человек), мы вынуждены обратиться в бегство, другими словами, за наименьшее время покрыть наибольшее расстояние. Терпеливо идя по этому пути, мы постепенно опишем систему потребностей, с которыми сталкивается человек. Согреваться, питаться, ходить и другие сходные действия — таков актив жизнедеятельности человека. Человек сталкивается с этими действиями точно так же, как и с потребностями, удовлетворению которых они служат.

И хотя все эти истины столь очевидны, что, повторяю, даже немного стыдно говорить об этом, следует обратить внимание на смысл, который выражает здесь слово «потребность». Что мы имеем в виду, когда говорим, что, согреваясь, принимая пищу, двигаясь, человек удовлетворяет потребности? Все такие действия, несомненно, естественно необходимы для жизни. Человек признает эту материальную и объективную необходимость, поскольку именно так он ее субъективно ощущает. И эта человеческая необходимость часто условна. Подброшенный камень с необходимостью падает, и данная необходимость категорична и

==166

безусловна. А человек может прекрасно обходиться без пищи, как это делает ныне Махатма Ганди. Итак, в еде самой по себе нет нужды. Это действие необходимо для жизни, необходимо в той мере, в какой человеку необходимо жить, если это вообще необходимо. Таким образом, исходная потребность—жизнь, а все остальные—только ее следствия. Но мы уже говорили: человек живет, поскольку сам того хочет. Потребность жить не навязана человеку силой, как материи «навязано» свойство сохраняться. Жизнь — потребность потребностей: она необходима исключительно в субъективном смысле, иначе говоря, просто потому, что человек самовластно решает жить. Это потребность, рожденная волевым действием, смысл и значение которого мы предпочитаем не раскрывать, а просто исходим из него как из простого факта. Так или иначе, человек проявляет удивительное упорство в том, чтобы жить, длить свое пребывание в мире даже вопреки тому, что он — единственно известное существо, обладающее способностью (с онтологической и метафизической точек зрения странной, удивительной и тревожной) уничтожать себя и прекращать свое присутствие здесь, то есть в мире.

И по всей видимости, это стремление столь непомерно, что, даже когда человек не может удовлетворить потребностей, нужных для поддержания жизни (поскольку окружающая природа не дает ему необходимых средств), он сам никогда не смирится с подобной судьбой. Так, если поблизости нет огня, возникшего от удара молнии, или скольконибудь сносной пещеры, человек не может осуществить нужное действие, согреться; если же он не нашел плодов, корней и ему не подвернулось какое-нибудь животное, то ему нечем питаться. Именно в таких случаях человек прибегает ко второй очереди репертуара своих актов: разводит огонь, строит дом, возделывает землю или охотится. Дело в том, что подобный репертуар потребностей и репертуар действий, которые их непосредственно удовлетворяют с помощью наличных средств — если таковые имеются, — одинаковы для человека и животного. Единственное, в чем мы не можем быть до конца уверены, — это в том, испытывает ли животное такое же желание жить, как и человек. Иные скажут, что данный вопрос неуместен и даже несправедлив по отношению к животному. С какой это стати животное вдруг меньше дорожит жизнью, чем человек? Дело в том, что у животного нет таких интеллектуальных средств для защиты своей жизни. Все так; однако здесь возникает по-

дозревание, которое, несмотря на всю свою слабость, все-таки опирается на научные факты. Последние же неопровержимо свидетельствуют: любое животное, будучи лишено возможности осуществить какие-либо действия, входящие в его элементарный набор и направленные на удовлетворение потребностей, никогда ничего не предпринимает и тихо ждет смерти. Во всех таких случаях человек, наоборот, молниеносно пускает в ход действие иного типа — производство, изготовление того, чего нет у природы; и здесь не важно, нет ли его вообще или просто нет под рукой. Природа, таким образом, означает не что иное, как человеческое окружение, его обстоятельства. Так, человек разводит огонь, если его нет, или роет пещеру, то есть строит дом, если поблизости его нет, а также седлает коня или изготавливает автомобиль, чтобы преодолевать пространство и время. А теперь заметим: разводить огонь — это отнюдь не то же, что греться; возделывание поля сильно отличается от такого действия, как прием пищи, а изготовить автомобиль — далеко не то же самое, что бежать. Вот когда мы окончательно убедились, что нужно было заранее определить такие элементарные действия, как ходьба, еда, согревание.

Итак, обогрев, земледелие, производство автомобилей не являются действиями, направленными на удовлетворение потребностей. Они — совершенно неожиданно — подразумевают прямо противоположное: отмену вышеуказанного примитивного набора действий, служащих удовлетворению потребностей. В конечном счете их удовлетворению посвящен упомянутый второй репертуар действий, но — и в этом вся суть! — он предполагает определенное качество, которого как раз у животного-то и нет. Речь идет не столько о мышлении — если будет время, мы об этом еще поговорим, — сколько о способности на время освободиться от насущных жизненных требований, отвлекаться от них и предоставлять себе свободную возможность для занятий разными видами деятельности, которые сами по себе вовсе не являются удовлетворением потребностей. Животное, наоборот, всегда и непреложно к ним жестко привязано. Его существование — это система подобных элементарных потребностей, называемых «органическими» или «биологическими», и, кроме того, система актов, направленных на их удовлетворение. Животное как существо, или бытие животного, полностью совпадает с указанной двойной системой; само животное и есть не что иное, как такая си-

стема. Вообще жизнь, взятая с биологической и органической точек зрения, и есть только это. И здесь уместно спросить: имеет ли смысл говорить о потребностях применительно к подобному существу? Относя это понятие к человеку, мы считали, что потребность заключалась в условиях *sine quibus non* (непременных), с которыми он сталкивается, чтобы жить. Но они не суть его жизнь, и, наоборот, человеческая жизнь не совпадает или по крайней мере не во всем совпадает с составом природных потребностей. Если бы они совпадали, как у животных, если бы человеческое бытие состояло из еды, питья, согревания и т. д., то человек не ощущал бы подобные действия как потребности, то есть как непреложные требования, которые адресованы его подлинному бытию, с которыми он просто не может не считаться, но которые в свою очередь вовсе не составляют его самого. Таким образом, у нас нет оснований предполагать, будто животное испытывает

потребности в том субъективном смысле, в каком мы употребляем это понятие применительно к человеку; конечно, животное чувствует голод, но ведь животному ничего другого не остается, как страдать от голода, искать пищу. Иначе говоря, животное не может испытывать голод как потребность, неспособно рассматривать такое желание как нечто, с чем должно считаться, чего не удастся избежать и что жестко навязано самым неумолимым образом. Наоборот, если бы человек не испытывал подобных потребностей и, следовательно, не нужно было бы стремиться к их удовлетворению, все равно ему оставалось бы многое из того, что можно было бы сделать. В полном распоряжении человека оказалось бы огромное пространство жизни, то есть такие заботы, дела, которые он как раз и считает подлинно своими. И поскольку, с одной стороны, еду, добычу и сохранение тепла человек не считает атрибутами жизни, не включает в истинную жизнь, а с другой — ему приходится только мириться с существующим положением вещей, то в результате подобные дела и заботы представляются ему в отчетливой форме необходимого, неизбежного. Все это внезапно открывает нам весьма странное условие человеческой жизни: если все прочие существа совпадают со своими объективными условиями — с природой или обстоятельствами, — человек с ними никогда не совпадает; напротив, он — нечто чуждое обстоятельствам, отличное от них. Но поскольку у человека нет иного выхода, если он захочет находиться и пребывать в своих обстоятельствах, он вы-

==169

нужден принять все навязанные ими условия. Вот почему они и предстают ему как нечто враждебное, вынужденное, мучительное.

И все-таки это лишь отчасти объясняет способность человека временно отвлекаться от подобных нужд, откладывать или приостанавливать их воздействие и, отрешаясь от них, посвящать себя другим занятиям, которые не сводятся к непосредственному удовлетворению данных потребностей.

Животное неспособно высвободиться из ограниченного набора естественных актов — исключить себя из природного мира, — поскольку оно и есть самая природа; отделившись, оно просто лишилось бы своего места в ней. Но человек, бесспорно, несводим к собственным обстоятельствам. Он лишь погружен в них, причем так, что иногда все же способен от них избавиться и, самоуглубившись, сосредоточиться на себе. Лишь тогда, и только тогда, человек может по-настоящему осмыслить все, что непосредственно и прямо не связано с удовлетворением категорических требований и нужд, возникших в жизненных обстоятельствах. В такие внеприродные, сверхъестественные моменты самоуглубления или возврата к себе человек как раз выдумывает и осуществляет все действия упомянутого, второго, разряда: разводит огонь, строит жилище, возделывает поле, конструирует автомобиль.

Все такие акты обладают общей структурой. В них входит некое изобретение, устройство, с помощью которого человек надежно, по собственной воле и с пользой для себя получает то, чего нет в природе и в чем тем не менее он нуждается. Неважно, что здесь и сейчас нет огня. Мы его разведем, иначе говоря, здесь и сейчас выполним, согласно представленной схеме, действие, которое было для этого раз и навсегда придумано. Подобное устройство зачастую подразумевает создание какого-нибудь предмета, приспособления, орудия, чье простое действие с неизменностью даст нам то, в чем мы до этого испытывали нужду. Такими инструментами, приспособлениями могут быть, например, два куска сухого дерева и трут, с чьей помощью первобытный человек добывал огонь, или же хижина, которую он себе строил, чтобы укрыться от холода.

Действия такого рода изменяют или преобразуют обстоятельства, природу, и в результате возникает то, чего до сих пор не было (все равно — не было ли его здесь и сейчас или его не было и нет вообще). Это и есть техниче-

[К оглавлению](#)

[==170](#)

ский действия, свойственные исключительно человеку. А совокупность таких актов — не что иное, как техника, которую можно определить как преобразование человеком природы с целью удовлетворения потребностей. Последние, как мы уже убедились, — это категорические требования, предъявленные человеку природой. Человек отвечает на них, навязывая изменения природе. Итак, техника — это реакция человека на природу или обстоятельства, в результате которой между природой, окружением, с одной стороны, и человеком — с другой, возникает некий посредник — сверхприрода, или новая природа, настроенная над первичной. Подчеркиваю: техника — это отнюдь не действия, которые человек выполняет, чтобы удовлетворить потребности. Такое определение неточно, поскольку оно годится и для чисто биологического набора животных актов. Техника — это преобразование природы, той природы, которая делает нас нуждающимися, обездоленными. И цель его — по возможности ликвидировать подобные потребности так, чтобы их удовлетворение не составляло ни малейшего труда. Если бы, всякий раз страдая от холода, человек тотчас же получал в свое полное распоряжение огонь, он, очевидно, никогда бы *не испытывал потребности* в тепле, как обычно мы не испытываем потребности в дыхании. Мы просто дышим. Только и всего. Именно это и делает техника: соединяет тепло с ощущением холода "и тем самым практически уничтожает его как потребность, нужду, лишение и заботу.

Итак, для начала и в общих чертах мы ответили на вопрос: «Что такое техника?» Сделав уже первые шаги, мы столкнулись с возросшими трудностями, и вместе с тем тема техники стала гораздо интереснее. И как я надеюсь, в этом мы еще убедимся.

[==171](#)

[00.htm - glava20](#)

II. Состояние и благосостояние. «Потребность» в опьянении. Ненужное как необходимое. Относительный характер техники

Продолжим рассуждения.

Как уже было сказано, технические действия вовсе не предполагают целью непосредственное удовлетворение потребностей, которые природа или обстоятельства заставляют испытывать человека. Наоборот, цель технических действий — преобразование обстоятельств, ведущее по возможности к значительному сокращению роли случая, уничтожению потребностей и усилий, с которыми связано их удовлетворение. Если животное как существо нетехническое всегда

должно неизбежно мириться со всем, что ему предзадано в мире, иначе говоря, пережить беду или даже умереть, не найдя того, что нужно, то человек благодаря техническому дару всегда находит в своем окружении все необходимое. Другими словами, человек творит . новые, благоприятные обстоятельства и, я бы сказал, выделяет из себя сверхприроду, приспособлявая природу как таковую к собственным нуждам. Техника противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, наоборот, приспособление среды к субъекту. Уже одного этого достаточно, чтобы заподозрить: мы сталкиваемся здесь с действием, обратным биологическому.

Этот бунт против своего окружения, эта неудовлетворенность миром и составляют человеческий удел. Вот почему его присутствие в мире, даже если мы рассматриваем человека как существо зоологическое, всегда неразрывно связано с изменением природы; например, оно обнаруживается по найденным обработанным или отшлифованным камням, то есть полезным орудиям. Человек без техники,

==172

иными словами, человек, не реагирующий на собственную среду, — это не человек.

До сих пор, однако, техника представлялась нам как реакция на органические или биологические потребности. Вы помните, я очень настаивал на уточнении слова «потребность». Потребностью является прием пищи, поскольку это условие *sine qua non* для жизни, иными словами, условие для возможности присутствовать в мире. А человек, по-видимому, неукротимо стремится пребывать в мире. Жить, находиться в мире и есть потребность потребностей.

Но сама техника несводима только к тому, чтобы облегчать удовлетворение таких потребностей. Ведь столь же древними, как орудия труда, способы добывания огня или пищи, оказываются многие другие способы, помогающие человеку изыскивать средства и ситуации, которые в данном смысле абсолютно бесполезны. Возьмем, к примеру, весьма древнее и не менее распространенное, чем добыча огня, явление, а именно опьянение, иначе говоря, использование определенных средств или веществ, которые погружают человека в психофизиологическое состояние сладостного возбуждения или приятного оцепенения. Наркотики и дурманящие снадобья — такая же древность, как и все остальные известные человеческие открытия. Это настолько справедливо, что мы, например, даже точно не знаем, был ли огонь прежде всего добыт для борьбы с холодом (органическая потребность, условие жизни *sine qua non*) или же, скорее, его стали добывать в целях опьянения. У первобытных народов существует обычай разводить в пещерах костры и, согреваясь возле них до седьмого пота в страшном дыму и чаду, впадать в транс, подобный сильному опьянению. Это и есть то, что называлось «потными домами». Перечень же средств и приемов, которые служат фантастическим, гипнотическим целям, иными словами, вызывают сладостные, приятные образы или доставляют невероятное наслаждение всякий раз, когда человек совершает усилие, — сам этот перечень поистине бесконечен. В числе прочих — прием «Кат», распространенный в Йемене и Эфиопии, который беспредельно продлевает самое сладостное из наслаждений благодаря свойствам жидкости, выделяемой предстательной железой. А среди средств, производящих галлюцинации, можно упомянуть перуанскую коку, белену, дурман и т. д. Аналогичным образом этнологи спорят о том, что появилось раньше: охотничий и боевой лук или же музыкальная лира. Для нас не столь важно

==173

решение проблемы. Гораздо существеннее, что сама возможность подобных дискуссий неопровержимо свидетельствует: лук и лира принадлежат к древнейшим изобретениям человечества. Одного этого уже достаточно.

Итак, человек отнюдь не в меньшей степени стремился доставить себе какие-то известные наслаждения, чем удовлетворить минимальные потребности, от которых зависела жизнь. Таким образом, изначально само понятие «человеческая потребность» в равной мере охватывает и объективно необходимое, и излишнее. Если бы мы задались целью разделить потребности на строго необходимые, абсолютно неустранимые и на такие, без удовлетворения которых человек вполне может обойтись, мы оказались бы в чудовищном затруднении. Другими словами, мы неизбежно бы пришли к следующему: 1. Человеку присуща необыкновенная гибкость в вопросах, касающихся самых необходимых и элементарных потребностей, рассматриваемых *a priori*, то есть таких, как потребность в пище, тепле и т. п. Ибо он не только из чувства необходимости, но и с большой охотой практически неограниченно сокращает количество употребляемой пищи и приучает себя выносить холод.

2. Наоборот, человеку бывает очень трудно, а порой даже невозможно отказать себе в известных излишествах, и поэтому он предпочитает умереть, испытывая в них недостаток.

3. Отсюда ясно: человеческая жажда жизни, его стремление пребывать в мире неразрывно связаны со страстью к хорошей и удобной жизни. Более того: жизнь для любого человека означает благополучие; иначе говоря, в качестве потребностей он признает только объективные условия своего состояния, а последнее в свою очередь всегда для него означает лишь удобное и благополучное существование. Человек, который окончательно убедился, что он не сможет достичь благополучия, по крайней мере весьма относительного, и что ему придется ограничиваться простым присутствием в мире, кончает самоубийством. Благополучие, удобная жизнь, а не просто присутствие в мире как таковое и есть главная человеческая потребность, или потребность потребностей. И здесь мы подходим к такому пониманию потребностей, которое абсолютно отлично от того, с которым мы столкнулись в предыдущих рассуждениях и которое, кроме того, противоположно его привычному пониманию, возникшему как результат поверхност-

==174

ного и неглубокого размышления. В книгах о технике, которые я прочел и которые, безусловно, не оказались на высоте столь серьезной тсмы¹, прежде всего утверждается, будто понятие «человеческие потребности» имеет решающее значение для ответа на вопрос: что такое техника? В подобного рода книгах — а иначе и не могло быть — рассматривается понятие о потребностях, но поскольку сами авторы не видят, в чем же главная роль данного понятия, то они и употребляют его только в общепринятом, бытовом смысле.

Итак, уточним, к чему мы пришли. Выше к человеческим потребностям были отнесены тепло и пища, поскольку они составляют объективные условия жизни, взятые как существование в чистом виде и присутствие в мире как таковое. Указанные потребности необходимы, так как человеку необходимо жить. Выяснив это, мы уже с полным правом можем сказать, что выдвинутый тезис был ошибочен. Для человека нет никакого смысла присутствовать, пребывать в мире; истинное его назначение — находиться, присутствовать в мире с благом и удобством для себя самого.

Только это ему и нужно, все прочее является потребностью лишь постольку, поскольку даст возможность благосостояния. Таким образом, человеку необходимо лишь объективно излишнее. Как это ни парадоксально, но данный вывод — чистая истина. Биологически объективные потребности сами по себе не являются человеческими. И когда мы слишком от них зависим, то отказываемся их удовлетворить, предпочитая погибнуть. Только когда такие надобности начинают выступать как условия «пребывания в мире», которое в свою очередь необходимо лишь субъективно, поскольку даст возможность «благосостояния в мире», возможность избыточного, тогда, и только тогда, подобные требования превращаются в потребности. Стало быть, даже то, что человеку объективно необходимо, является таковым, лишь когда связано с избыточным, излишним. Здесь нет и не может быть двух мнений: человек — это такое животное, которому нужно только излишнее. И хотя, вероятно, сказанное кажется странным или даже какой-то словесной игрой, если вы вновь скрупулезно

¹ E,innCTueiiiiioi"i kпигоп, которая, впрочем, также неполно раскрывает общую проблему техники и тем не менее оказалась мне полезной ;(ля разрабогки днух-трех тезисов, яняется сочинение: G o t 1-L i l i e n f e l d. Wirtschaft lind Technik.

==175

проанализируете вопрос, то обязательно придете к тому же выводу самостоятельно. И это главное. Техника — это производство избыточного и ныне, и в эпоху палеолита. Она, безусловно, служит средством удовлетворения потребностей; сейчас мы уже можем принять формулировку, которую еще недавно отвергли, поскольку знаем, что человеческие надобности объективно излишни и становятся потребностями только для того, кто нуждается в удобстве, для кого понятие «жить» имеет лишь смысл «хорошо жить». Вот почему любое животное всегда вне техники, ибо довольствуется жизнью и объективно необходимым для существования как такового. С точки зрения простого существования животное нельзя превзойти и ему не нужна техника. Но человек — это человек лишь постольку, поскольку существование для него обязательно и всегда связано с благосостоянием. А следовательно, человек *a nativitate** — технический творец преизбытка. В конечном счете человек, техника, и благосостояние — синонимы. Иначе мы никогда бы не смогли растолковать глубинный смысл техники, ее значение как абсолютный факт мироздания. Если бы техника сводилась исключительно к одному из своих компонентов — к задаче успешнее удовлетворять те потребности, которые составляют жизнь животного и которые в этом отношении отождествляются с жизнью, — мы бы столкнулись со странным удвоением, существующим в мире, то есть с двумя системами актов — инстинктивными действиями животных и техническими поступками человека. Будучи столь разнородными, они вместе с тем служили бы одной цели: поддерживать в мире бытие органического существа. Ибо все дело в том, что животное прекрасно обходится средствами только своей системы. Другими словами, данная биологическая система в принципе самоценна.

Напротив, стоит лишь обозначить различие целей, и все становится на свои места: с одной стороны, мы имеем обслуживание чисто органической жизни, суть которой в приспособлении субъекта к среде (простое пребывание в природе), а с другой — обслуживание только хорошей жизни, благосостояния, которое, наоборот, подразумевает приспособление среды к воле субъекта.

Вывод: человеческие потребности являются таковыми лишь в своей исключительной связи с благосостоянием.

По своей природе, с рождения (*исп.*).

А это крайне осложняет положение дел. Откуда нам знать, что именно человек понимал, понимает и будет понимать под благосостоянием?.. Иначе говоря, под потребностью всех потребностей, под тем единым на потребу, о котором Иисус толковал Марфе и Марии? (Мария — вот верная техническая служительница Иисуса!)

Для Помпея неважно было просто жить, ему важно было плавать по морям. Тем самым он обновил девиз милетского общества *aeinautai*, вечных мореплавателей, к которому принадлежал и Фалес; именно они основали новую и смелую торговлю, новую, отважную политику, новое, дерзкое познание, иначе говоря — западную науку.

Ведь были, с одной стороны, факиры и аскеты, с другой — сладострастцы и обжоры.

Итак, если жизнь как таковая, то есть жизнь, взятая в биологическом смысле, — величина постоянная, определенная раз и навсегда для каждой особи, то для человека его — человеческая — жизнь — это всегда жизнь хорошая, благополучие, и это величина изменчивая, бесконечная переменная. Поскольку набор человеческих потребностей — функция от данной величины, то и сами потребности не в меньшей степени переменны; и раз сама техника представляет собой набор актов, порожденных для потребностей и вместе с тем осуществленных в системе потребностей, то и она всегда выступает как протейческая, постоянно изменяющаяся реальность. Таким образом, напрасны любые усилия изучать технику как самостоятельное образование, как нечто, направляемое одним-единственным вектором, а тем более — заранее известным. Идея прогресса, гибельная во всех отношениях, когда она использовалась некритически, и здесь сыграла свою роковую роль. Ведь подобная мысль предполагает, что человек всегда хотел, хочет и будет хотеть одного и того же; иначе говоря, данное понимание прогресса исходит из постоянства, самоидентичности жизненных стремлений, как будто и в самом деле единственным изменением на протяжении всех времен явилось поступательное развитие, достижение единственного *desideratum* (желаемого). Истинно совершенно обратное: идея жизни, облик благополучия менялись бесконечное число раз и порой столь радикально, что так называемые «технические достижения» оставались без всякого внимания и даже самый их след испарился. В иных случаях — и, как известно, так бывало чаще всего — и изобретатель, и изобретения подвергались ярост-

ному гонению, словно речь шла о тяжком преступлении. И если ныне мы испытываем прямо противоположное обостренное чувство, страсть к открытиям, то это не значит, что так было всегда. Наоборот, человечество обычно испытывало загадочный, космический ужас перед открытиями, как будто бы в них наряду с несомненным благом заключалась чудовищная угроза. Да и мы наряду с энтузиазмом разве отчасти не испытывали подобного опасения? Какой горький и драматичный урок можно было бы извлечь из исторического описания технических открытий, которые, будучи однажды сделанными и казавшиеся «вечными достижениями»—*k/esis eis ciei*, — внезапно затем улетучивались, испарялись и были окончательно позабыты!

III. Усилие ради сбережения усилий. Проблема сбереженного усилия. Изобретенная жизнь

Моя книга «Восстание масс» отчасти была вызвана к жизни глубоким и искренним подозрением, возникшим у меня где-то в 1927—1928 годах (то были времена *prosperity*), мыслью, будто наша замечательная, великолепная техника находится под серьезной угрозой. Уже тогда я подумал, что техника как-то проскользнет у нас между пальцами, испарится гораздо раньше, чем можно себе вообразить. Ныне, спустя пять лет, моя тревога только усилилась. Даже инженеры прекрасно понимают: сегодня мало быть профессионалом. Ибо куда профессионалы решают свои узкие задачи, история выбивает у них из-под ног всякую почву.

Итак, нужно быть начеку, нужно научиться выходить за рамки своего занятия, внимательнее всматриваться в облик жизни — а он всегда целостен. Высшую жизненную способность не передадут ни профессия, ни наука, поскольку данная способность — это свод всех профессий и всех наук, а также многое другое. Жизненная способность — это всеохватная настороженность. Человеческая жизнь и все, имеющее к ней отношение, есть постоянный, абсолютный риск. Кого-то увяз — всей птичке пропасть. Так и культура: дав небольшую трещину, она мгновенно опустошается, разлетается на несметное число осколков. Оставив, однако, в стороне эту сферу больших и важных и все-таки бессодержательных возможностей, предложим лучше самому человеку-технику сравнить свое вчерашнее положение с тем, которое сулит будущее.

Ясно по крайней мере одно: любые (то есть социальные, экономические, политические) условия, в которых че-

ловску-технику придется работать завтра, в корне отличны от тех, в которых ему приходилось трудиться до сих пор.

Итак, не будем говорить о технике как об уникальном, положительном явлении, как о единственной в своем роде, неизменной и устойчивой человеческой реальности. Это неумно; и чем сильнее будут ослеплены подобным представлением сами техники, тем вероятнее возможность полного упадка и гибели, которые ожидают современную технику.

Ведь достаточно, чтобы хоть чуть-чуть изменилась суть самого благосостояния, оказывающего воздействие на человека, чтобы хоть чуть-чуть преобразовалась идея жизни, от имени которой, исходя из которой и ради которой человек делает все, что делает, — как традиционная техника рухнет, развалится и примет иное направление.

И все же находятся люди, считающие, будто современная техника гораздо прочнее своих предшественниц укоренилась в истории, поскольку как таковая она имеет существенные черты, отличающие ее от всех остальных, например строго научную основу. Но подобная уверенность, по сути, обман. Даже несомненное превосходство нынешней техники оборачивается столь же несомненной ее уязвимостью. И если сейчас техника зиждется на точности и строгости науки, то это значит всего-навсего, что она опирается на большее число условий и предпосылок по сравнению с ранее существовавшими ее типами, которые в конечном счете были более независимы и спонтанны.

Подобные гарантии как раз и служат источником колоссальной угрозы, которая нависла над европейской культурой. Безусловная вера в прогресс, в то, что уже теперь достигнут такой исторический уровень, когда просто немыслимо предположить сколько-нибудь существенный регресс и, следовательно, в будущем человечество будет механически идти только вперед, окончательно расшатала устойчивость бдительности, позволив варварству и одичанию снова ворваться в мир.

Однако оставим эти темы, поскольку сейчас мы не можем обсуждать их всерьез. Лучше подведем некоторые итоги.

1. Нет человека без техники.

2. Техника крайне изменчива и нестабильна, поскольку всецело зависит от представлений, которые в каждую историческую эпоху складываются у нас относительно благосостояния. В эпоху Платона китайская техника во многом

[К оглавлению](#)

==180

превосходила греческую. И точно так же некоторые технические сооружения древних египтян превышают современный уровень европейцев. К примеру, озеро Мерис, о котором нам сообщил Геродот. Одно время оно считалось мифическим, однако позднее было открыто его местонахождение. Гигантское гидравлическое сооружение вмещало 3 430 000 000 кубометров воды, благодаря чему весь район дельты, ныне превратившийся в пустыню, отличался необыкновенным плодородием. Та же судьба постигла и *fogara*, расположенные в Сахаре.

3.. Еще один вопрос, на который следует незамедлительно ответить: обладала ли техника прошлых эпох чем-то общим, то есть была ли у ее разновидностей некая сквозная ветвь, развитие которой и давало новые открытия, хотя, разумеется, ценой немалых ошибок, регресса, потерь и забвения? Тогда можно было бы говорить о безусловном техническом прогрессе. Хотя и в таком случае исследователю грозит серьезная опасность оценить этот абсолютный прогресс с присущей ему чисто технической точки зрения, а ведь последняя никак не абсолютна. Скорее всего, пока он высказывает ее с безапелляционностью субъекта, якобы обладающего истиной в последней инстанции, человечество уже расстается с подобными воззрениями.

Нам еще предстоит поговорить о разных типах техники, об их судьбе, достоинствах и границах, но сейчас важнее не упустить основное: вопрос о том, что такое техника, поскольку именно в нем скрыты важнейшие тайны. Как уже было сказано, к техническим действиям относятся не те действия, где мы прикладываем усилия, чтобы непосредственно удовлетворить наши нужды —

будь то элементарные или, наоборот, избыточные; технические действия — это, напротив, такие, где мы, во-первых, прикладываем усилия, чтобы что-то изобрести, и, во-вторых, стремимся выполнить план деятельности, который позволяет: 1. Прежде всего обеспечить удовлетворение элементарных потребностей.

2. Добиться этого минимальной ценой.

3. Создать новые возможности, производя вещи и давая жизнь явлениям, отсутствующим в человеческих обстоятельствах. Таковы, например, мореходство, воздухоплавание, радио и телеграфная связь.

Оставив на время третий пункт, назовем два решающих признака всякой техники, а именно: во-первых, она

==181

уменьшает, а зачастую и сводит на нет усилия, обусловленные обстоятельствами, и, во-вторых, добивается этого, так изменяя своим воздействием окружение, что оно принимает новые формы, облегчает жизнь.

Ресурсосберегающим по отношению к человеку свойством является и ее надежность. Ведь все тревоги, заботы и страхи, которые у нас вызывают подстерегающие опасности, суть своего рода усилия, навязываемые природой.

Итак, техника — это главным образом усилие ради сбережения усилий. Иными словами, это действия, которые мы предпринимает, чтобы полностью или частично избежать неотложных забот и дел, навязываемых обстоятельствами. И хотя в данном вопросе достигнуто как будто согласие, тенденция обыкновенно выделять лишь лицезвую, наименее интересную сторону проблемы все-таки сохраняется. А ведь именно обратная сторона таит в себе важнейшие, глубинные загадки.

Разве не удивительно, что человек тратит силы, чтобы их сберечь? Здесь мне возразят: техника — это меньшее усилие, с помощью которого удастся сберечь большее, и это ясно и понятно. Но тогда остается загадочным совершенно другое: на что будет потрачено сбереженное и тем самым высвобожденное усилие? Или иначе: если посредством технического рвеня человек освобождается от срочных дел, к которым призывает его природа, то что же он будет делать без них, как заполнит свою жизнь? Ибо ничего не делать — значит опустошать жизнь, то есть не жить, а это несовместимо с человеческим существованием. Данный вопрос вовсе не из области фантастики — уже сейчас он укоренился в реальности. Его ставил даже такой, безусловно, тонкий и пронизательный мыслитель, как Ксйнс (хотя он всего лишь экономист); в самом скором времени — если, конечно, не будет регресса — техника позволит человеку трудиться не больше одного или двух часов в день. Что же человек будет делать остальное время? Фактически такая реальность сегодня уже налицо: в некоторых странах рабочий день длится 8 часов, причем люди трудятся только пять дней в неделю. И все говорит о том, что в ближайшем будущем трудовая неделя сократится до четырех дней. Как распорядиться таким огромным количеством свободного времени, чем заполнить ту зияющую пустоту, которая откроется в жизни?

Вообще говоря, сам факт, что современная техника столь обострила данный вопрос, еще не означает, что он не

был предзадан, другими словами, присущ любой технике, поскольку, как уже было сказано, она неукоснительно ведет к сбережению усилий и забот. И это не случайный, неожиданный, побочный результат технического действия. Наоборот, именно стремление к экономии сил вызывает к жизни самое технику. Вопрос необходимо вытекает из сути техники как таковой, поэтому мы не можем понять последней, ограничиваясь простым утверждением, будто она сберегает усилия и не раскрывает, куда и на что это сэкономленное усилие будет направлено.

Итак, размышление о технике заставляет открыть в самой теме, словно косточку в плоде, ту удивительную тайну, которую таит бытие человека. Ведь человек — существо, которое вынуждено (если оно хочет жить) пребывать в природе, погружаться в нее. И с этой точки зрения человек — животное. В чисто зоологическом смысле жизнь — это то, что нужно для выживания. Но ведь человек делает все, чтобы такую жизнь свести к минимуму, чтобы вообще не испытывать потребности делать то, что вынуждено делать животное. В той пустоте, которая осталась после преодоления человеком животной жизни, он созидает иные, уже небиологические заботы, которые не навязаны природой, а изобретены им для себя самого. Именно эту, изобретенную, выдуманную, как роман или театральная пьеса, жизнь человек называет человеческой жизнью или же благосостоянием. Следовательно, она выходит за рамки природы, она не дана человеку подобно тому, как камню дано свойство падать, а животному — довольствоваться жестким, неизменным набором естественных актов, иначе говоря — принимать пищу, убегать, вить гнездо и т. д. Наша жизнь создается самим человеком, и созидание начинается с изобретения. Так неужели наша жизнь в этом особом смысле — всего-навсего... плод воображения? Неужели человек — своего рода автор какого-то романа, писатель, который силой вымысла творит фантастическую фигуру персонажа с надуманными занятиями, которые он осуществляет ради самоосуществления, или, иначе, для реализации себя как человека-техника?

[00.htm - глава22](#)

IV. К первоосновам

Все прежние ответы на вопрос: «Что такое техника?» — исполнены поистине волшебного легкомыслия. И хуже всего — не случайно. Подобная необыкновенная легкость мыслей наблюдается едва ли не во всех вопросах, действительно связанных с человеком и человеческим. Да и нам, безусловно, не удастся внести хотя бы какую-то ясность в эти проблемы, если мы не отважимся рассмотреть их на подлинно глубинном уровне, где и возникает все человеческое. И если, рассуждая об интересующих нас предметах, мы будем все так же принимать свои представления о человеческом за нечто известное и само собой разумеющееся, важнейшие стороны бытия по-прежнему будут оставлены без внимания. Именно так и случилось с техникой. Поэтому давайте со всей ответственностью отнесемся к тому изначальному смыслу, который таит в себе техника. Как и почему существует в мире столь странное явление, столь абсолютный акт, который представляет техника, техническая деятельность? Если мы действительно желаем

получить серьезный ответ на этот вопрос, то нужно решительно и немедленно заглянуть в подстерегающие нас на этом пути глубины.

Лишь тогда мы увидим, как одно сущее (то есть человек, если он желает существовать) вынуждено пребывать в другом — в мире или природе. И это пребывание одного в другом — человека в мире — должно отвечать одному из трех требований.

1. Природа представляет пребывающему *s* ней человеку только сплошные удобства в чистом виде. Это значит, что человеческое бытие целиком и полностью совпадает с

==184

бытием мира, и человек оказывается целиком творением природы. Таковы камни, растения и, по видимому, животные. Но в таком случае человек не имел бы потребностей (ни о чем бы не заботился и ни в чем бы не нуждался). Его желания никак не отличались бы от их исполнения. Ибо человеку всегда хотелось бы одного: чтобы все в мире существовало так, как оно существует. А стоило бы ему что-нибудь себе еще пожелать, и оно *ipso facto* тут же являлось бы, как в сказках про волшебную палочку. Подобное существо не могло бы воспринимать мир как отличное от себя, поскольку данный мир не оказывал бы ему никакого сопротивления. Путешествовать, странствовать по белу свету означало бы путешествовать, странствовать внутри самого себя.

2. Однако могло бы произойти и обратное: мир создавал бы человеку одни трудности, иначе говоря, бытие человека и бытие мира находились бы в абсолютном противоборстве. В таком случае у человека не было бы никакой возможности укрыться в мире, он не мог бы находиться, пребывать в нем ни секунды. Но тогда так называемой «человеческой жизни» не было бы вовсе, как не было бы и техники.

3. Третья возможность — это, собственно, сама реальность. Человек, поскольку ему необходимо быть в мире, сталкивается с тем, что мир сплошь и рядом опутывает его плотной замысловатой сетью, предоставляя удобства и в то же время чиня препятствия. По сути, мир из них и состоит. Скажем, земля, почва поддерживает человека своей упругостью, твердостью, позволяя ему прилечь для отдыха или убежать от опасности. Тот, кто тонул в морской пучине или срывался с крыши, вполне оценил надежную твердость земли. Но земля — это еще и расстояние, и как часто она разделяет жажущего и родник! Иной раз земля вдруг круто поднимается вверх откосом, который предстоит одолеть. Вот, пожалуй, радикальнейший из феноменов: наше существование в мире окружено удобствами и трудностями. И именно это придает особый онтологический характер реальности, называемой человеческой жизнью, бытием человека.

Если бы на жизненном пути вообще не встречалось удобств, то пребывание человека в мире было бы невозможным; иначе говоря, он вообще не существовал бы, а следовательно, не было бы и проблемы. Но поскольку удобства, которыми удается воспользоваться, все же встречаются в жизни, то и возможность жизни реализуется. Од-

==185

нако эта возможность всегда под угрозой — ибо человек встречает и трудности, и помехи. Отсюда вывод: человеческое существование, пребывание в мире вовсе не означает пассивного присутствия; наоборот, оно неизбежно предполагает борьбу с трудностями и неудобствами, препятствующими нам надежно укрыться в мире. Любому камню существование всегда предзадано в изначальном, готовом виде, ему не нужно бороться, чтобы быть тем, что он есть: камнем среди природы. Для человека существование всегда подразумевает борьбу с окружающими трудностями; иными словами, в каждый миг человек вынужден создавать себя самого. Можно сказать и по-другому: существование дано человеку как абстрактная возможность. Но реальность ее человеку приходится завоевывать самому; в каждый жизненный миг не только экономически, но и метафизически человек обречен зарабатывать себе на жизнь.

И все-таки почему? По всей видимости — и здесь я выражаю ту же мысль другими словами, — потому, что человеческое и природное бытие полностью не совпадают. Вероятно, бытие человека отвечает тому странному условию, в силу которого в одних своих моментах он явно сродни природе, а во всех остальных — нет. Человек одновременно и естествен, и сверхъестествен. Это своего рода онтологический кентавр, одна половина которого выросла в природу, а другая — выходит за ее пределы, то есть ей трансцендентна. Данте мог бы сказать, что человек находится в природе, как лодка, вытщенная на берег, когда одна половина ее лежит на песке, а другая — в воде. Природное, или естественное, человеческое начало осуществляется само по себе — здесь нет проблемы. И именно поэтому человек не считает природное подлинным бытием. Наоборот, сверхъестественное, надприродное в человеке никак не может считаться осуществленным, итоговым — он всегда в стремлении к бытию, в жизненном проекте. Это и есть наше подлинное бытие, наша личность, наше «Я». Ни в коем случае нельзя истолковывать эту сверхъестественную и антиестественную часть человека в духе былого спиритуализма. Здесь нет и речи об ангелах или так называемом духе — смутной и странной идеи, преисполненной магических отголосков.

То, что вы называете жизнью, не что иное, как неудержимое стремление воплотить определенный проект или программу существования. И ваше «Я», личность каждо-

==186

го — это не что иное, как воображаемая программа. Все, что вы делаете, вы делаете ради осуществления этой программы. И если вы сидите сейчас здесь и слушаете меня, то лишь потому, что в той или иной степени уверены: это поможет вам стать — как в личном, так и в общественном смысле — тем «Я», которым, по вашему мнению, вы должны и хотите стать. Итак, человек — это прежде всего нечто, не имеющее телесной или духовной реальности; человек — это программа как таковая и, следовательно, то, чего еще нет, и то, что стремится быть. Но здесь я предвижу одно возражение: а возможна ли программа без предваряющего размышления, без предзаданной мысли, а значит, ума, души — неважно, как это называть. Не стану обсуждать это подробно, поскольку не хочу пускаться в столь трудное философское плавание. Замечу одно: совершенно неважно, возникает ли программа, проект, к примеру, стать крупным финансистом обязательно в форме идеи. Суть в том, что «быть» такой программой отнюдь не значит быть подобной «идеей». Ведь я преспокойно могу мыслить такую идею, будучи тем не менее весьма далек от того, чтобы быть подобным проектом.

Вот чудовищное, ни с чем не сопоставимое условие человеческого бытия, которое превращает человека в существо уникальное во всем мироздании. Странную, непонятную тревогу вызывает в нас такая судьба. Перед нами удивительное существо, чье бытие состоит не в том, что уже есть, а в том, чего еще нет; иначе — сущее в том, чего еще не существует. Смысл всего остального в

мироздании — в том, что оно есть. Звезда — это то, что уже есть, только и всего. Все, чей смысл бытия состоит в бытии, которое уже налицо и, следовательно, в котором его возможность совпадает с действительностью (то, что может быть, с тем, что реально есть), — все это называется вещью. Вещь имеет свое бытие уже готовым и свершенным.

Итак, человек — не вещь, а некое усилие быть или тем, или другим. И каждая эпоха, и каждый народ, и даже каждый индивид по-разному формируют такое общечеловеческое стремление.

Теперь, думаю, мы можем правильно понять все слагаемые того радикального феномена, который и составляет нашу жизнь. Существование означает прежде всего такое состояние, когда мы обречены осуществить проект, каковым мы являемся в данных обстоятельствах. Нам не суждено, не дано выбирать мир, или обстоятельства, в которых

==187

мы живем. Наоборот, без какого-либо согласия с нашей стороны мы раз и навсегда ввергнуты в определенное окружение, в мир, который присутствует здесь и сейчас. Данный мир, или обстоятельства, в которые я вмещен, — это не только окружающий меня фон, но и мое тело, моя душа. Я — это не мое тело, ибо с ним я встречаюсь и должен жить — независимо от того, больное оно или здоровое. Но я — и не моя душа, поскольку сам встречаюсь с ней и вынужден на нес рассчитывать, чтобы жить, хотя иногда она меня сильно подводит из-за безволия и беспамятства. И тело, и душа суть вещи, а я отнюдь не вещь. Я — это драма, это борьба за то, чтобы стать тем, кем я должен стать. И это стремление, и эта программа, которые составляют наше «Я», прорываются в мир, запечатлевая в нем себя, оставляя на нем свой особый отпечаток, а сам мир в свою очередь отвечает на мое воздействие, воспринимая или, наоборот, отвергая его, то есть потворствуя такому стремлению в одном и затрудняя его — в другом.

А сейчас я выскажу то, что до сих пор вообще не могло встретить должного понимания. Все, называемое природой, обстоятельствами, миром, изначально представляет собой в чистом виде систему удобств и трудностей, которые находит упомянутый человек-программа. И если подумать, то все три слова — только истолкования, данные человеком тому, с чем он изначально встречается и что являет лишь сложную совокупность удобств и трудностей. В первую очередь именно «природа» и «мир» выступают двумя понятиями, которые характеризуют нечто наличное или же существующее само по себе, независимо от нас. Так обстоит дело с понятием «вещь», которое означает нечто, имеющее определенное и постоянное бытие, отдельное от человека, самостоятельное. Но, повторяю, все это лишь реакция нашей мысли на то, что мы изначально обнаруживаем вокруг своего «Я». А то, что мы изначально обнаруживаем, на самом деле лишено бытия, отдельного, независимого от нас, ибо оно исчерпывает свое содержание, существуя как удобство или неудобство для нас. Следовательно, в той мере, в какой оно существует относительно нашего намерения. Ведь нечто может быть удобством или трудностью только в связи с подобным усилием. Только в зависимости от нас, от наших чаяний, сообщающих нам самим подлинность, существуют те или иные — большие или меньшие — удобства и трудности. Из них и состоит наше окружение в его изначально и чистом виде. Вот почему мир оказыва

==188

ется разным в каждую эпоху и для каждого отдельного человека. На нашу личную программу, на ее динамичность, подчиняющую обстоятельства, последние отвечают, формируя свой иной облик, предстающий как особые удобства и трудности. Вне сомнений, мир не одинаков для торговца и для поэта; и там, где один спотыкается на каждом шагу, другой чувствует себя как рыба в воде; и то, что одному глубоко омерзительно, другому доставляет высшую радость. Конечно, миры обоих имеют множество общих черт — тех самых, которые вообще свойственны человеку как представителю известного рода. Но именно потому, что человеческое бытие — не данность, а лишь исходная, воображаемая возможность, род людской отличается такой неустойчивостью и изменчивостью, которые не идут ни в какое сравнение с различиями, характерными для животных. Словом, вопреки тому, что твердили ревнители равенства на протяжении двух прошлых веков и что за ними повторяют теперешние архаисты, люди бесконечно разные.

[==189](#)

[00.htm - glava23](#)

V. Жизнь как созидание. Техника и желания

В предложенной формулировке человеческая жизнь, существование и формально, и по смыслу — нелегкая задача. Для всего остального мира собственное бытие не составляет проблемы, означая действительность, реализацию сущности. К примеру, «бытие быка» очевидно и проверяемо. Бык существует только как бык. Наоборот, существование человека далеко не подразумевает его безусловного существования как того, кто он есть, а означает лишь некую возможность, рвение, необходимое для достижения поставленной задачи. Скажите, кто из вас действительно есть тот, кем он, по его мнению, должен, желал бы, стремился бы быть? В отличие от всего остального человек, существуя, обречен сам создать собственное существование, решить практическую задачу — реализовать программу, которая изначально составляет его суть. Наша жизнь, таким образом, — подлинная проблема, неотложная забота. Жизнь каждого не есть нечто данное, уготованное раз и навсегда. Жизнь — то, что мы сами должны для себя создать. Жизнь доставляет много забот и дел, вернее, она и есть забота и неотложное дело, которое должен выполнить каждый; стало быть — подчеркну еще раз, — это не вещь, а нечто активное, причем в смысле, выходящем за рамки привычного словоупотребления. Когда речь идет о любых других существах, считается, что они существуют в действии. Здесь же имеется теснейшая зависимость самого бытия от действия. Человек обречен созидать, творить самого себя. И это не так уж странно, как может показаться на первый взгляд, ибо в слове «творение» со всей очевидно-

[К оглавлению](#)

стью подчеркивается, что человек — это прежде всего творец, техник. Жить — значит в первую очередь прилагать максимальные усилия, чтобы возникло то, чего еще нет, чтобы возник сам человек. И он же стремится к этой цели, используя все, что есть. Итак, человеческая жизнь есть производство. Этим я хочу сказать, что жизнь — это вовсе не то, чем она представлялась на протяжении многих веков, то есть она не созерцание, не мысль и не теория. Жить — значит производить, творить, и лишь постольку, поскольку последние действия невыполнимы без теории, созерцания; жизнь также есть мысль, теория и наука. Жить — значит изыскивать средства для осуществления себя как программы. Мир и обстоятельства даны человеку прежде всего как сырье и механизм. И так как человек, чтобы существовать, должен быть в мире, а последний сам по себе не вершит человеческое бытие и даже, наоборот, чинит тому всяческие препятствия, то человек-техник пытается обнаружить в мире скрытое устройство, потребное для его целей. История человеческой мысли — это цепь наблюдений, произведенных с целью выявить механизм, скрытый в материи мира. Вот почему техническое изобретение — это открытие. И как мы еще убедимся, техника в собственном смысле слова, иначе говоря, полнота и зрелость техники, совершенно не случайно возникла в 1600-х годах, а именно когда в теоретическом, осмыслении мира человек стал рассматривать его как механизм. Современная техника связана с именами Галилея, Декарта, Гюйгенса — словом, с создателями механистической интерпретации Вселенной. До той поры считалось, что телесный мир был немеханическим, основными слагаемыми бытия которого выступали силы духовные, неуправляемые и неукротимые. Наоборот, мир как чистый механизм — это всего-навсего машина машин.

Таким образом, глубоко ошибочно полагать, что человек — это простое животное, по случайности обладающее техническим даром; или же, по-другому, нельзя считать, что, если мы наделим животное волшебным техническим даром, в результате обязательно получим человека. Истинно как раз обратное: именно потому, что человек решает полностью противоположную животным задачу, именно потому, что человеческая задача имеет сверхъестественные характеристики, он и не может, подобно животному, направить всю свою энергию на удовлетворение элементарных потребностей. Человек должен сберегать усилия,

чтобы посвятить их избыток осуществлению невероятного предприятия — реализации своего бытия в мире.

Поэтому он сам начинается с развития техники. Те большие или меньшие бреши, которые человек пробивает в природе, — не что иное, как ячейки, куда он вмещает собственное эксцентрическое бытие. Вот почему я настаивал и настаиваю: и смысл, и причина техники лежат за ее пределами, а именно в использовании человеком его избыточных, высвобожденных благодаря самой технике сил. Такова миссия техники — освобождение человека, дарующее ему возможность всецело быть самим собой.

Древние делили человеческую жизнь на две сферы. Одну из них они называли *otium* (досугом), который вовсе не предполагал отрицание дела, а, напротив, заботу о человеческом; этому служили власть, организация, общество, науки, искусства. Другая же область жизни была исполнена усилий, направленных на удовлетворение элементарных потребностей; она-то и создавала

возможности для *otium* и поэтому называлась словом *nesofium*, очень хорошо подчеркивавшим тот отрицательный смысл, который она имела для самого человека.

Чем жить во власти случая и тратить впустую силы, лучше подчинять последние плану, который только один и позволяет достичь успеха в борьбе с природой, извлечь максимальную пользу из господства над ней. Таково техническое назначение человека по контрасту с беспечной деятельностью, животного, например какой-нибудь птички Божьей, Все виды человеческой деятельности, которые уже характеризовались как технические или еще только заслуживают быть отнесенными к ним, являются всего-навсего спецификациями, конкретизациями общего условия самосотворения, присущего жизни в целом.

И если бы наше существование изначально не представляло неизбежной потребности созидать из естественного материала то сверхъестественное усилие, которое и есть человек, то никогда и в помине не было бы ни одного из видов техники. Это нечто абсолютное, этот чистый феномен мироздания — техника — рождается исключительно из драматической, удивительной, метафизической комбинации, когда два разнородных начала — человек и мир — обречены соединиться так, что одно из них (человек) получает возможность вместить свое сверхмировое

==192

бытие в другое, то есть в сам мир. Эта задача, почти инженерного плана, и есть человеческий удел.

И все же именно поэтому техника не первична в строгом смысле слова. Она, безусловно, делает все возможное, решая задачу, которая и есть жизнь, и, разумеется, так или иначе способствует осуществлению человеческой программы. Но сама по себе, конечно, данной программы не создает. Я хочу сказать, что цель, которую преследует техника, ей же самой предзадана. Жизненная программа имеет дотехнический характер. Человек-техник или технический гений обязан изобретать простейшие и надежные способы удовлетворения потребностей. Но ведь и сами они, как мы убедились, также представляют собой изобретения, иначе, то, чем желает стать человек в каждую эпоху, в каждом народе и даже в каждом типе личности. Итак, существует элементарное дотехническое изобретение, изобретение по преимуществу изначальное — оригинальное человеческое желание.

И не надо меня уверять, будто нет ничего проще желаний. Вам доводилось встречать нувориша с печатью неизбывной тоски на лице? Уж у него-то, безусловно, есть все возможности добиться исполнения желаний, но вся беда в том, что нувориш их не ведает. Где-то в глубине души он твердо уверен: ему ничего не нужно; мало того, он вообще не способен сосредоточить свои помыслы на чем-то одном, сделать окончательный выбор из бесчисленных возможностей, которые предоставляет окружающий мир. Вот почему нувориш ищет себе посредника, который помог бы ему разобраться в собственных устремлениях, и обретает его в модных пристрастиях других. Именно поэтому первое, что нувориш себе покупает, — это автомобиль, пианола и фонограф. Право желать за него он предоставляет другим. Ибо подобно тому, как есть нечто общее применительно к мышлению, а именно идея, к которой человек не приходит самостоятельно, но которую он только слепо и машинально повторяет за другими, есть также и нечто общее в желаниях, своего рода фикция, простой жест.

Подобный феномен встречается на том уровне желаний, который относится к уже данному, наличному, ко всему, что мы обнаруживаем в своем окружении до любых желаний. Однако насколько трудно дается человеку стремление истинно творческое, такое, которое постулирует

несуществующее, предвосхищает еще нереальное. В конечном счете любые желания всегда соотносятся с тем типом

==193

человека, которым мы хотели бы стать. Он и есть наше исходное желание. И если кто-то не способен захотеть самого себя, поскольку у него нет ясного представления о том «себе», которого он хотел бы осуществить, то у такого индивида есть только псевдожелания, бледные отголоски каких-то поползновений, лишённые силы и подлинности.

Вполне возможно, главная болезнь нашего времени — кризис желаний; вот почему вся фантастическая мощь техники нам не впрок. Сегодня мы видим это отчетливо, но еще в 1922 году я предупреждал, например, о таком угрожающем факте: «Европа страдает истощением способности желать»¹. Подобное изнурение, ослабление жизненной программы повлечет за собой технический застой, поскольку сама техника уже не будет знать, кому или чему ей служить. Именно такова нынешняя реальность, к которой мы пришли, и она только подтверждает предложенное здесь объяснение. Заметьте: наше богатство, то есть набор средств для жизни, которыми сейчас располагает человек, намного превышает что-либо имевшееся в его распоряжении до сих пор (созданные техникой силы эквивалентны 2500 миллионам рабов, иначе говоря, на каждого цивилизованного человека приходится двое слуг), в результате чего у всех нас даже сложилось вполне отчетливое представление об их великом преизбытке; и тем не менее нынешнее общее разочарование столь беспредельно, что современный человек не знает, кем быть; ему уже не хватает воображения сочинить сюжет своей жизни.

Но все-таки почему? К сожалению, к теме нашего исследования это не относится. Ограничимся только одним вопросом: каков тот человек или каков вообще тип людей, которого можно считать специалистом в жизненной программе? Может быть, это поэт, философ, основатель новой религии, политик, открыватель новых ценностей? Не будем спешить с ответом. Достаточно, что все они предшествуют человеку-технику, и это недвусмысленно указывает на порядковые различия между техником и указанными профессиями, которые всегда были и оспаривать которые лишний труд.

Вероятно, именно этим и объясняется удивительный факт анонимности техники — или по крайней мере того, что имена ее творцов никогда не пользовались столь громкой славой, как имена людей, подвизавшихся в вышеука-

¹ Предисловие ко 2-му изд. «Бесхребетная Испания».

==194

занных областях. Одно из величайших открытий последних шестидесяти лет — двигатель внутреннего сгорания. А теперь скажите: кто из нас, не будучи по профессии техником, сейчас помнит список славных имен его творцов?

Отсюда же и крайне низкая вероятность «технократии». Человек-техник, по определению, не может управлять, быть высшей инстанцией. Роль техника замечательна, достойна глубокого уважения, но, увы, неизбежно второстепенна.

Подведем некоторые итоги.

Преобразование природы, или техника, как и любое изменение, мутация, — это движение между двумя пределами: *a quo* и *ad quern*. Пределом *a quo* является природа, такая, как она есть в наличии. А пределом *ad quern*, выступает жизненная программа человека. Но что означает полное выполнение данной программы? Вне всяких сомнений, «благосостояние», «счастье». Таков итог наших предыдущих рассуждений.

[==195](#)

[00.htm - glava24](#)

VI. Сверхъестественная судьба человека. «Программы бытия», управлявшие людьми. Происхождение тибетского государства

На предыдущих лекциях я попытался выделить предпосылки, которые должны сложиться в окружающем мире, чтобы в нем возникло то, что зовется «техникой». Говоря по-другому, техника подразумевает все перечисленное: во-первых, наличие существа, чье бытие прежде всего состоит в том, чего еще нет, то есть в чистом проекте, замысле, программе собственного бытия; а во-вторых, желание этого существа реализовать себя самого. Но подобное существо способно исполнить свое намерение лишь с помощью каких-то реальных вещей, подобно тому как скульптор может изваять задуманную статую, только располагая каким-нибудь твердым материалом, пригодным для воплощения. Тем материалом, той реальной стихией, в которой и посредством которой человек может стать действительно тем, кто он есть в своем замысле, является мир. Именно мир дает человеку возможность существовать — и вместе с тем всячески препятствует этому. В этих условиях жизнь, по сути, оказывается задачей едва ли не инженерного свойства: как можно, реализуя свою программу, воспользоваться удобствами, которые предлагает мир, и с их помощью преодолеть воздвигаемые им препятствия на пути этой реализации? Именно при выполнении этого радикального условия нашей жизни возможна техника.

По-видимому, столь абстрактная формула отчасти трудна для понимания. Ибо упомянутая сверхъестественная программа, которой, с нашей точки зрения, является человек, — нечто весьма загадочное и малоконкретное. Но мы прольем некоторый свет на проблему, если из многочисленных программ хотя бы бегло перечислим те, в кото-

[==196](#)

рых на протяжении истории человек воплощал свое бытие. Примерами могут служить индийский бодисатва, человек-соревнователь аристократической Греции VI века, добрый республиканец Древнего Рима, стоик эпохи Империи, средневековый аскет, испанский идальго XVI века, *homme*

de bonne compagnie Франции XVII века, *schöne Seele* конца XVIII века или же *Dichter und Denker* начала XIX века в Германии, английский *gentleman* образца 1950 года и т. д.

Разумеется, было бы непростительной роскошью с моей стороны поддаться здесь искушению обрисовать характерный профиль того мира, который составляет каждый из упомянутых типов человеческого бытия.

Поэтому ограничусь лишь одним замечанием, представляющимся мне совершенно неоспоримым. Народ, в котором преобладает убеждение, будто подлинное бытие человека — бытие бодисатвы, не способен создать технику, равную по своему уровню той, что вызвана к жизни стремлением быть джентльменом. Ведь программа бодисатвы прежде всего основывается на веровании, что существовать в мире чистых видимостей — все равно что вообще не существовать. Ибо подлинное существование бодисатвы — это не отдельное бытие в качестве некой частицы Вселенной, а абсолютное слияние с Целым, растворение в нем. Таким образом, бодисатва стремится не жить — или желает жить в наименьшей мере. Например, еду бодисатва обязательно сведет к минимуму. Тем хуже для техники приготовления пищи! Точно так же бодисатва желает пребывать в максимальной неподвижности с целью отдать все силы медитации — единственному средству передвижения, позволяющему достичь экстаза, иными словами, погрузиться в потустороннюю жизнь. Вероятность того, что человек, абсолютно не желающий двигаться, изобретет автомобиль, безусловно, крайне мала.

Наоборот, он будет неуклонно развивать все виды техники, чуждые нам, европейцам, такие, как техника факиров и йогов, разные способы достижения экстаза, — словом, всевозможные технические приемы, производящие изменения не в материальной природе, а в теле и душе человека. В качестве примера назовем технику, вызывающую состояние катаlepsии и бесчувственности, искусство сосредоточения и т. д. Все это подтверждает мысль, что техника — функция „переменной человеческой программы. С другой стороны, здесь мы окончательно убеждаемся, что в одном из своих измерений человек име-

==197

ет сверхъестественное бытие, чего раньше никак не удавалось показать со всей полнотой.

Несомненно, жизнь в медитации и в экстазе, то есть жизнь вне жизни, а по сути, стремление уничтожить и окружающий мир, и само бытие, не может считаться естественным образом существования. Быть бодисатвой — в принципе значит не принимать пищу, не двигаться, не вести половой жизни, не испытывать страданий, наслаждений, иначе говоря, быть живым отрицанием природы. Поэтому бодисатва — это образец сверхъестественности человека, величайшей трудности его самоосуществления в природных рамках. Данное условие требует такого предварительного приспособления природы, такой ее адаптации, которая высвободила бы в ней некое пространство для известного бытийного свойства, столь резко противостоящего самой природе. Сторонники натуралистического истолкования всего человеческого непременно выдвинули бы здесь совершенно обратное отношение между проектом бытия и техникой; я, повторяю, придерживаюсь той точки зрения, что именно данный проект и вызывает к жизни технику, а она в свою очередь изменяет природу. Мне возразят, что все наоборот: в Индии, например, и климат, и необыкновенное плодородие почвы настолько облегчают человеку существование, что ему практически и не нужно передвигаться и добывать пищу, иначе говоря, сам климат и почва определяют буддийский тип жизни. Возможно, последние мои слова впервые придутся по душе некоторым ученым, которые здесь присутствуют.

И все же не могу удержаться и не опровергнуть немедленно подобное мнение, тем самым окончательно лишив моих воображаемых оппонентов и столь ничтожного чувства удовлетворения. Разумеется, между климатом, качеством земли, с одной стороны, и человеческой программой — с другой, существует связь, но она в корне отлична от той, которая сформулирована в вышеприведенном примере. Я не стану излагать мои соображения на сей счет и вообще уклоняюсь от каких бы то ни было рассуждений. Мои воображаемые оппоненты просто-напросто ссылаются на некий, по их мнению, несомненный факт, а это дает мне право в свою очередь привести другой факт, не оставляющий камня на камне от выдвинутых аргументов.

Если почва и климат объясняют возникновение индийского буддизма, то совершенно неясно, почему главным

==198

центром этой религии стал Тибет. Ибо и почва, и климат Тибета — полная противоположность почве и климату долины Ганга и острова Цейлон. Нагорья, лежащие по ту сторону Гималаев, представляют одну из самых суровых, трудных для проживания областей на планете. На бескрайних плоскогорьях и в глубоких ущельях дуют ураганные ветры. Большую часть года на местность обрушиваются снега и бури. Вот почему там извечно скитались орды жестоких, коварных кочевников, враждующие между собой. Жильем для этих людей служили грубые шатры из шкур алтайских коз. Казалось бы, государство не могло учредить там никогда. Но вот в один прекрасный день несколько буддийских монахов-миссионеров прошли по опаснейшим гималайским перевалам и вскоре обратили в свою веру одну или две такие кочующие орды. Буддизм — религия, которая, как никакая другая, исповедует именно медитацию. У буддистов нет Бога, озабоченного идеей человеческого спасения. Наоборот, сам человек должен спастись с помощью размышлений и молитв. Но можно ли медитировать в разгар жестоких тибетских бурь? Потому-то и были возведены там монастыри из горных камней и известняка, которые оказались и первыми построенными там домами. Итак, дома в Тибете сооружались не для жилья, а для молитвы. Однако случилось, что в ставших здесь традиционными военных столкновениях буддийские орды использовали как укрытие монастыри, которые, таким образом, приобрели военное значение, дав одним племенам огромное преимущество перед другими, еще не обращенными в буддизм. Словом, монастырь, превратившийся в замок, и заложил тибетское государство. И отнюдь не климат и не почва породили буддизм, а, наоборот, буддизм как потребность чисто человеческая, иначе говоря — бесполезная, изменила в этом краю и климат, и почву с помощью техники зодчества.

Пусть приведенный факт послужит заодно ярким примером теснейшей взаимосвязи между видами техники. Я имею в виду прежде всего легкость, с которой определенное изобретение или устройство, служащее конкретной цели, распространяется на другие сферы, получая новые применения. Мы уже имели шанс убедиться, как простая дуга из дерева — вероятнее всего, музыкальная лира — превратилась в грозное оружие войны и охоты. Приблизительно то же самое можно сказать о Тиртее, смешном старом военачальнике, которого афиняне одолжи-

==199

ли гражданам Спарты. Хромой, старый, сочинитель элегий в архаическом стиле, он служил постоянным предметом для насмешек и издевательств со стороны «авангарда» афинской молодежи. Но стоило ему лишь прибыть в Спарту, как павшие духом граждане стали одерживать одну победу за другой. Почему? Да потому, что спартанцы прибегли к использованию в боевой тактике одного небольшого технического усовершенствования. Элегии Тиртея были написаны в определенном древнем размере, который отличался такой четкостью и ритмичностью, что помогал бойцам спартанской фаланги идти точно в ногу и теснить противника в мощном порыве. Так поэтическая техника превратилась в могучий творческий фактор военно-технического искусства.

Не будем, однако, отвлекаться. Посвятим оставшееся у нас время сравнению того положения, в которое поставил себя человек, избравший своим жизненным проектом жизнь бодисатвы, с ситуацией пожелавшего стать джентльменом. Наше противопоставление радикально. А кто хочет в этом убедиться, пусть вспомнит основные, главные черты джентльмена. Прежде всего джентльмен не аристократ, хотя, разумеется, исторически именно английские аристократы предложили этот способ человеческого бытия, обуреваемые желанием подчеркнуть отличие английского аристократа от всех других представителей благородного сословия. В то время как последние составляли не просто закрытые образования, но классы, строго замкнутые в отношении занятий, которые они удостоивали вниманием (война, политика, дипломатия, спорт, крупное землевладение), английская аристократия уже с XVI века участвует в экономической борьбе в таких областях, как торговля, промышленность, свободные профессии. И поскольку с тех пор история отдавала предпочтение главным образом именно этим родам занятий, то лишь английская аристократия сумела уцелеть и, больше того, сохранить всю свою силу и самостоятельность. Вот почему с наступлением XIX века возникает некий прототип существования, называемый джентльменом, равно относящийся ко всем сословиям. В известной степени и буржуа, и рабочий могут быть джентльменами. Больше того, каким бы ни было будущее, и, быть может, ближайшее, история в качестве одного из чудес навсегда запечатлит тот факт, что ныне даже скромный рабочий в Англии в своем роде всегда джентльмен. Итак, данный способ человеческого бытия не подразумевает

[К оглавлению](#)

[==200](#)

ет аристократизма. На протяжении последних четырех веков аристократ европейского континента был прежде всего наследником, человеком, обладавшим колоссальными средствами для жизни, причем ему даже не пришлось ударить для этого палец о палец. Джентльмен как таковой не наследник. Наоборот, данное понятие подразумевает борьбу за жизнь, участие в любой профессиональной, и особенно практической, деятельности (джентльмен—это не интеллигент). И как раз в такой борьбе человек должен быть джентльменом. Полярной противоположностью джентльмена являются версальский *gentilhomme* и немецкий *Junker*.

[==201](#)

VII. Тип «джентльмена». Его технические характеристики. Джентльмен и идадьго

Но что значит «быть джентльменом»? Если не тратить лишних слов — а нам никак нельзя этого делать, — лучше всего сказать, что в джентльмене мы наблюдаем тип поведения, который обыкновенно вырабатывается человеком в краткие моменты существования, когда его не гнетут тяжести и скорби жизни, и, чтобы как-то отвлечься, он предается игре, воспринимая в ее ключе все остальное, иначе говоря, все трудное и серьезное. И здесь мы вновь в острейшей — в силу ее парадоксальности — форме видим, почему жизненная программа сверхъестественна. Ведь игры и те правила поведения, которым они подчиняются, являются чистым изобретением в противоположность типу жизни, который предоставляет природа сама по себе. Здесь же, в самом понятии жизни, происходит инверсия терминов, и перед человеком ставится задача, чтобы и в условиях вынужденного существования, в борьбе со средой вести себя так же, как себя должно вести в нереальном, вымышленном мире спорта и игр.

Итак, если человек играет, значит, он чувствует себя абсолютно уверенным и обеспеченным по отношению к элементарным жизненным требованиям. Игра — роскошь жизни и предполагает заранее обретенную власть над низ-

==202

шими уровнями существования, то есть такое положение, когда нужда не гнетет человека, когда дух, наслаждаясь полным достатком средств, развивается в просторных рамках покоя, не ощущая волнения, тревог и дурной суеты, которые неизбежно связаны с убогой жизнью, когда все кругом — сплошная проблема. Такого рода душа наслаждается счойственной ей гибкостью и позволяет себе роскошь играть по правилам, честно, то есть вести *fair play*, иначе говоря — быть справедливой, защищая свои права и одновременно признавая права ближнего, никогда не прибегая к обману. Обман — это фальсификация, отрицание самой игры. И точно так же игра — рвание, которое, однако, вовсе не обусловлено примитивным утилитаризмом, порождающим лишь напряжение, навязанное обстоятельствами труда. Нет, игровое усилие всецело зиждется на самом себе и не связано с заботой, отчуждением, которые вызваны в трудовой деятельности необходимостью достичь поставленных целей любой ценой.

Отсюда берут начало правила поведения джентльмена, его чувство справедливости, честность, самообладание, основанное на предварительном господстве над окружающим, а также ясное понимание своих прав по отношению к другим и прав других по отношению к себе; иными словами, понимание собственных обязанностей. Для джентльмена любая уловка лишена какого бы то ни было смысла. Все, что джентльмен делает, он делает хорошо — остальное неважно. Так, продукцию английских промышленников отличают следующие признаки: все добротнo, надежно, солидно как с точки зрения использованного сырья, так и с точки зрения приложенной рабочей силы. Английские товары — это не то, что следует сбывать с рук любой ценой; они — полная противоположность халтуре. Известно: английские фабриканты никогда не приспособлялись (как это сделали впоследствии немцы) к дурным вкусам и капризам покупателей. Наоборот, они преспокойно ждали, пока клиенты приспособятся к их продукции. Англичане практически никогда не прибегали к рекламе, в которой всегда есть что-то от обмана, бесчестной игры, демагогии. Добрый товар берут не глядя. Все сказанное — справедливо и в отношении английской политики, где почти нет места фарсу, лжи, грязной провокации. Больше того, в такой политике нет

и тени нетерпимости, как, впрочем, нет и значительного числа законов, поскольку закон — с момента его возникновения — вырождается в голую фразу, в гос-

==203

подство бессмысленных слов, которые просто в силу своей неосуществимости оборачиваются разного рода правительственными махинациями, дешевыми подделками тех же законов. Народу, состоящему из джентльменов, не нужна конституция; Англия прекрасно обошлась без нее.

Как мы уже убедились, в противоположность бодисатве джентльмен стремится жить в подлинном мире максимально насыщенной жизнью. Его задача — стать в высшей степени индивидуальным, сосредоточиться на себе и поддерживать собственные силы ощущением полной независимости. В посмертном существовании нет смысла быть джентльменом, поскольку там существование и так должно быть высшим наслаждением от игры, а, как известно, джентльмен стремится стать хорошим игроком здесь, то есть в суровых земных условиях, при всей невыносимой тяжести невыносимой действительности. Поэтому главная стихия, так сказать, сама атмосфера джентльменства пронизана чувством жизненной свободы, основана на преизбытке власти над обстоятельствами. И наоборот, как только подобная радость жизни сходит на нет, с ней исчезает последний шанс стать истинным джентльменом. Вот почему человек, желающий претворить существование в спорт и игру, являет собой полную противоположность мечтателю. Он лучше других понимает, как сурова, тяжела и жестока сама жизнь, именно потому, что желает себе исключительно спорта и игры. Поэтому такой человек серьезнейшим образом старается утвердить свое господство и над обстоятельствами, то есть материей, и над другими. Все это позволило джентльмену стать и великим техником, и великим политиком. Подобная пламенная страсть быть личностью, придать земной участи очарование игры сформировала у джентльмена потребность даже физически отделиться от остальных, а также от всех вещей и заставила его посвятить себя культу собственного тела, который подразумевает вместе с тем облагораживание самых низменных функций.

Потребность ежедневно менять рубашки, соблюдать чистоту, принимать ванну (со времен древних римлян такой причуды на Западе не было ни у кого) — этим обычаем джентльмен следует неукоснительно. Прошу меня извинить, но я вынужден здесь напомнить, что даже *water-closet* пришел к нам из Англии. Человек интеллектуального склада никогда бы не изобрел клозета — он слишком презирает свое тело. Напомню еще раз: джентльмен не интеллигент.

==204

Во всей своей жизни он ищет *decorum* (внешнего приличия), стремится к здоровью духа и тела.

Разумеется, все это предполагает богатство. Идеал джентльменства породил колоссальное богатство и в то же время сам основывался на нем. Все достоинства джентльмена свободно развиваются и процветают исключительно в рамках мощной экономики. Действительно, тип джентльмена обрел свою полноту, когда в середине прошлого века англичане стали обладателями

огромного богатства. Английский рабочий может позволить себе стать джентльменом в известной мере, поскольку зарабатывает больше среднего буржуа в иных странах.

Было бы крайне интересно, если бы какой-нибудь умный и талантливый человек, давно и близко знакомый со всем, что связано с Англией, взялся определить стадию, переживаемую ныне системой жизненных норм, которую мы называем словом «джентльмен». Ведь за последние двадцать лет экономическое положение англичан существенно изменилось. Сейчас они гораздо беднее, чем их соотечественники начала XX века. Можно ли быть бедняком и вместе с тем англичанином? Уцелеют ли основные достоинства англичанина в условиях нищеты?

Я слышал, что именно среди представителей высших классов английского общества наблюдается упадок джентльменства, и этот процесс совпал как со снижением уровня особенной, присущей британцам техники, так и с небывалым уменьшением аристократических состояний. И все же не могу гарантировать моим читателям точности сведений. Ведь зачастую мы не в силах и вообразить, до чего трудно, по всей видимости, даже тонким, умным людям адекватно оценивать общественные явления.

Однако в любом случае нельзя забывать о некоем образцовом типе жизни, который сохранял бы в себе лучшие черты джентльмена и в то же время был бы сопоставим с бедностью, неминуемо угрожающей нашей планете. И в тех умственных усилиях, которые приложит читатель, стараясь создать такую новую фигуру, обязательно родится в качестве термина для сравнения другой значительный исторический образ, в известном смысле всего ближе стоящий к джентльмену и тем не менее берущий начало в условиях бедности. Я имею в виду идадьго. Самое главное его отличие от джентльмена в том, что идадьго не работает; он сводит материальные потребности к минимуму и в результате не создает каких-либо видов техники. Идадьго

==205

живет в нищете, словно те пустынные растения, которые цветут и произрастают даже в засушливой, безводной местности. И все же идадьго, несомненно, находит в этих чудовищных условиях решение, достойное человека. И по признаку благородства, и по чувству собственного достоинства идадьго, бесспорно, схож с джентльменом, своим более удачливым собратом.

==206

[00.htm - glava26](#)

VIII. Вещи и их «бытие». Правещь. Человек, животное и орудия. Эволюция техники

Небольшое количество времени, которое было мне отведено, я уделю хотя бы краткому разбору вышеприведенных примеров. Дело в том, что упомянутая программа, сверхъестественное бытие человека, в осуществлении которых заключается вся наша жизнь, не должна представляться вам как нечто абстрактное и неопределенное. Хотя и несколько сумбурно, я всячески хотел показать

наличие определенной функциональной связи между направлением развития техники и тем способом бытия, который выбирает человек. Бесспорно, подобная жизненная задача, задача бытия человека, принадлежит к философским вопросам в самом строгом смысле, но как раз этого ее аспекта я всеми силами избегал, стараясь подчеркнуть прежде всего предпосылки, которые содержатся в факте существования техники и о которых чаще всего умалчивают, а ведь они и составляют всю суть. Всякая вещь — это главным образом ряд условий, выполнение которых создает ее возможность. Кант называл их «условиями возможности», а Лейбниц, рассуждая более трезво и здраво, — «ингредиентами», или «требованиями». Любопытно, что подобные ингредиенты, или требования, какой-нибудь вещи чаще всего остаются без всякого внимания. Мы просто проходим мимо них, как если бы они не служили глубинной основой вещности. Конечно, кто-то из вас наверняка принадлежит к тому типу слушателей, о котором, сказать по правде, мне бы не хотелось долго распространяться. А короче, для таких людей слушать — значит всегда узнавать лишь то, что и так ясно: не важно, известно ли об этом досконально или исключительно понаслышке. Дело состоит в умении услышать, и,

==207

чем неожиданнее, новее сказанное, тем больше внимания следует ему уделить. Так вот, особы такого рода обязательно воскликнут: «Прекрасно! При чем тут техника? Ведь техники в ее реальности, в ее действии мы не видим!» Но разве не ясно, что, отвечая на вопрос: «Что это такое?» — мы всегда разбираем, разрушаем сам предмет, иначе говоря, совершаем возвратные движения: идем от формы вещи, такой, как она дана и как она воздействует, к ее составным частям, слагаемым, которые мы стремимся определить? Бесспорно, отдельно взятый компонент не вещь, последняя — только произведение составных частей, и, чтобы такое произведение, результат были налицо, оказывая воздействие, нужно, чтобы ингредиенты исчезли из поля зрения как таковые, то есть взятые по отдельности. Чтобы увидеть воду, нужно, чтобы исчезли водород и кислород. Определение какой-либо вещи, полученное в результате перечисления ее слагаемых, предпосылок, того, что она подразумевает, если должна быть, превращается в нечто типа правещи. Эта правещь и есть бытие самой вещи, то, что следует обнаружить, поскольку вещь — налицо и ее как раз искать не надо. Напротив, бытие и определение, то есть правещь, показывают саму вещь *in statu nascendi*, ибо в полной мере мы познаём лишь то, что так или иначе возникло у нас на глазах.

Предпосылки, которые я акцентировал до сих пор, безусловно, не единственны, но все они — самого радикального характера и потому — скрытые и, следовательно, остающиеся чаще всего без внимания.

Наоборот, практически все, как правило, замечают, что, если бы человек не был настолько умен, чтобы открывать новые связи между окружающими его вещами, он никогда бы не изобрел каких-то средств или методов для удовлетворения потребностей. И как раз потому, что это столь очевидно и понятно, необходимости говорить об этом не возникало. Вопрос вообще оставили без внимания, что в конечном итоге повлекло за собой серьезную ошибку. Ведь если кому-то свойственна та или иная деятельность, это еще не значит, будто он ее действительно осуществляет. Хотя мы частенько встречаем людей, которые, имея глаза, дабы видеть, тем не менее не видят даже творящегося у них под носом просто потому, что всецело заняты своими мыслями. Они не видят, хотя и наделены зрением, то есть они не осуществляют данной деятельности, поскольку их интересует не происходящее у них на глазах, а, наоборот,

==208

то, что разворачивается в их внутреннем мире. Ведь есть люди, которые, обладая математическими способностями, не занимаются математикой, поскольку она их не интересует.

Итак, одной способности делать что-нибудь вовсе не достаточно, чтобы сделать именно это, и, следовательно, для существования техники отнюдь не достаточно одного технического разума. Ибо технический разум — это способность, а техника — реализация данной способности, которая может остаться и неиспользованной. Значит, гораздо важнее не ответ на вопрос, обладает ли человек той или иной технической способностью, а выяснение причин реального существования техники. Последнее можно понять, только предположив, что человек обречен быть техником независимо от желания или от степени технической одаренности. Я как раз и старался объяснить это на предыдущих лекциях.

Повторяю: когда речь идет о технике, мы, конечно, начинаем рассуждать о мыслительной способности человека и спешим назвать эту способность решающим отличием человека от животного. Но сегодня уже никто не вправе со спокойной уверенностью, как это сделал Франклин век назад, назвать человека *animal instrumentificum*, *animal tools making*. Ибо не только в известных опытах Келера с шимпанзе, но и во многих разделах зоопсихологии мы сталкиваемся с более или менее выраженной способностью животного изготавливать простейшие орудия. Во всех подобных наблюдениях главное, по-видимому, — существующая у животных способность к умственной деятельности, достаточная для изобретения орудия. Сама же ущербность животного, или то, что действительно делает для него невозможным полное овладение инструментом, коренится отнюдь не в мышлении *sensu stricto*, а в других условиях зоологического существования. Так, Келер утверждает, что основной недостаток шимпанзе — слабая память, неспособность запомнить случившееся недавно и, следовательно, крайне скудный материал для творчества.

Тем не менее решающее различие между животным и человеком — отнюдь не та, лежащая на поверхности, разница, которая обнаруживается при сравнении психических механизмов. Главное — прежде всего разность результатов, порожденных подобными различительными признаками, ибо именно они (результаты) придают существованию животного совершенно иную — по сравнению с челове-

==209

ской — структуру. Не обладая развитым воображением, животное неизбежно оказывается неспособным выработать какой-либо жизненный проект, в корне отличный от многократного повторения тех же самых актов, которые оно выполняло до определенного момента. Одного этого достаточно, чтобы провести радикальное различие между жизненными реальностями животного и человека. Но если жизнь не сводится к осуществлению проекта, то и мышление вырождается в чисто механическую функцию, лишенную порядка и смысла. Мы часто забываем, что интеллект, сколь бы развитым он ни был, не может сам из себя вывести свое направление и, следовательно, достичь подлинных технических открытий. Понимание само по себе не знает, что предпочесть среди бесконечного разнообразия вещей, которые можно «изобрести», и теряется в безграничных возможностях. И только в таком существе, где ум послушен воображению (но не техническому, а творящему жизненные проекты), может выработаться техническая способность.

Все сказанное преследовало побочную цель: противостоять достаточно стихийному, весьма распространенному, господствующему сейчас мнению, будто в конечном счете есть лишь одна настоящая техника, а именно современная евроамериканская, по сравнению с которой все остальное — только неуклюжий жест и наивная попытка ей подражать. Считаю необходимым

подвергнуть подобный взгляд самой жесткой критике, включив современную технику — на правах лишь одного технического вида — в широкую и многообразную панораму человеческих техник вообще. Тем самым я придаю техникам Америки и Европы относительный смысл и утверждаю, что каждому человеческому проекту, каждому типу жизни соответствует своя техника.

Однако, установив эти соответствия, я сразу вынужден подчеркнуть своеобразие современной техники, те ее черты, которые как раз и порождают подобный мираж, представляя нам ее (с известной долей истины) как технику по преимуществу. В силу целого ряда причин техника занимает — а ныне как никогда — крайне высокое положение в системе факторов, слагаемых человеческой жизни. Та значимость, которая постоянно присуща технике (в силу приведенных причин), проступает, к примеру, в таком простом факте: всякий раз, как историк пытается охватить единым взглядом значительные временные промежутки,

[К оглавлению](#)

[==210](#)

ему поневоле приходится описывать их, указывая на особые технические средства, присущие данным этапам. Самый ранний период существования человечества, в целом едва еще различимый и в общем покрытый мраком неизвестности, называется древнейшим каменным веком, или эолитом; затем наступает древний каменный век, эпоха орудий из неотесанного камня — палеолит, затем — бронзовый век и т. д. Итак, имеем ли мы право включить в этот список и наше время, назвав его тоже веком, но не той или иной техники, а просто «техники» как таковой? И хотя человек всегда был только человеком-техником, мы можем с полным основанием задать вопрос: какие моменты в эволюции технической способности привели к наступлению эпохи, которую даже в формальном смысле следует считать «технической»? Несомненно, это объясняется тем, что отношение между человеком и техникой было возведено в небывало высокий ранг, в особую значимость, которую необходимо определить точнее образом; но в свою очередь столь большую ценность техника могла получить лишь потому, что сама техническая функция изменялась в каком-то весьма существенном смысле.

Для того чтобы до конца осознать, что же такое современная техника, необходимо начертать ее четкие контуры на фоне всего технического прошлого — словом, хотя бы бегло описать грандиозные перемены, которые претерпела техническая функция. Иначе говоря, выделить значительные стадии технической эволюции. Таким образом, рассматривая отдельные срезы прошлого, называя какие-то этапы, расставляя вехи, мы добьемся того, что туманное, смутное прошлое приобретет перспективу и движение. И лишь тогда удастся открыть, из каких конкретно форм техника возникла и к каким другим формам она движется.

[==211](#)

[00.htm - glava27](#)

IX. Стадии техники

Данный вопрос столь серьезен и труден, что я сильно колебался, выбирая тот или иной принцип, согласно которому можно было бы различать интересующие стадии. Несомненно, однако, что следует прежде всего отказаться от одного, хотя и весьма очевидного, принципа: ни в коем случае нельзя членить техническую эволюцию, приняв за основу то или иное изобретение, сколь бы важным и характерным оно ни казалось. Ибо все, что я здесь сказал, направлено прямо против того общего заблуждения, что главное в технике — это разные изобретения. Но можно ли назвать хоть одно, которое превзошло бы по значимости всю колоссальную махину техники в известную историческую эпоху? Ведь только вся совокупность техники, взятая в целом, действительно имеет определяющее значение и дает возможность говорить именно о прогрессе или изменении. В конечном итоге не найдется ни одного сколько-нибудь важного открытия, если мы станем мерить его исполинской мерой общей эволюции. Кроме того, как мы убедились, величайшие типы техник приходили в упадок после того, как их разработали окончательно, или вообще исчезли с лица Земли. А иногда их даже приходилось открывать заново. Немаловажно и то, что одного изобретения, которое имело место где-то и когда-то, вовсе не достаточно, чтобы оно получило свое подлинное техническое значение. Порох и печать — два открытия, представляющиеся нам важнейшими, — давным-давно, на протяжении долгих веков были известны в Китае, но так и не нашли себе там достойного применения. Только в XV веке в Европе — по всей видимости, в Ломбардии — порох приобрел

==212

значение огромной исторической силы, и тогда же в Германии такой же силой стала печать. Итак, если учесть все это, то каким временем датировать эти технические открытия? Ясно одно: они вошли в историческую действительность, только слившись с общим строем техники конца Средневековья и испытав влияние конкретной жизненной программы той эпохи. Порох, применяемый для стрельбы, и печатный станок — вот истинные современники буссоли и компаса; все четыре изобретения, как легко догадаться, выдержаны в одном стиле, характерном для того переходного (от готики к Ренессансу) периода, который обрел свою кульминацию в Копернике. И все четыре открытия, как видим, воплощают союз человека с далью, представляя собой прием *acftio in disfans*, лежащий в основе современной техники. Так, пушка приводит в моментальное столкновение далеко отстоящих друг от друга противников; компас и буссоль связывают человека со звездой и четырьмя сторонами света; печатный станок соединяет одинокого, погруженного в себя индивида с бесконечной (не имеющей предела во времени и пространстве) периферией, которую составляет вся совокупность потенциальных читателей.

С моей точки зрения, исходным принципом для периодизации технической эволюции должно служить само отношение между человеком и техникой, иначе говоря, мнение, которое сложилось у человека о технике, — и не о том или другом ее конкретном типе, а о самой функции вообще. Данный принцип, который лежит в основе нашего подхода, не только проясняет прошлое, но и сразу позволяет ответить на два поставленных здесь вопроса: о существенном изменении жизни, которое вызвала современная техника, и о той большой роли, которую она играет в жизни человека теперь и не идет ни в какое сравнение с прошлой ролью.

Итак, исходя из этого, можно выделить три значительные стадии в технической эволюции.

A. Техника случая.

B. Техника ремесла.

С. Техника человека-техника.

Техникой случая является та техника, где в роли человека-техника выступает случайность, способствующая изобретению. Такова первобытная техника доисторического человека, а также нынешних дикарей. Я имею в виду самые отсталые племена (это цейлонские ведды, семанги с острова Борнео, пигмеи Новой Гвинеи и Центральной Африки, туземцы Австралии и т. д.).

==213

Итак, каково представление о технике такого первобытного ума? Здесь возможен ответ лишь в высшей степени ограничительного характера: первобытный дикарь не сознает техники как таковой, то есть и не подозревает, что среди его способностей существует некая специфическая, которая позволяет преобразовывать природу в желательном направлении.

И это так.

1. Набор технических актов первобытного человека весьма ограничен; мало того, объем таких действий настолько незначителен, что не может быть и речи об их выделении в особое образование, отличное от совокупности естественных, или природных, актов, безусловно занимающих в жизни дикаря несравненно более важное место. А значит, дикарь — человек лишь в весьма относительной степени, практически — существо животное. Таким образом, технические действия на этой стадии имеют неопределенный характер, входя в состав природных актов и являясь в представлении первобытного человека частью нетехнической жизни. Первобытный человек сталкивается со способностью разводить огонь ровно в такой же мере, в какой он сталкивается с умением ходить, плавать, бить и т. д. И поскольку такие естественные движения представляют постоянный, раз и навсегда данный набор, то и технические действия отвечают тем же условиям. Первобытному уму недоступен решающий признак: способность производить перемены и способствовать прогрессу, который в принципе беспределен. , 2. Простота и скудость первобытной техники приводят к тому, что связанные с ней действия могут выполняться всеми членами общины, то есть все разводят огонь, мастерят луки, стрелы и т. д. Техника не выделяется из всевозможных занятий, и здесь даже нет намека на факт, который ознаменует наступление второго этапа эволюции, когда лишь вполне определенные люди — а именно ремесленники — будут изготовлять известные предметы, выполнять конкретные операции. Единственное разделение, происходящее на довольно ранней стадии, состоит в том, что мужчины предаются одним техническим занятиям, а женщины — другим. Но это обстоятельство еще не дает права выделить такой технический факт в нечто особое, с точки зрения первобытного человека, ведь и набор естественных актов отличается у женщин и мужчин. То, что женщина возделывает поля — а основательницей земледе-

==214

лия была женщина, — кажется первобытному уму столь же естественным, как и то, что она время от времени рождает детей.

3. Неосознанным обычно остается и самый очевидный и характерный технический момент — произведение открытий. Первобытный человек не ведает о своей способности изобретать, и, следовательно, на этом этапе открытие не представляет собой результата целенаправленного поиска. Как уже говорилось, здесь, скорее, само решение ищет человека, а не наоборот. В постоянном и бессознательном обращении дикаря с окружающими предметами внезапно, по случайности возникала определенная ситуация, приводившая к новому и полезному результату. Например, когда кто-нибудь, играючи или пытаясь избавиться от нервного зуда, по инерции тер одним куском дерева о другой, загорался огонь. Тогда первобытному уму открывалось видение новой связи между предметами. Обычная палка, которая раньше служила либо для нанесения ударов, либо опорой при ходьбе, неожиданно представала как нечто совершенно новое — рождающее огонь. Вообразите себе, до какой степени был потрясен дикарь! Он явственно видит: природа, словно по волшебству, поведала ему одну из сокровенных тайн. Ведь огонь для дикаря уже был божественной силой, пробуждал в нем религиозные чувства. И вот еще один факт — палка, вызывающая огонь, — тоже наполняется магическим смыслом. Все виды первобытной техники изначально окружены чудесным ореолом, являясь в глазах дикаря ровно в той мере техникой, в какой последняя наделена волшебными атрибутами. В дальнейшем нам еще предстоит убедиться, что и магия — тоже своего рода техника, хотя и фантастически ненадежная.

Итак, первобытный человек не признает себя творцом изобретений. Открытие заявляет ему о себе в качестве еще одного измерения природы, в виде некой силы, которую именно природа и должна ему сообщить. Важно, что эти могучие свойства исходят от природы и направлены к человеку, а не наоборот. Например, изготовление различных орудий и домашней утвари, по мнению первобытного человека, не исходит от него самого, подобно тому как от него не исходят его собственные руки и ноги. Человек еще не ощущает себя как *homo faber* (мастера). Его ситуация очень напоминает положение шимпанзе в опытах Келера, когда обезьяна вдруг понимает, что палка, которую она держит, может пригодиться для неожиданной цели. Келер

==215

называет этот эффект впечатлением «ага!», поскольку подобным возгласом выражает свое настроение человек, открывший новые связи между вещами. По-видимому, речь идет о биологическом законе *trial and error* — «проб и ошибок» — применительно к явлениям сознания. Так, инфузория «пробует» занимать различные позы и в конце концов обнаруживает, что одна из них приводит к положительным результатам. И тогда инфузория закрепляет такое положение как привычку.

Вернемся, однако, к первобытной технике. На данной стадии она предстоит человеку еще как природа. А поточнее, то на этом древнейшем этапе открытия первобытных людей, выступая результатом простого случая, подчинены теории вероятности. Иными словами, какому-то числу возможных стихийных комбинаций между вещами соответствует какая-то вероятность того, что данные отношения предстанут перед человеком в некоторой форме, позволяющей ему открыть в предметах зачатки полезных орудий.

==216

Х. Техника как ремесло. Техника человека-техника

Перейдем ко второй стадии технической эволюции — ремесленной технике. Это техника Древней Греции, доимператорского Рима и Средневековья. Вот беглый перечень некоторых ее признаков.

1. Набор технических актов необыкновенно расширился. Однако — и это очень важно — он еще не настолько богат, чтобы в случае внезапного исчезновения, кризиса или застоя основных технических видов жизнь общества оказалась бы под угрозой. Да и различие между жизнью, которую ведет человек на данной стадии благодаря имеющейся у него технике, и жизнью, которую он вел бы без нее, далеко не столь радикально, чтобы в случае краха всех технических типов он бы уже не смог вернуться к первобытному или практически первобытному строю. Само соотношение между техническим и нетехническим далеко не позволяет считать именно технику основным условием поддержания жизни. Нет, как таковое оно все еще сохраняется за природным, по крайней мере — и это важно — так считает сам человек. Вот почему с началом технических кризисов люди еще не понимают, что последние угрожают их жизни, и по этой причине не реагируют на эти кризисы энергично и своевременно.

С этой оговоркой, а также учитывая, что сложилась новая техническая ситуация в мире, мы обязаны отметить другой, прямо противоположный факт: стремительный рост технических актов. Их число настолько умножилось, что отныне не всякий на них способен. Стало необходимо, чтобы какие-то люди специально освоили эти действия, посвятив им жизнь. И это ремесленники. Данное обстоятельство

==217

подразумевает, что человек уже сознает технику как нечто особое, специальное. Так, наблюдая работу ремесленника — сапожника, кузнеца, каменщика, шорника, — человек приходит к пониманию техники через труд тех мастеров, которыми и выступают для него ремесленники. Он еще не подозревает о существовании техники как таковой, но уже знает: есть люди-техники, отлично владеющие своеобразным набором действий, которые при этом не являются общими и естественными для каждого. Столь актуальная по духу борьба Сократа с современниками началась со смелой попытки убедить их, что техника — это не человек-техник, а некая абстрактная способность *sui generis*, которую ни в коем случае нельзя путать с тем или иным человеком. Для противников Сократа сапожное ремесло, наоборот, было всего-навсего природным навыком, ловкостью, которой обладали известные люди, называемые сапожниками. Подобная ловкость рук могла быть более или менее развитой, а могла также претерпевать какие-нибудь изменения, как бывает, к примеру, с природными данными: человеческим умением бегать, плавать и т. д. — или со свойством птицы летать, а быка бодаться — что еще нагляднее. Разумеется, люди уже понимают, что сапожничество не природное качество; иначе говоря, оно не свойство животных, а нечто, присущее исключительно человеку. Тем не менее считается, что это дар, которым кто-нибудь наделен раз и навсегда. Собственно человеческое в подобном таланте — это сверхъестественное, а то, что в нем постоянно и ограничено, относится к природным задаткам. Следовательно, техника содержится в человеческой природе как строго отмеренное богатство, которое вовсе не предполагает возможных и сколько-нибудь существенных добавок. И подобно тому, как человек, живя, вписан в жесткую схему своих телесных движений, он же, помимо этого, жестко прикреплен к постоянной системе искусств, ибо именно так и народы, и

эпохи данной стадии технической эволюции называли разные техники. Да и само слово *techné* по-древнегречески означает «искусство».

2. Метод усвоения весьма мало способствует ясному пониманию техники как общей и не ограниченной в своем росте функции. На данной стадии (еще в большей степени, чем на первобытной, хотя, казалось, все должно было бы обстоять как раз наоборот) открытия не способствуют сколько-нибудь ясному и отчетливому пониманию техники

==218

как таковой. Так или иначе, все скудные изобретения первобытной поры, имеющие, безусловно, фундаментальное значение, должны были неизбежно патетически возвышаться над повседневностью биологических навыков. Но ремесло исключает само понятие об открытии. Ремесленник вынужден пройти долгую выучку — это эпоха мастеров и подмастерьев, — и лишь тогда он сможет овладеть разными типами техник, разработанными задолго до него и имеющими за собой едва ли не бесконечную традицию. Ремесленником правит норма, подразумевающая продолжение традиций. Вот почему ремесло целиком обращено к прошлому и замкнуто для всевозможных новшеств. Мастер следует сложившемуся обычаю. Бесспорно, какие-то изменения, исправления все же вносятся в силу непрерывного и потому почти незаметного развития, но они не носят характера радикальных нововведений, являясь вариациями в рамках одного стиля. И поскольку стили того или иного мастера передаются в виде школ, они всецело отвечают строгому характеру традиции.

3. Назову еще одну, главную причину, в силу которой идея техники не обособляется от идеи о человеке-исполнителе. Дело в том, что изобретение достигло лишь уровня производства орудий, а не машин. А в этом вся суть. Уже здесь скажу (несколько опережая события и заглядывая в третью стадию), что первой машиной в собственном смысле слова был ткацкий станок Роберта, построенный в 1825 году. Это была действительно первая машина, поскольку она уже могла действовать сама по себе и к тому же производить новые предметы. Вот почему подобное устройство называлось *self-actor*, то есть «автомат». Техника перестает быть тем, чем она до сих пор была: манипуляцией, управлением, орудием, — и превращается в изготовление *sensu stricto*. В ремесле орудие или инструмент — придаток человека, и последний, даже будучи ограничен в своих «естественных» актах, продолжает оставаться главным действующим лицом. В машине, наоборот, орудие выходит на первый план, а сам человек — просто ее придаток. Вот почему машина, работающая сама по себе, отдельно, подводит к интуитивному пониманию, что техника — это обособленная от естественного человека функция, которая от него самого не зависит и вообще *никак не принимает* в расчет предельные человеческие способности. Известно заранее, на что человек способен с его неизменным набором естественных, биологических действий. Его горизонт

==219

ограничен. А вот способности машины, которые может изобретать человек, в принципе безграничны.

4. И все же у ремесла есть еще один признак, который служит огромным препятствием для адекватного понимания техники и который наряду с уже перечисленным заслоняет собой технический факт в чистом виде. Дело в том, что любая техника содержит два момента: первый — создание проекта деятельности, метода, приема или того, что древние греки называли словом *techné*, а второй — это реализация данного проекта. Так вот, техникой в собственном смысле слова является лишь первый момент, второй — это простая операция, труд. Словом, есть человек-техник и есть рабочий, и в единстве технической задачи они выполняют две совершенно разные функции. Ремесленник объединяет в себе неразрывно и техника, и рабочего. И разумеется, в нем больше всего проглядывает именно работа, манипуляция и в гораздо меньшей степени — «техника» как таковая. Распад ремесленника на свои две составные части, радикальное отделение техника от рабочего и есть один из главных симптомов наступления третьей стадии.

Чуть выше мы уже перечислили некоторые ее признаки, а также дали ей название «техника человека-техника». На этой стадии человек получает достаточно четкое представление, что он наделен известной способностью, абсолютно отличной от тех жестких и неизменных задатков, которые составляют его природную, или зоологическую, сущность. Теперь он видит, что техника — это не случай (как то было на первобытной стадии), но также и не определенный, ограниченный выполнением каких-то конкретных действий (то есть ремесленных) тип человека. Мало того, техника — это отнюдь не тот или иной ее вид, известный и потому постоянный. Техника — живой, неиссякаемый источник человеческой деятельности, которая в принципе не ведает пределов. Подобное новое понимание техники как таковой впервые ставит человека в коренным образом отличное — по сравнению со всеми предыдущими стадиями — положение и в какой-то степени даже противоположное. Ибо до сих пор в представлении человека о собственной жизни господствовало сознание того, чего он сделать не мог, на что он не был способен; словом, преобладало сознание слабости, ограниченности. Но наше представление о нынешней технике — пусть каждый сейчас об этом хорошенько подумает — ставит нас в положение тра-

[К оглавлению](#)

[==220](#)

гикомическое (то есть и комическое, и трагическое). Судите сами: любая, самая экстравагантная мысль рождает в нас какое-то странное, двойственное ощущение, поскольку никогда нельзя твердо знать, что подобная экстравагантность (к примеру, путешествие к звездам) абсолютно неосуществима. В самом деле, у нас всегда есть сомнение, что едва лишь мы вынесем свой окончательный приговор, как нам принесут газету, где черным по белому будет написано, что некий снаряд, развивший скорость, позволившую преодолеть силу тяготения, доставил на Луну изготовленный на Земле предмет. Другими словами, наш современник глубоко встревожен сознанием своей принципиальной технической безграничности. Возможно, как раз этим и объясняется, что человек сегодня вообще не знает, кто он. Едва вообразив, что он способен быть всем, человек тут же перестал сознавать, кто он на самом деле. И хотя то, что я сейчас скажу, относится к следующей теме, мне все же хотелось бы обратить ваше внимание (ибо по моей забывчивости или из-за нехватки времени мы можем упустить это из виду) на следующее: сама техника, являясь человеку, с одной стороны, в качестве некой, в принципе безграничной, способности, с другой — приводит к небывалому опустошению человеческой жизни, заставляя каждого жить исключительно верой в технику, и только в нее. Ведь быть техником, и только техником, — значит иметь возможность быть всем и, следовательно, ничем. Будучи безграничной в своих возможностях, техника представляет пустую, чистую форму (подобно самой формальной

логике) и, стало быть, не способна определить содержание жизни. Вот почему наше время — как никогда техническое — оказалось на редкость бессодержательным и пустым.

==221

[00.htm - glava29](#)

XI. Современное отношение между человеком и техникой. Человек-техник древности.

Мы убедились, что современная стадия технической эволюции отличается следующими признаками.

1. Сказочным ростом технических действий и достижений, составляющих нашу жизнь. Если в Средние века, в эпоху ремесел, техническое и природное начала, видимо, компенсировали друг друга и само уравнение условий, на которые опиралось существование, позволяло использовать талант для приспособления мира к субъекту (что не приводило к вытеснению природы из самого человека), то ныне жизненные технические предпосылки во много раз превосходят природные, и в результате люди уже не могут существовать материально без достигнутого технического уровня. И это не фигура речи, а чистая правда. В одной из моих книг я уже приводил данные, о которых современный человек не должен никогда забывать. Напомню: начиная с V века и вплоть до 1800 года — иными словами, за тринадцать веков — европейское население так и не перешагнуло рубежа в 180 миллионов человек. Но с 1800 года и по настоящее время, то есть за период чуть больше века, эта цифра достигла 500 миллионов (я уже не говорю о миллионах людей, которые эмигрировали из Европы и расселились по всему свету). Итак, всего за какой-то один век население нашего континента увеличилось в три с половиной раза. Независимо от разных условий, благодаря которым возник столь удивительный феномен, несомненно одно: ныне в три с половиной раза больше людей могут сносно жить на той же территории, где раньше едва ужива-

==222

лось в три с половиной раза меньше, и это прямой и неизбежный результат технического прогресса. Если бы техника внезапно пришла в упадок, сотни миллионов людей прекратили бы существование.

Бурный, небывалый прирост человечества в наш век послужил, по всей вероятности, источником немалого числа современных конфликтов. Это стало реальностью, только когда человеку удалось поместить между собой и природой некую область чисто технического творческого развития, причем столь мощного и стремительного, что из нее родилась своеобразная сверхприрода. Современный человек — я имею в виду не индивида, а человечество в целом — уже не волен выбирать между жизнью в природе и использованием сверхприродного. Он бесповоротно и окончательно приписан к последнему, включен в него так же прочно, как первобытный дикарь в

естественное окружение. И это таит в себе среди прочего такую угрозу: едва осознав собственное бытие, человек обнаруживает вокруг себя сказочное число предметов и различных средств, созданных техникой и образующих раскинувшийся перед ним на переднем плане некий искусственный пейзаж, который заслоняет от его взора первозданную природу. В результате человек пришел к ложной мысли, что и остальное, то есть все окружающее, подобно такой изначальной природе, иначе говоря, наличествует само по себе, словно автомобиль или аспирин, — это вовсе не то, что сначала нужно было произвести, а такие же предметы, как камень или растение, коими человек, бесспорно, обладает без каких-либо усилий со своей стороны. Иными словами, человек вот-вот готов утратить реальные представления о технике и о тех, к примеру, духовных условиях, в которых она возникает, и, словно первобытный дикарь, видеть в подобных вещах обыкновенные дары природы, которые уже налицо и не требуют каких-либо усилий с его стороны. Таким образом, небывалый рост техники сначала привел к ее возвышению над уровнем незамысловатого набора естественных человеческих актов (и это позволило человеку осознать ее во всей полноте), а затем, по мере дальнейшего стремительного технического развития, почти окончательно затемнил его первоначально ясное о ней представление.

2. Другой характерной чертой, заставившей человека признать подлинность его собственной техники, был, как уже говорилось, переход от простого орудия к машине, то есть к устройству, действующему автоматически. Машина

==223

отводит человеку, ремесленнику, последнюю роль. Теперь уже не орудие служит человеку, а наоборот: человек — придаток машины. Современный завод — это абсолютно самостоятельное, искусственное образование, которому лишь время от времени помогают функционировать несколько человек, роль которых — самая скромная.

3. В результате техник и рабочий, соединенные в лице ремесленника, отделились друг от друга, после чего человек-техник превратился в живое выражение техники — в инженера.

Ныне техника уже сложилась как таковая, существующая независимо и отдельно от всего прочего. И потому ей сегодня посвящают себя вполне конкретные люди — техники. В эпоху палеолита или Средневековья изобретательство еще не было профессией, поскольку сам человек не знал за собой подобной способности. Теперь, напротив, человек-техник посвящает себя изобретательскому делу как вполне нормальному и давно учрежденному занятию. В противоположность первобытному дикарю современный техник знает: можно изобрести прежде, чем он на деле изобретает. Иными словами, прежде чем создать какую-нибудь технику, он уже владеет техникой вообще. Только в этом, фактически буквальном смысле и только в этих пределах справедливо то, о чем я не перестаю твердить с самого начала: все конкретные виды техник суть только порождения *a posteriori* общей технической функции. Итак, человек-техник не должен дожидаться подходящего случая или надеяться на ненадежные вероятностные числа; наоборот, он знает, что придет к открытию. Но все-таки почему?

И здесь предстоит сказать пару слов о техническом техницизме.

Для иных это, и только это, и составляет саму технику. Несомненно, без техницизма нет техники, и тем не менее технику недопустимо сводить исключительно к техницизму. Ибо последний — только метод, принятый в техническом творчестве. Без него нет техники, однако и только с ним ее

тоже нет. Как уже говорилось, обладать способностью еще не значит осуществлять ее как таковую.

Я бы очень обстоятельно и подробно хотел поговорить с вами о техницизме — как о современном, так и о прошлом. Быть может, именно эта тема меня волнует больше всего. И все же было бы, на мой взгляд, неправильно свести наш курс исключительно к ней. Сейчас, на заключительной

==224

стадии, я ограничусь лишь кратким рассуждением, которое, надеюсь, будет достаточно ясным.

Теперь уже никто не сомневается, что без радикального видоизменения собственно техницизма техника никогда бы не получила столь широкого развития, как за последние века, то есть машины не пришли бы на смену орудиям и сам человек-техник не отделился бы от рабочего.

Действительно, современный техницизм в корне отличен от того, который имел место во всех прочих техниках. Можно ли в двух словах сказать, в чем различие? Для этого выясним, как поступал человек-техник прошлого, если он был именно техником, то есть когда открытие возникало не случайно, а было результатом целенаправленного поиска. Возьмем довольно схематичный, то есть простой, пример, хотя речь идет об историческом, а не о вымышленном событии. Перед нильским архитектором стояла задача водрузить гигантские каменные блоки на вершину пирамиды Хеопса. Египтянин-техник исходит — поскольку ничего другого не остается — из предполагаемого результата: поднять блок. Он ищет средства для этого, то есть думает о путях достижения цели, о том, что надо сделать для того, чтобы каменный блок оказался наверху, — такова его цель в полном объеме. Его ум в плену у поставленной задачи, причем в уже сложившейся, окончательной форме. Тогда он начинает подыскивать в качестве средств такие действия или приемы, которые — в случае успеха — одним махом, в ходе краткой или долгой операции (однако всегда однотипной) позволят достичь конечного результата. Нерасчлененное единство цели побуждает к поиску также единого, недифференцированного метода. На ранней, начальной стадии развития техники это привело к тому, что само средство, с помощью которого изготавливался предмет, весьма напоминало сам предмет. В случае с пирамидой мы наблюдаем это воочию: чтобы поднять каменный блок, сбоку вплотную к пирамиде насыпают землю (причем насыпь тоже имеет форму пирамиды, но с более широким основанием и гораздо менее значительной крутизной граней), после чего блоки по насыпи доставляются на вершину. Поскольку данный принцип подобия — *similia similibus** — в большинстве случаев неприемлем, человек-техник, не располагая каким-либо методом, позволяющим г мысленно переходить от предполагаемой цели к соответст-

Подобное подобным (*лат.*).

==225

-1151

вующему средству ее реализации, вынужден чисто эмпирически пробовать то одно, то другое, то третье, — словом, все, что отдаленно напоминает целевой замысел. Итак, перед совокупностью возможностей достижения поставленной цели он ведет себя так же, как «первобытный изобретатель».

==226

[00.htm - glava30](#)

ХII. Современный техницизм. Часы Карла V. Наука и цех. Нынешнее чудо

Техницизм современной техники в корне отличен от того, что вызывал к жизни ее предыдущие виды. Он возникает одновременно с физической наукой как отросток того же исторического древа. Мы уже говорили о том, что человек-техник, обуреваемый желанием достичь конечного результата, ощущал свою абсолютную зависимость от него и всячески искал средств, с помощью которых можно было бы добиться в одночасье и окончательно поставленной цели. И как я сказал, средство здесь подражало последней.

В XVI веке в полную силу заявил о себе новый способ рассуждения, который реализует себя и в технике, и в самой что ни на есть чистой теории. Больше того, отличительным признаком этого нового способа была как раз невозможность определить, где именно его источник: то ли в решении практических задач, то ли в создании чистых идей. Предшественником и в том и в другом случае оказался Леонардо да Винчи. Это был подлинный мастер — и преимущественно не столько живописного, сколько механического цеха. Всю жизнь он посвятил изобретению различных «устройств».

В письме к Лодовико Моро Леонардо просит предоставить ему при дворе какое-нибудь место, предваряя просьбу длинным перечнем военных и гидравлических машин. И точно так же, как в эллинистическую эпоху великие *полиоркеты** подвигли механику на замечательные достижения, которые увенчались творчеством легендарного Архимеда, войны конца XV — начала XVI века предопределили бурный рост нового техницизма. *Nota bene*: все эти войны были, собственно, псевдвойнами, а не кровавыми,

Те, кто осаждал города (*греч.*).

==227

яростными схватками народов, в которых кипят неукротимые страсти. Нет! Это были войны между военными, войны рассудочные и холодные, войны голов и кулаков, а не душ и сердец. И именно поэтому войны... технические.

В том-то и дело, что к 1540 году в моду входят разные «механики». Тогда это слово отнюдь не имело в виду науку, которая взяла его на вооружение позднее. До того оно как термин и не употреблялось. «Механиками» назывались машины и искусство их изготовления. Даже в 1600

году это слово значило нечто подобное для Галилея, отца механики как науки. Все хотят обзавестись разного рода устройствами, большими и малыми, полезными или, наоборот, служащими исключительно для развлечения. Когда наш великий Карл, Карл V из Мюльберга, уединился в Юсте, в том величайшем из отливов, которые когда-либо знала история, на гигантской обратной волне, убегающей в никуда, он унес с собой всего две частицы мира, который покидал: часы и уроженца Фландрии Хуанело Турриано. Последний был подлинным магом, чародеем механики, с равным успехом смастерившим и водопровод в Толедо — его руины сохранились и по сей день, — и заводную птицу, которая порхала на металлических крыльях по огромной пустынной зале монастыря, в которой уединился, устав от мира, наш великий император Карл.

Здесь важно подчеркнуть один первостепенный факт: величайшее чудо человеческого ума — физическая наука — берет свое начало в технике. Юный Галилей не посещает университет, он днюет и ночует на венецианских верфях, среди подъемных кранов и кабестанов. Там складывается его ум.

Новый техницизм действительно поступает так же, как будет поступать *nuova scema*. Он вовсе не переходит от простого представления о желаемом результате к поиску необходимых для его достижения средств. Нет и нет! Он задерживается на замысле и воздействует на него, то есть *анализирует*. Иными словами, новый техницизм разлагает цельный результат — единственно изначально желанный — на частичные, из которых он рождается в процессе генезиса, и, следовательно, на его «причины», или составляющие.

Именно этим и занимался в науке Галилей, который, как известно, был также величайшим «изобретателем». Последователю Аристотеля никогда бы не пришло в голову разлагать природное явление на его составные — для слож-

==228

ного он предпочел бы столь же сложную причину: так, для объяснения причин глубокого и тяжелого сна, вызванного маковым настоем, он ссылается на некую *virtus dormiiva*. Галилей же, наблюдая за перемещением тел, поступает наоборот; он задает вопрос: из каких элементарных и, следовательно, общих движений состоит данное конкретное движение? Таков новый способ умственной деятельности — «анализ природы».

Это и есть исходный — определяющий — союз нового техницизма и науки. Причем союз отнюдь не внешний, а основанный на одном и том же методе рассуждения. Он-то и придает новой технике самостоятельность и глубокую уверенность в своих силах. Это уже не некое волшебное вдохновение и не чистый случай; это «метод», надежный, заранее избранный путь, сознающий свои основы.

Великий урок! Отныне мыслитель должен уметь оперировать вещами, проникать в их суть: если он физик, то это вещи материальные, если историк — то это вещи человеческие. И если бы немецкие историки XIX века лучше разбирались в политике или хотя бы в «светской жизни», вполне вероятно, что сегодня мы бы уже располагали исторической наукой, а также подлинно эффективной техникой обращения с важнейшими общественными феноменами, перед лицом которых, стыдно сказать, наш современник чувствует себя так же, как дикарь эпохи палеолита перед громом и молнией.

Так называемый «дух» — стихия слишком воздушная, теряющаяся в собственном лабиринте, в своих бесконечных возможностях. Думать слишком легко! Мысль, совершая свой полет, практически не встречает сопротивления. Тот же, кто занимается умственной деятельностью, обязательно должен соприкасаться с материальными предметами, учась в обращении с ними дисциплине и выдержке. Тела были учителями духа, как кентавр Хирон — наставником греков. Не будь вещей, которые можно было бы увидеть, потрогать, сей надменный дух представлял бы собой чистейшее безумие. Тело — жандарм и учитель духа.

Отсюда — образцовость физического мышления по сравнению со всей остальной интеллектуальной практикой. Физика, отмечает Николай Гартман, всеми своими неопределимыми достоинствами обязана тому, что она до сих пор является единственной дисциплиной, где истина устанавливается посредством согласования двух независимых инстанций, каждая из которых не позволяет себя подкупить

==229

другой. Таковыми являются чистое априорное мышление рациональной механики и чистое созерцание предметов своими глазами — анализ и эксперимент.

Все творцы новой науки сознавали ее единственность с техникой. И это в равной мере относится к Бэкону и Галилею, к Гильберту и Декарту, к Гюйгенсу, Гуку, а также Ньютону.

С тех пор и поныне — всего лишь за три века — мы наблюдали поистине сказочное развитие и теории, и самой техники. Пусть читатель обратится к тоненькой книжке Алена Раймонда «Что такое технократия?» и познакомится с некоторыми данными, иллюстрирующими, на что сегодня способен человек-техник. Сошлемся на нее и мы.

«Расходуемая в течение восьмичасового рабочего дня физическая сила человека способна выполнять такой объем работы, на которую потребовалось бы приблизительно 0,1 лошадиной силы. Ныне в нашем распоряжении находятся машины, мощность которых достигает 300 000 лошадиных сил и которые могут работать все 24 часа в сутки на протяжении длительного периода времени.

Первой машиной, в которой не использовалась физическая сила человека, был весьма далекий от совершенства паровой двигатель Ньюкомена, построенный в 1712 году. Самая первая машина этой марки имела мощность 5,5 лошадиной силы (расчет определялся по количеству воды, поднимаемой за определенный промежуток времени). Наибольших габаритов этот двигатель достиг в 1780 году; в его гигантских цилиндрах поршни совершали от 16 до 20 движений в минуту. К тому времени мощность машины исчислялась в 50 лошадиных сил, то есть превышала человеческую силу в 500 раз. Однако коэффициент полезного действия машины Ньюкомена составлял всего 0,1 к. п. д. человеческой силы; расход угля равнялся 15,8 фунта на каждую лошадиную силу. Кроме того, у двигателя были и другие дефекты, как с точки зрения потребляемой энергии, так и механики, что и воспрепятствовало его всеобщему распространению.

Применение турбин было вызвано новым типом превращения энергии. Если первые турбины обладали мощностью до 700 лошадиных сил, а первая турбина, установленная на тепловой станции, имела мощность 5000 лошадиных сил, то мощность современной турбины достигает 300 000 лошадиных сил, что в 3 000 000 раз превышает производительность одного человека за восьмичасовой ра-

бочий день. Если же принять за основу суточную работу турбины, то ее производительность превысит человеческую в 9 000 000 раз.

Первая турбина, установленная на теплоэлектростанции в 1903 году, потребляла 6,88 фунта угля на киловаттчас.

За тридцатилетний период произошло снижение расхода угля с 6,88 до 0,84 фунта, что свидетельствовало об изменении производительности за счет замены ручного труда машинным.

Максимальная производительность труда древнеегипетской цивилизации никогда не превышала 150 000 лошадиных сил за восьмичасовой рабочий день, если исчислять население в пределах 3 000 000 человек. Греция, Рим, малые государства и империи Средневековья, так же, впрочем, как и новые нации, имели тот же самый уровень производительности вплоть до эпохи Джеймса Уатта. Стремительные перемены стали происходить именно с той поры. Доселе невиданный общественный прогресс поначалу взял робкий старт и, постепенно наверстывая упущенное, наконец помчался вперед со скоростью ракеты. Начиная с 1800 года новые достижения последовательно сметали с лица Земли промышленные процессы каждого предыдущего десятилетия, превращая их в конечном итоге в устаревшие технологии.

Первая машина, построенная Ньюкоменом, не смогла пережить свой век. Второе изменение в превращении энергии ознаменовалось машиной Уатта. Последняя не просуществовала и одного века и была заменена на новый, более производительный двигатель. На современных энергетических станциях, мощность которых в 9 000 000 раз превышает силу человеческого тела, прирост в 8 766 000 раз был достигнут именно за последние 25 лет.

Что касается сокращения продолжительности рабочего времени, то в сталелитейном производстве мера данного сокращения начиная с 1840 года была обратно пропорциональна количеству времени, возведенному в четвертую степень. Еще более значительным оно оказалось в автомобильной промышленности; что касается проката чугуна, то здесь за один рабочий день производится ныне столько же продукции, сколько сто лет назад производилось за 600 часов. В земледелии по сравнению с 1840 годом на каждую единицу продукции сегодня требуется лишь Узooo прежних затрат времени. В производстве ламп накаливания один

час человеческого труда приносит столько же единиц продукции, сколько девять тысяч часов в 1914 году.

Итак, в целом степень сокращения рабочего времени на единицу продукции составила приблизительно 3000.

Более пяти тысячелетий сохранялся общий уровень производства кирпичей — в среднем 45Q штук за человеко-день, если принять за основу десятичасовой рабочий день.

Продукция современного кирпичного завода с непрерывным производственным циклом — 400 000 кирпичей за человеко-день»!.

Не ручаюсь за точность приведенных цифр. Поставляющие их «технократы» — демагоги чистой воды, а следовательно, люди неточные и ненадежные. Но даже те крупницы, что в преувеличенном, отчасти карикатурном виде содержатся в этих сведениях, лишней раз подчеркивают несомненную и глубокую истину: практически неограниченные возможности современной материальной техники.

Однако человеческая жизнь — это не только борьба с материей, но и борьба человека со своим духом. Что может противопоставить Евроамерика этому своеобразному набору техники духа? И разве непостижимая Азия не превзошла ее в этом? Вот уже многие годы меня не покидает мечта прочесть курс лекций, где бы я попытался сопоставить технику Запада с техникой Востока.

! Цит. по испанскому переводу, опубликованному в «*Западном обозрении*». Мадрид, 1933, гл. II.

[==232](#)

[00.htm - glava31](#)

Вокруг Галилея

(схема кризисов)

[00.htm - glava32](#)

Лекция первая

Галилеизм истории

В июне 1633 года, в Риме, семидесятилетний Галилео Галилей был принужден встать на колени перед Трибуналом святой Инквизиции и клятвенно отречься от учения Коперника — концепции, сделавшей возможной современную физику.

Итак, минуло ровно триста лет с тех пор, как произошло это прискорбное событие, которое, по правде говоря, означало нечто гораздо большее, чем результат догматических споров внутри Церкви или, мелких групповых интриг. Сегодня я приглашаю моих слушателей почтить память

Галелея и вместе со мной попытаться развернуть некоторые темы, связанные со спецификой мыслительной деятельности его эпохи.

Мы чтим память Галилея, поскольку нас интересует его личность. Но почему она нас интересует? Очевидно, по причинам, весьма отличным от тех, по каким Галилей интересовал Галилея. Каждый человек, хочет он того или нет, интересуется самим собой, так или иначе оценивает себя по той простой причине, что каждый человек есть субъект, главный герой собственной неповторимой жизни. Ведь никому не дано прожить за меня мою жизнь; только я на свой страх и риск должен пройти ее до конца, испытав в полной мере, все ее радости и печали, испив всю ее горечь и ликование. То, что каждый человек интересуется самим собой, не требует, следовательно, особого объясне-

Ortega y Gasset José. En torno a Galileo. Esquema de las crisis. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1965.

==233

ния. Однако такое объяснение необходимо, когда речь идет о нашем интересе к другому человеку и — тем более — когда этот другой не является современником. На первый взгляд кажется, что наши интересы, восторги, любопытство — нечто спонтанное и хаотическое, лишенное четкой структуры. Но на самом деле это вовсе не так. Наша экзистенция есть органическое целое, и каждый из ее элементов занимает определенное место, играет свою роль и выполняет свою миссию.

Галилей интересует нас не просто так и не случайным образом — не просто как «он и мы» лицом к лицу, как человек интересует человека. Стоит только отрефлексировать нашу уважительную оценку его личности, как мы увидим, что он заслуживает куда большего. Галилей занимает строго определенный квадрант, который обозначает большой отрезок прошлого: начало Нового времени. Новое время — это система идей, оценок и устремлений, которая утвердилась именно благодаря Галилею и с тех пор питает и поддерживает наше историческое бытие. Следовательно, наш интерес к Галилею не столь уж бескорыстен и альтруистичен, как это сначала могло показаться. У истоков нашей современной цивилизации, которую от всех прочих цивилизаций отличают строгие естественнонаучные знания и наукоемкая техника, стоит личность Галилея. Итак, Галилей — составная часть нашей жизни, причем часть настолько важная, что можно вести речь о таинственной роли Галилея как ее родоначальника.

Поговаривают, и, пожалуй, не без оснований, что сегодня все эти конститутивные принципы Нового времени испытывают серьезный кризис. И в самом деле, есть немало поводов подозревать, что европеец «сворачивает свои палатки», покидая территорию Нового времени, на которой он «стоял лагерем» в течение трех веков, и начинает новый исход в иное историческое пространство, к иному типу экзистенции. Это означало бы следующее: земли Нового времени начинаются у ног Галилея и кончаются у наших ног. Мы стоим уже на иной земле.

Но в таком случае личность великого итальянца приобретает в наших глазах весьма драматический интерес; в таком случае наш интерес к нему преследует еще более «корыстные» цели. Ибо если мы действительно переживаем глубокий исторический кризис, если мы действительно оставляем одну эпоху и входим в другую, — для нас очень важно четко уяснить: 1) что представляла собой та система

жизни, с которой мы расстаемся; 2) что это значит — жить в ситуации исторического кризиса; 3) как и чем заканчивается исторический кризис и начинаются новые времена. Галилеем и Декартом завершается главный для европейской судьбы кризис, — кризис, длившийся с конца XIV века и не закончившийся к началу XVII века. На исходе этого кризиса, как водораздел, как высокая гряда между двумя эпохами, и возникает фигура Галилея. Вместе с Галилеем новый человек вступает в новый мир. Нам крайне важно уяснить себе суть этого кризиса и этого вхождения. Любое вхождение в какое-то место, любой выход из того или иного замкнутого пространства более или менее драматичны, иногда настолько, что появляются всевозможные суеверия и ритуалы, связанные с «порогом» и «притолокой». Римляне верили в существование особых богов, от которых зависят загадочные последствия нашего «входа» и «выхода». Бога «выхода» называли Абеона, бога «входа» — Адеона. Так вот, если отвлечься от языческих богов и воспользоваться вполне христианским словом «патрон» (в смысле «хранитель», «хозяин»), то совершенно справедливым будет назвать Галилея патроном *абеона* в нашем выходе из Нового времени, патроном *одеона*, нашего вступления в трепещущее тайной будущее.

Каждый, кто приступил к исследованию отрезка европейской жизни с 1400 по 1600 год, убеждается в том, что это самый смутный и на сегодняшний день совершенно неизученный, в сравнении с остальными, период нашей западной истории. В 1860 году Якоб Буркхардт опубликовал свою книгу «Культура итальянского Возрождения». Впервые слово «Возрождение», со времен Вазари наполнявшееся весьма неопределенным смыслом, приобретает строгое значение как дефиниция исторической эпохи. Это была первая попытка разъяснить и упорядочить то, что три века хранилось в памяти в бессистемном и хаотическом виде. В который уже раз я убеждаюсь, что познание не сводится к сумме сырых фактов и голых дат. И факты, и даты, разумеется, полезны, но они не суть реальность, они не обладают сами по себе реальностью и именно поэтому не могут передать ее нашему рассудку. Если бы познание сводилось к отражению в ходе мыслительной деятельности той реальности, которая «сидит» в фактах, подобно благоразумной девице, поджидающей будущего супруга, запершись дома, — наука была бы весьма приятным и удобным занятием, и человек уже тысячелетия назад открыл бы все наи-

важнейшие истины. Однако реальность отнюдь не подарок, который человеку преподносят факты. Веками факты движения звезд были даны людскому взору, и, однако же, то, что эти факты являли человеку, не было реальностью. Напротив, все это несло в себе загадку, проблему, тайну. перед лицом которой человек трепетал от страха. Итак, факты являются нам как фигуры иероглифического письма. Вы замечали парадоксальное свойство этих фигур? Во всем блеске они демонстрируют нам свои изящные начертания, но эта их изящная форма нужна им как раз для того, чтобы озадачить, смутить нас. Иероглиф как бы говорит нам: «Ты видишь меня хорошо? Отлично, только то, что ты видишь во мне, не есть моя подлинная реальность, Моя реальность, моя суть—вне меня, она скрыта за мною. Чтобы добраться до нее, ты не должен доверять мне, не должен путать меня и мою реальность и принимать меня за нее; напротив — ты должен интерпретировать меня, и это подразумевает, что в качестве истинного смысла иероглифа тебе надлежит найти нечто весьма отличное от того, что являет фигура его начертания».

И в самом деле, наука есть интерпретация фактов. Сами по себе факты не дают нам реальности, напротив — они прячут ее; другими словами, они озадачивают нас проблемой реальности. Если бы не было фактов — не было бы и проблем, тайны: не было бы ничего сокровенного, что надлежит раскрыть, проявить. Слово *alélheia*, которым греки именовали истину, означает «открытие», то есть «совлечение покровов», скрывающих нечто. Факты укрывают реальность, и, пока мы в плену их бесчисленны; полчищ, в нашем сознании путаница и хаос. Чтобы раскрыть реальность, нужно на какое-то время вытеснить факты из нашего восприятия, чтобы остаться наедине с нашим рассудком. Затем, на свой страх и риск, нам следует вообразить реальность, сконструировать воображаемую реальность как чистый вымысел. И тогда в тишине и уединенности нашего внутреннего воображения мы сможем уяснить, какой аспект, какие видимые фигуры, — одним словом, какие факты могли породить эту воображаемую реальность. Далее, выходя из уединенности нашего воображения за пределы чистого и изолированного сознания, мы начинаем сравнивать факты, которые порождены сконструированной нашим воображением реальностью, с объективными фактами вокруг нас. Если они сочетаются друг с другом, значит, мы расшифровали иероглифическую за-

==236

пись, раскрыли ту реальность, которую факты заслоняют, скрывают.

Вся эта работа называется наукой, и, как следует из сказанного выше, она складывается из двух различных операций. Первая имеет характер чистого творческого воображения и связана с высшей субстанциальной свободой человека; вторая, напротив, связана с тем, что не есть человек, со всем, что его окружает, с фактами и данностями. Реальность — это не данность, она не есть нечто данное, дарованное; напротив, реальность — это конструкция, создаваемая человеком из наличного, данного материала.

Растолковывать все это в принципе нет особой нужды: каждый, кто занимается наукой, и так должен быть в курсе дела. Вся современная наука ничем иным и не занималась, и ее творцы отлично знают, что в какой-то момент надлежит повернуться спиной к фактам и явлениям, отстраниться от них и предаться чистому воображению. Например, тела, получившие ускорение, двигаются с различными скоростями и дают бесконечное многообразие форм движения — одни стремятся вверх, другие вниз, и все они описывают самые разные траектории. Мы теряемся перед лицом столь безмерного многообразия и, несмотря на обилие наблюдений относительно отдельных фактов движения, так и не можем раскрыть истинную его суть. Что же в подобной ситуации предпринимает Галилей? Вместо того чтобы блуждать в дебрях фактов, взяв на себя роль их пассивного наблюдателя, он пытается вообразить себе генезис движения тел, получивших ускорение, *cujus motus generationem talem constitua. Mobile quoddam super planiim horizontale proiectum mente concipio omni secluso impedimenta.*

Так начинает Галилей фрагмент IV своей последней книги, озаглавленной «Диалог о новых науках», или *Discorsi e dimostrazione in lorno a due niiove sclenze attenenti a la Mecanica ed ai movimenti locali.* Эти «новые науки» суть не что иное, как новейшая физика.

«И постиг я благодаря моему разуму истинную причину поступательного движения в горизонтальной плоскости, лишённого каких-либо препятствий». Иными словами, речь идет о воображаемом движении в идеальной горизонтальной плоскости, свободном от каких бы то ни было препятствий; однако все эти препятствия и помехи, которые Галилей в своем воображении убирает на пути движения,

существуют как факт, поскольку всякое наблюдаемое тело движется, одолевая препятствия, наталкиваясь на другие тела и испытывая толчки с их стороны. Следовательно Галилей начинает с попытки конструировать реальности идеальным образом, с помощью разума. И только когда эта воображаемая реальность готова, он начинает исследовать, факты — или, лучше сказать, начинает исследовать, в каком отношении к воображаемой реальности стоят эти факты.

Я убежден, что давно уже ожидаемый расцвет исторических наук не за горами, если историки решатся наконец *mutatis mutandis** занять по отношению к историческим фактам ту же позицию, что и Галилей—по отношению фактам физического мира. Если они поймут наконец, что наука (разумеется, любая наука об объектах—материальных или духовных) в равной мере есть дело как наблюдения, так и воображения и что первое невозможно без второго, — одним словом, поймут, что наука есть конструирование.

Подобный образный характер науки (по меньшей мере отчасти) делает ее сестрой поэзии. Однако между воображением Галилея и поэта есть существенная разница: первое отличает строгость, точность. Траектория движения и горизонтальная плоскость, рожденные его мышлением,—строгие математические фигуры. Но историческая материя по своей сути не имеет ничего общего с материей и математической. Следует ли отсюда, что история не есть конструирование, то есть наука, и что она обречена быть чем-то вроде поэзии? Или же мы согласимся, что воображение, даже не будучи математическим, придает исторической науке ту же конструктивную четкость, какую механика сообщает физике? Возможна ли квазимеханика истории?

Не будем сейчас развивать эту тему. Но мне все же хотелось бы высказать некоторые предельно общие соображения, которые, на мой взгляд, делают возможной историю как строгую науку.

Дабы не ввязываться в бесплодные дискуссии с философами, историки обычно цитируют определение Леопольда фон Ранке, одного из капитанов историографии, который

С соответствующими поправками (*лит.*).

разрубил гордиев узел споров вокруг проблемы формы исторической науки следующими словами: «История стремится изучать *wie es eigentlich gewesen ist* — как на самом деле все было». На первый взгляд эта фраза звучит нормально, однако в контексте споров, ее породивших, ее значение довольно бессмысленно. «То, что было!» «То, что случилось, что произошло!» Как это? Неужто история занимается реконструкцией солнечных затмений, имевших место в прошлом? Очевидно, что нет. Фраза слишком закругленная. Она подразумевает, что в истории речь идет обо всем, что было, случалось, происходило с человеком. Но именно это и кажется мне бессмыслицей — при всем моем уважении к Ранке, которого я считаю одним из величайших строителей исторического знания. Ибо данное определение означает, в сущности, что с человеком много всего происходило, бесконечно много, и что эти происшествия по своему действию часто напоминали черепицу, отколовшуюся от крыши дома и проломившую череп случайному прохожему. Человеку отводится одна-единственная роль, — роль стенки, отражающей удары

судьбы. В таком случае функция истории — регистрация и описание этих ударов в их последовательности. Но это означало бы превращение истории в голый и абсолютный эмпиризм. Человеческое прошлое имело бы вид бессвязной суммы отдельных мелких фактов и событий, лишенных формы, структуры и внутренней закономерности.

Однако очевидно, что все, что с человеком случается и происходит, происходит и случается в рамках его жизни и становится *ipso facto* событием человеческой жизни. Иными словами, каждое конкретное событие не есть грубый эмпирический факт, изолированный от других и кажущийся самодостаточным; его истинное бытие, его реальность — вне его и связаны с тем, что означает данное событие в жизни конкретного человека. Один и тот же материальный факт в различных человеческих судьбах может иметь самые различные степени реальности. Упавшая с крыши черепица может стать решением всех проблем для потерявшего себя и отчаявшегося прохожего, а может вызвать катастрофу вселенского масштаба, если проломит череп основателю империи либо юному гению.

Человеческий факт, следовательно, никогда не есть нечто случившееся и происшедшее в чистом виде, это функция человеческой жизни — индивидуальной либо коллективной; каждый такой факт является составной частью

==239

целостного организма фактов, где каждый отдельный элемент играет свою динамичную и активную роль. И в самом деле, единственное, что происходит с человеком, — это жизнь. Все прочее — внутри и в рамках его жизни, вызывает в ней те или иные реакции, в ней приобретает ценность и значение. Стало быть, реальность каждого конкретного факта, события не в нем самом, а в нераздельной целостности каждой индивидуальной жизни.

Так что если, вслед за Ранке, мы хотим, чтобы история изучала, *как все было на самом деле, в действительности*, у нас есть одно-единственное средство: поместить каждый отдельно взятый голый факт в органическую и целостную систему жизни, в которой этот факт имел место и которая его оживила.

Точно так же историограф не в состоянии даже прочесть и понять отдельно взятую фразу того или иного документа, пока не соотнесет ее с целостным контекстом всей жизни автора документа. Уже на своем первичном, простейшем уровне история есть герменевтика, то есть интерпретация, что означает включение каждого отдельного факта, события в органическую структуру жизни, жизненной системы.

В свете подобных рассуждений совершенно очевидно, что история перестает быть простым изучением того, что было, и становится чем-то более сложным, а именно исследованием человеческих судеб как таковых. Ее предмет, следовательно, не есть изучение всего того, что произошло с людьми; ибо, как мы уже видели, то, что произошло с кем-либо, можно понять, только если знаешь его жизнь в целом.

Однако история, сталкиваясь с бесчисленным множеством человеческих судеб, оказывается в той же ситуации, что и Галилей, изучавший движение тел. Тела движутся столь разнообразно, что из их движения тщетно пытаться уяснить себе суть движения. Если движение не имеет сущностной структуры и всегда тождественно чистой вариативности единичных движений тел, физика как наука невозможна. Поэтому Галилею не остается ничего другого, как приступить к построению схемы движения вообще. Применительно к конкретным видам движения данная схема всегда должна «работать», и благодаря наличию такой общей схемы мы узнаём, чем и почему реальные виды движения отличаются друг от друга. Очевидно, что дым, поднимающийся в небо из трубы деревенского дома, и камень,

[К оглавлению](#)

==240

падающий с башни наземь, несмотря на внешнюю противоположность обоих явлений, в сущности, имеют под собой одну и ту же реальность. Иными словами, дым идет вверх именно по той причине, по какой камень падает вниз.

Итак, история как изучение человеческих судеб оказывается невозможной, если богатейшая фауна последних не имеет под собой единой сущностной структуры, если, вообще говоря, жизнь человека X века до Рождества Христова и X века н. э. в своей основе не одна и та же — как и жизнь Ура Халдейского и Версаля эпохи Людовика XV.

Все дело в том, что каждый историк приступает к тем или иным датам, фактам, уже имея в своем сознании (неважно, отдает он себе в том отчет или нет) более или менее четкую идею человеческой жизни вообще; иными словами, представление о том, каковы характеристические особенности человека с точки зрения необходимости, возможности и какова общая линия его поведения. Прочитав в том или ином документе нечто для себя новое, он задумчиво скажет себе: это невероятно, Потому что этого не могло с человеком произойти — человеческая жизнь исключает вероятность определенных типов поведения. Более того, он идет дальше. Он объявит нереальными те или иные деяния какого-то человека не потому, что они нереальны в принципе, а потому, что они вопиющим образом противоречат остальным фактам его жизни. И тогда он скажет: это нереально для человека X века, хотя вполне могло бы произойти с человеком XIX века. Вы замечаете, как историк, самым враждебным образом настроенный по отношению к философии, декретирует реальность либо ирреальность того или иного факта, подчиняя его некой верховной инстанции — собственной идее человеческой жизни как целостности, как организма?

Моя единственная просьба к историкам — чтобы они всерьез относились к тому, что сами же делают, что практически выполняют, и, вместо того чтобы конструировать историю наощупь, не отдавая себе в этом отчета, стали бы конструировать ее сознательно, исходя из четкой идеи о существовании в нашей жизни некой общей, единой структуры, которая одинаково проявляет себя в любом пространстве и в любом времени.

Именно тогда, когда речь идет о понимании смутных времен — подобных Возрождению, — весьма необходимо иметь под рукой ясную и четкую схему жизни и ее сис-

[==241](#)

темообразующих функций. Иначе не понять глубоко и серьезно ни Возрождения, ни сути исторического кризиса вообще. В противном случае было бы непростительным, что в столь кратком обзоре мы уделили так много места рассуждениям о схеме человеческой жизни.

[==242](#)

[00.htm - glava33](#)

Лекция вторая

Структура жизни — субстанция истории

На предыдущей лекции я попытался объяснить, что любая наука о реальности (телесной или духовной) должна быть определенной конструкцией, а не простым зеркалом фактов. И как раз потому, что физика Галилея отважилась быть таковой, она сложилась в образцовую науку, ставшую эталоном познания для всего Нового времени.

То же должна сделать и история; создать свою конструкцию мира. Ясно одно: между физикой — в ее сложившемся виде — и историей — какой она призвана быть — существует единственное сходство: обе конструируют мир. Все остальные признаки физики для истории несущественны. Возьмем, к примеру, точность. Пресловутая точность, то есть свойственная физике строгость подхода, вовсе не проистекает из конструктивного метода как такового; она навязана физике предметом, масштабностью. Таким образом, точно не само физическое мышление, а лишь предмет — физический феномен. Именно поэтому эгегические жалобы на извечную неточность истории не что иное, как самое обыкновенное *quid pro quo**. И нам пришлось бы глубоко сожалеть, будь все наоборот. Ведь если бы история — наука о человеческих жизнях — была бы или могла бы быть точной, то и люди неизбежно обратились бы в некие камни, физикохимические тела — не более. Но тогда не существовало бы ни истории, ни физики, поскольку камни «счастливее» людей и не нуждаются в науке, чтобы быть собой, то есть камнями. Человек, напротив, это суще-

Здесь: недоразумение (лат.).

[==243](#)

ство в высшей степени странное, и, чтобы быть самим собой, он должен сначала выяснить, что это значит. Другими словами, человек обязан спросить себя, что такое все существующее и что такое

он сам. Именно в этом отличие человека от камня, и дело не в том, что мы якобы обладаем сознанием, а камень — нет. В конце концов можно представить себе разумный камень, однако ему нет нужды решать задачу собственного бытия, поскольку бытие дано ему в завершенности раз и навсегда. Чтобы быть камнем, последнему не приходится всякий раз решать вопрос о самом себе, спрашивая: «Что я должен сейчас делать?», или: «Чем я должен быть?» Подброшенный кверху, наш воображаемый камень, не нуждаясь в выяснении каких-либо вопросов, а значит, не утруждая себя пониманием, просто бы полетел вниз, к центру Земли. Одним словом, будь у камня сознание, оно бы никогда не являлось составляющей сто бытия, не принимало бы в последнем никакого участия, служа чисто посторонней, внешней добавкой.

Напротив, суть человека — это неизбежность усилий, направленных на познание, науку, поскольку он во что бы то ни стало стремится решить загадку собственного бытия, для чего и нужно ответить на вопрос о сущности вещей, среди которых он обречен быть. Да, человек принужден познавать, так или иначе напрягать разум — в этом, несомненно, и состоит его удел. И наоборот, называть человека разумным, рациональным животным, животным знающим, или *homo sapiens*, рискованно. В самом деле, давайте спросим себя: «Неужели человек, даже гениальный, выдающийся, действительно разумен (во всей значимости этого слова)? Неужели его понимание абсолютно? Неужели он действительно обладает целостным и непоколебимым знанием?» Положительный ответ, конечно, проблематичен и вызывает сомнения. А вот сама человеческая потребность в познании не подлежит ни малейшему сомнению.

Нельзя судить о человеке по его способностям, поскольку не доказано, что они действительно дадут результаты, на которые претендуют. Словом, способности нельзя считать заранее адекватными той грандиозной задаче, которой так или иначе занят человек. Скажем иначе: человек отдает себя познанию не просто *потому*, что обладает познавательными способностями, умом и т. д., а, наоборот, не имея иного выхода, кроме попытки постичь мир, он мобилизует все имеющиеся в его распоряжении средства,

==244

даже если последние не слишком ему подходят. И если бы ум человеческий в самом деле был тем, что обещает это слово, а именно познавательной способностью, то человек постиг бы все разом, не испытывая впредь ни малейших затруднений и не ставя перед собой серьезных и трудных задач. Итак, в какой мере человеческий ум и в самом деле ум, — неизвестно; напротив, задача, неотступно преследующая человека, сформулирована ясно и недвусмысленно. И она неотложна, более того — определяет самого человека.

Как мы уже говорили, эта задача называется «жизнью». «Жить» всегда означает пребывать в определенных обстоятельствах, быть ввергнутым — в силу внезапной и непонятной причины — в мир, в окружающее «здесь и теперь».

И чтобы жить в обстоятельствах, человек вынужден заниматься каким-нибудь делом, однако важно то, что дело это не навязано его обстоятельствами, как, например, оно навязано граммофону — проигрывать, что записано на пластинках, или звезде — придерживаться своей орбиты.

Каждый из нас в каждый миг должен решать, что он будет делать и кем он станет в ближайшем будущем. И выбор этот — без права передачи: никому не суждено выбрать мне жизнь за меня. Даже если я перепоручаю себя кому-то, решение все равно принимаю я сам, когда решаю, чтобы другой мною руководил. Тем самым я не передаю само решение, а лишь меняю его механику:

вместо того чтобы задать себе норму поведения с помощью своего умственного аппарата, я использую умственный аппарат другого.

Но если, выйдя из аудитории, вы пойдете именно в таком-то, а не в каком-то другом направлении, то сделаете это исключительно потому, что считаете: сейчас нужно идти туда-то; в свою очередь последнее решение — в упомянутое время вам надлежит быть там-то — вы приняли, исходя из последующей причины, и так далее. Человек и шагу не ступит, не предвосхитив — более или менее ясно — всего своего будущего, то есть кем он станет и кем решил быть в жизни. Человек всегда вынужден что-то делать в обстоятельствах. И чтобы определить, что делать, ему неизбежно нужно поставить проблему личного бытия. Не надо быть особо проницательным, чтобы при встрече с ближним заметить, как им управляет тот «подлинный» человек, которым он решил стать и который для него самого

==245

остаётся загадкой. Выясняя вопрос для себя, кем он будет, чем заполнит жизнь, человек неизбежно поднимает и общий вопрос — кем может и должен быть человек. Все это в свою очередь вынуждает представить и сами обстоятельства, мир, окружение. То, что нас окружает, не говорит само по себе, что оно такое. Мы призваны открыть это сами. Уяснение природы вещей, собственного бытия и бытия в целом — и есть интеллектуальная забота, которая, следовательно, не является бесполезным, надуманным довеском к жизни, но так или иначе составляет саму жизнь. Итак, речь не о том, что человек сначала живет, а уже потом, при случае, из любопытства, берет на себя труд выработать какое-то представление о вещах. Нет, жизнь сама по себе диктует необходимость истолкований. Мы неотвратно, в любое мгновение обнаруживаем в себе некие устоявшиеся представления о нашем мире и обстоятельствах. Подобная система устоявшихся мнений превращает наши хаотические обстоятельства в единство мира.

Итак, ясно: наша жизнь слагается из двух неотделимых друг от друга измерений, которые я и хочу раскрыть с предельной полнотой. Первое — это существование «Я», «Я» каждого в данных обстоятельствах, с которыми ему абсолютно однозначно суждено считаться. Но первое влечет за собой и второе: обязанность человека постичь обстоятельства жизни. В первом измерении жизнь — подлинная проблема, во втором — усилие, попытка ее решить. Размышляя об обстоятельствах, мы конструируем идею, план архитектуры, проблемы, хаоса, обстоятельств. И эту тему, в которую человек превращает окружающее посредством истолкований, мы называем миром, или универсумом. Итак, последний вовсе не предзадан, а сформирован нашими представлениями.

Мы не сумеем даже отчасти понять жизнь, забыв, что мир, или универсум, — это и есть интеллектуальное решение, которым человек отвечает на данные, неминуемые и неизбежные проблемы, воздвигнутые перед ним обстоятельствами. И здесь необходимо отметить, что, во-первых сами решения зависят от характера проблем, а во-вторых решение тем подлиннее, чем подлинней сама проблема. Иначе говоря, мы должны быть ею по-настоящему озабочены. Если проблема почему-либо перестает восприниматься именно как таковая, то и решение ее, сколь бы удачным оно ни было, теряет смысл и перестает играть свою роль.

==246

Это крайне важно подчеркнуть ввиду отчетливо проступающей двойственности человеческой жизни: с одной стороны, человек постоянно углублен в задачу своих обстоятельств; с другой — он всегда вынужден реагировать на эту задачу ее решением. Даже неисправимый скептик живет с какими-то устоявшимися представлениями, и живет в мире, в том или ином истолковании. Мир скептика — «сомнительное»: он живет в пучине сомнений, но этот мир в такой же степени мир (хотя и весьма скудный), что и мир догматика. Вот почему, когда говорят о человеке без убеждений, это метафора. Без устоявшихся представлений вообще нет жизни, ведь и скептик все-таки уверен, что все сомнительно.

Когда я сказал, что жизнь, жизнь каждого, — это не что иное, как истолкование самой себя, формирование представления о самом себе и о других вещах, кто-то из вас наверняка про себя возразил, что лично он ни о чем подобном и думать никогда не думал. И он прав, если понимать мои слова только в том смысле, будто каждый собственным и неповторимым способом творит картину мира. К несчастью, а может быть, и к счастью, это не так. Ведь мы живем не только среди вещей, но и среди людей, и не только на Земле, но и в обществе. И общество, где мы живем, уже имеет свое истолкование жизни, некую совокупность идей о мире, набор обязательных для каждого представлений. Тем самым так называемое мышление эпохи составляет неотъемлемую часть обстоятельств, оно окружает, правит нами и в нас живет. Один из главных факторов, определяющих судьбу, — это система представлений, с которыми мы сталкиваемся в жизни. Мы не отдаем себе отчета в том, что помещены в некую структуру с готовыми решениями задач, из которых и состоит жизнь. И стоит только замаячить перед нами одной из них, как мы тут же прибегаем к этой общей сокровищнице, ищем ответ у наших ближних или же в их книгах на волнующие вопросы: «Что такое мир?», «Что такое человек?», «Что такое смерть?», «Что за нею?». А зачастую мы пытаемся выяснить: «Что такое пространство, свет, живой организм?» Однако подобные вопросы, по сути, излишни; ибо уже с момента рождения мы воспринимаем, впитываем (и в семье, и в школе, и в ходе чтения и общения) некие коллективные представления. Как правило, они проникают в нас прежде, чем мы ощущаем влияние самих проблем, ко-

^;

==247

торые они решают или призваны решать. И когда поставленный жизнью вопрос вызывает подлинную тревогу и мы действительно хотим разрешить его, определить свою позицию, то вынуждены бороться с ним, преодолевая гнет уже усвоенного. Даже язык, с помощью которого мы так или иначе оформляем мысли, — это уже чужое мышление, своего рода коллективная философия, элементарное истолкование жизни, с небывалой силой гнетущей нас.

Мы убедились: идея о мире служит планом, которым человек обзаводится, чтобы определиться и воплотить свою жизнь, короче, чтобы ориентироваться в хаосе обстоятельств. Но эта идея, оказывается, дана человеку социальным окружением, это господствующая идея времени. Именно с ней нам и суждено жить, либо приняв ее, либо так или иначе оспаривая.

Человек размышляет, приобретает знания, а также изготавливает орудия, предметы, иначе говоря, живет в материальном мире, вооружаясь определенной техникой. Обстоятельства различаются в зависимости от уровня техники, наработанной к моменту рождения человека. Ныне человек не так

страдает от материальных трудностей, как в эпоху палеолита. Поэтому он уделяет время другим вопросам. Иначе говоря, жизнь имеет одну и ту же фундаментальную структуру во все времена, но перспектива проблем меняется. Жизнь — это забота, но в каждую эпоху что-то одно беспокоит больше, чем другое. Сегодня нам уже не угрожает оспа, как в 1850 году. И наоборот, нас гораздо больше тревожит парламентский режим, который тогда особого беспокойства не причинял.

Едва коснувшись интересующей темы, мы сразу открыли две очевидные истины. 1. Любая человеческая жизнь исходит из определенных устоявшихся представлений о мире и месте человека, их развивает. 2. Любая жизнь протекает в определенных обстоятельствах, которые обеспечены той или иной техникой — мерой господства над материальным окружением.

Вот два основных фактора, которые в числе прочего оказывают влияние друг на друга, — идеология и техника.

Всестороннее исследование вопроса привело бы нас к раскрытию и всех остальных измерений жизни. Но на сей раз мы ограничимся двумя, поскольку они помогают понять, что человеческая жизнь обладает определенной

==248

структурой или что человек вынужден считаться с определенным миром, общий рисунок которого вполне можно набросать. И мир этот, являя нам одни проблемы относительно разрешенными, другие, напротив, острыми и наиболее болезненными, вносит отчетливость и конкретность в борьбу человека за собственную судьбу.

История пытается выяснить, что представляли собой разные человеческие жизни, но эти слова обычно неправильно понимались, как будто речь шла об исследовании характера людей. Однако жизнь — не просто человек, то есть не просто живущий; жизнь — это всегда драма, под ударами которой человек приговорен плыть из последних сил, терпя кораблекрушение в мире. История — это не психология, а прежде всего воссоздание структуры драмы, которая разыгрывается между человеком и миром. Живя в мире, встречаясь с ним, люди с различной психологией сталкиваются тем не менее с некоторым общим и неизбежным для них набором проблем, придающим существованию одну и ту же изначальную структуру. Психологические, субъективные различия играют подчиненную роль, внося лишь минимальные отклонения в определяющую схему единой для всех драмы.

Приведу пример. Представьте двух людей с совершенно противоположными характерами: одного веселого, а другого печального; при этом оба они живут в мире, где существуют Бог и элементарная техника материальной жизни. (В целом эпохи существования Бога отмечены крайне низким уровнем техники и наоборот.) На первый взгляд можно придать большое значение различию в характерах; но, сравнив нашего весельчака с другим таким же, который, скажем, живет в мире, где нет Бога, а есть высочайшая техническая цивилизация, мы обнаружим: несмотря на тождество характеров, жизни последней пары различаются гораздо больше, чем первой, которая при всей несхожести характеров живет все-таки в одном мире.

Истории пора избавиться от психологизма и субъективизма, в которых погрязли сегодня даже самые тонкие исследователи, и признать подлинным назначением реконструкцию объективных условий, в которых находились люди. А потому коренной вопрос истории не в том, как изменялся человек, а в том, как изменялась объективная структура жизни.

ный клубок проблем, опасностей, удобств, трудностей, возможностей, которые составляют не его самого, а, наоборот, окружение, где он находится, с которым должен постоянно считаться и в борьбе с которым как раз и заключается его жизнь. Родись любой из нас сто лет назад с тем самым характером и с теми же данными, драма нашей жизни была бы иной.

Итак, коренной вопрос истории в уточненном виде звучит так: какие изменения претерпевает жизненная структура? Как, когда и почему изменяется жизнь?

[К оглавлению](#)

==250

[00.htm - glava34](#)

Лекция третья

Идея поколения

Любую вещь можно понимать двояко: или поверхностно, или глубоко. Когда я говорю, что задача истории — представить жизнь человека в прошлом, то уверен, что для слушателя, внимающего моим словам и повторяющего их про себя, они остаются бессодержательными: он не чувствует в них самой реальности человеческой жизни, иначе говоря, не вникает в суть понятия, а всего лишь пользуется словами, как бессмысленной этикеткой на склянке, гласящей: «Человеческая жизнь»... Такой слушатель как бы говорит: «Конечно, когда я сейчас размышляю при помощи этих слов или читаю, слушаю и произношу их, передо мной на самом деле нет реальности, которую они обозначают, но все-таки я верю в то, что, пожелай я добраться до сути и увидеть стоящую за словами реальность, затруднений не будет. Я пользуюсь словами в кредит, по доверенности, как банковским чеком, но убежден, что при необходимости сумею обменять его в окошке кассы на полновесную звонкую монету. Пока же передо мной на самом деле не мысль, а лишь ее оболочка, абрис, поверхность».

Подобные мысли в кредит, или пустомыслие, когда, думая о предмете, не продумываешь его до конца, как раз и есть самый расхожий способ мыслить. Польза слова, материальной опоры мыслей, оборачивается вредом: слово теперь стремится заместить мысль; и если в один прекрасный день нам вдруг захочется воспользоваться запасом привычных мыслей, то мы с прискорбием обнаружим, что мыслей-то у нас нет, а есть лишь обозначающие их слова

да связанные с ними смутные образы; иначе говоря, на руках у нас окажутся одни щеки, а не указанная на них сумма. Итак, наш банк обанкротился из-за махинаций, поскольку мы рассчитывали только на свои мысли; а так как последние оказались бессодержательны и пусты, каждый попытался пережить свою жизнь и в результате разорил самого себя.

На предыдущих лекциях я стремился наполнить реальностью всего лишь два, быть может, самые главные слова из нашего словаря: «человеческая жизнь». И поскольку обозначаемая этими словами реальность — наша, а не просто чья-то, то она вбирает в себя и все остальные. Это реальность реальностей. И все, что так или иначе стремится стать реальным, в любом случае должно состояться в моей жизни.

Но жизнь человека — реальность не для внешнего наблюдателя. Другими словами, жизнь каждого не сводится к тому, что я сумел разглядеть в ней, наблюдая ее со стороны, со своей точки зрения. Напротив, то, что вижу я, вовсе не ваша жизнь, а часть моей собственной. Сейчас мне представился случай обрести в вашем лице слушателей, и я вижу вас перед собой в разных проекциях; вы — мои студентки и студенты и в то же время взрослые самостоятельные люди, дамы и господа. И потому, обращаясь к вам, я должен прежде всего отыскать слова, понятные всем; иначе говоря, я вынужден с вами считаться, иметь дело, следовательно, и сейчас, в данную минуту вы — часть моей судьбы, моих обстоятельств. Но я четко сознаю, что жизнь любого из вас — это вовсе не то, чем она кажется мне, не внешняя ее обращенная ко мне сторона; нет, ваша жизнь — это то, что каждый проживает в себе, про себя и ради себя. И я сейчас — только звено в цепи ваших обстоятельств, составная часть вашей судьбы. Жизнь каждого из вас заключается на данный момент в необходимости меня слушать. Пусть кто-то пришел сюда не за этим, а по какой-нибудь иной причине, из тех, что я мог бы, но не хочу называть. Как бы там ни было, ваша жизнь состоит сейчас в том, чтобы как-то считаться с моими словами. И даже тот, кто, сидя здесь, не слушает меня, вынужден болезненно напрягаться, стараясь изо всех сил отвлечься от моего голоса и сосредоточиться на чем-то еще. Сколько раз доводилось нам поступать именно так, ища защиты от двух новых врагов человечества — радио и граммофона!

==252

Итак, реальность жизни не в том, чем она кажется наблюдателю извне. Наоборот, она открыта лишь тому, кто видит ее изнутри, открыта всякому, кто переживает ее, пока сам ею живет. И задача познать другую, не нашу жизнь обязывает смотреть на нее не с нашей, внешней точки зрения, а со стороны самой этой жизни или того, кто ею

живет.

Вот почему я говорил, что жизнь — драма в буквальном смысле. Реальность жизни иная, чем, например, у этого стола, чья суть в том, чтобы наличествовать. Нет, человек должен в каждое мгновение созидать свою жизнь сам, в напряженном чередовании радостей и неудач, никогда не уверенный в себе до конца. Разве слово «драма» не самое точное выражение? Ведь драма — не какая-то наличествующая вещь, это вообще не вещь в строгом смысле слова, ибо ее бытие не статично. Драма происходит, случается и всегда с кем-то; это то, что происходит с человеком, если оно происходит. Но, даже постулировав то, что стало теперь, по-видимому, вполне очевидным, что человеческая жизнь — это всегда драма, мы, как правило, приблизительно

истолковываем данную формулу, понимая ее в том смысле, что в жизни бывают драмы или что жизнь подвержена различным превратностям: у нас могут заболеть зубы, или мы вдруг выиграем в лотерею, или нам нечего есть, или мы внезапно влюбились, или испытываем неумную потребность стать министром, или *veils noils* студентами университета и т. д. и т. п. Все перечисленное означает всего лишь, что в жизни нередки драмы, большие или малые, грустные или веселые, но это вовсе не значит, что жизнь, по сути и по преимуществу, не что иное, как драма. В данном случае речь именно об этом. Ведь все происходящее происходит потому, что со всеми нами случилось одно: жизнь. Не живи мы, и ничего бы не происходило; напротив, поскольку мы живем, и только поэтому, с нами случается все остальное. И это неповторимое и главное «происшествие», эта причина всего остального — жизнь — отвечает одному, в высшей степени оригинальному условию: мы всегда можем ее оборвать. Человек в любой момент может прекратить существование. Конечно, грустно говорить здесь о том, что человек волен уйти из жизни. Но как это ни грустно, а сказать об этом необходимо. Ведь в этой возможности, и только в ней, состоит суть всей нашей жизни, она не дается нам; нет, это мы сами ее находим, точнее, обнаруживаем себя в ней,

==253

встречаясь с самими собой. И все же, пребывая в жизни, мы вполне бы могли от нее отказаться. И если не делаем этого, то лишь потому, что хотим жить. Что же получается? Если все, что с нами произошло, как мы убедились, произошло потому, что нам довелось, то есть случилось, жить, и так как, желая жить, мы не отвергаем этот главный случай, то, очевидно, и все остальное, происходящее — даже самое невыносимое и неблагоприятное для нас — отвечает нашему желанию, — желанию жить. Человек — это неукротимая воля к бытию — абсолютное стремление быть, поддерживать существование, — но стремление быть собой, то есть осуществить собственное, неповторимое «Я».

Но этот вопрос имеет две особенности: тот, кто определен своим стремлением быть, кто состоит из этого стремления, уже, очевидно, существует, а иначе он не мог бы к чему-либо стремиться. Это первое. Однако что собой представляет это существование? Мы уже сказали: стремление быть. Прекрасно! Но ведь стремиться к бытию может лишь тот, кому оно не гарантировано, кто постоянно сомневается, будет ли он существовать в следующий момент или нет, станет ли он таким или этаким, существуя именно так или же как-то иначе. Следовательно, наша жизнь — это стремление быть как раз потому, что в основе своей она воплощает предельную незащищенность и неуверенность. Вот почему мы всегда что-то делаем с целью хоть как-то упрочить для себя жизнь, и прежде всего истолковываем обстоятельства, в которых приходится жить, а также самих себя — какими мы стремимся быть в них, то есть очерчиваем горизонт, внутри которого нам суждено жить.

Такое понимание — часть «наших убеждений», всего, в чем мы глубоко уверены и за что сознательно держимся. Совокупность этих предельных убеждений, которую нам удастся создать, обдумывая наши обстоятельства, — это своего рода плот среди бурного и загадочного моря обстоятельств. И это — мир, жизненный горизонт. Отсюда вывод: чтобы жить, человек — так или иначе — должен мыслить, вырабатывать убеждения. Другими словами, жить — значит реагировать на нашу абсолютную незащищенность, создавая надежность какого-то мира, то есть веря, что мир таков, каков он есть, чтобы сообразовать с ним нашу жизнь, чтобы жить. Это второе.

На одной из лекций мы с вами отвергли определение человека как *homo sapiens*, сочтя его рискованным и опти-

мистическим. Что может знать человек? Человечество сегодня не может не внушать тревоги с этой точки зрения. Ибо если мы и можем что-то утверждать достоверно, так это об абсолютном незнании человека, что ему делать, и особенно цивилизованного человека Старого и Нового Света.

Пожалуй, нам ближе сейчас другое, старое определение, согласно которому человек — это *homo faber*, существо производящее или, как говорил Франклин, животное, изготавливающее орудия, *animal instrumentificum*. Однако понимать эти слова надо в том строгом смысле, о котором их авторы и не помышляли. Они утверждают, что человек способен производить орудия, инструменты, полезные, облегчающие жизнь предметы. Не спору, способен... Но разве реальность определяется тем, на что мы способны и без чего тем не менее могли бы обойтись? Сегодня никто из нас не изготавливает орудий в привычном понимании слова, и, однако, все мы — люди. Повторяю, мы вправе придать старому определению куда более строгий смысл: человек всегда, в любую минуту, живет в соответствии с тем, каким для него предстает мир. Вот вы, например, пришли сюда и слушаете меня, поскольку, согласно вашим представлениям о мире, приход сюда в это время — поступок осмысленный. И в своем действии, в том, что вы пришли на лекцию, сидите здесь и вслушиваетесь в мои слова, вы воплотили собственное представление о мире, то есть создали этот мир самостоятельно, придали ему определенную значимость. Другие ваши действия в другом месте обозначали бы то же самое: вы всегда будете поступать, полагаясь на существование мира, Вселенной, в которую верите и которую осмысливаете. Только в данном конкретном случае все это еще ясней и однозначней: ведь многие из вас пришли сюда в надежде услышать что-то новое о мире и в надежде вместе со мною этот мир — хотя бы в каком-то его измерении, сфере или области — обновить.

С той или иной степенью активности, своеобразием и энергией человек создает мир, постоянно творит его, и, как мы уже убедились, такой мир, или Вселенная, не более чем схема, истолкование, разработанные человеком с целью утвердиться в жизни. Итак, будем считать, что мир — это прежде всего орудие, изготовленное человеком, а процесс изготовления и есть сама человеческая жизнь, бытие. Человек рожден создавать миры.

Вот почему, друзья мои, существует история — посто-

янное изменение в жизни людей. Возьмите любую дату в прошлом, и вы всегда обнаружите там человека в собственном мире, словно в доме, построенном им для укрытия. Такой мир оберегает субъекта при встрече с проблемами, которые неизбежно ставят перед ним обстоятельства, принося в жизнь немало опасного — неразрешимого и неминуемого. И жизнь человека, его жизненная драма будет развиваться по-иному в зависимости от перспективы, абриса проблем, баланса очевидностей и сомнений, которые составляют его мир.

Сейчас, например, мы уверены, что Земля не может столкнуться с какой-то звездой и при этом погибнуть. Но откуда такая уверенность? Просто мы убеждены, что мир достаточно разумен и развивается по законам астрономии, которая уверяет, что в рамках нашей жизни вероятность

подобного столкновения практически равна нулю. Больше того, астрономы, люди необычайно милые, в точности подсчитали, сколько лет отделяет нас от момента, когда одна из звезд все-таки столкнется с Землей и уничтожит ее. Искомое число равняется одному биллиону двумстам трем годам. Так что у нас с вами еще есть время.

Теперь представим, что природные явления внезапно вошли в противоречие с законами физики. Другими словами, что мы перестали верить в науку — единственное, кстати, во что еще верит современный европеец. В таком случае мы неизбежно столкнемся с миром иррациональным, непроницаемым для просвещенного разума, а ведь только он гарантировал известное господство над материальными обстоятельствами. *Ipsa facto* наша жизнь, вся ее драма в корне изменится, полностью преобразится, и мы очнемся уже в ином мире. Дом, где мы только-только расположились, рухнул бы, и не осталось бы ни малейшей опоры, на которую можно было бы опереться: на человечество вновь обрушилось бы вселенское бедствие, от века грозившее и на протяжении тысячелетий державшее его в жестоком плену, — космический ужас, страх перед божественным Паном, великая паника.

Должен сказать, картина эта не так далека от реальности. Сегодня цивилизованное человечество содрогается от ужаса, о котором лет тридцать назад оно и не подозревало. Ведь лет тридцать назад люди верили, что живут в мире беспредельного и непрерывного экономического прогресса. За последние годы все вокруг изменилось: вступающая в жизнь молодежь вдруг оказалась в мире эко-

==256

номического кризиса, поколебавшего всякую уверенность в благополучии, и кто знает, какие неожиданные и немислимые перемены не сегодня-завтра подстерегают человечество.

Подведем итоги. В основе любого исторического построения лежат два принципа.

1. Человек постоянно творит мир, создает горизонт жизни.
2. Всякое изменение мира, горизонта, преобразует и структуру жизненной драмы. Тело и душа человека, тот психофизиологический субъект, который живет, могут и не меняться. А жизнь меняется, поскольку меняется мир. Ибо человек — это не душа и тело, а его жизнь, очерк его жизненной задачи.

Итак, более точный смысл понятия истории — изучение форм и структур, обретаемых человеческой жизнью с момента ее зарождения.

Вы можете возразить мне, что жизнь непрерывно меняет структуру. Если мы говорим, что человек постоянно творит мир, то, следовательно, он тоже постоянно меняется, а значит, и сама жизненная структура должна так же неуклонно претерпевать изменения. Строго говоря, это так. Готовясь к нынешней лекции, я вынужден был самым тщательным образом продумать, как я понимаю исторический мир. Последний составляет лишь часть моего мира и тоже изменился к этому моменту в некоторых своих деталях. Я даже надеюсь, что моя лекция немного изменит мир, где вы жили, еще не переступив порог этого здания. И все-таки общая архитектура Вселенной, где и вы, и я обитали вчера, осталась без перемен. Каждый день вещество, из которого сделаны стены нашего дома, меняется, хотя бы отчасти, и тем не менее мы с полным правом утверждаем, если только никуда не переехали, что живем на прежнем месте. Впрочем, не следует преувеличивать

точность этих оценок, иначе не избежать ошибки. Если перемены, происходящие с миром, в который я верю, не коснулись его основных конструктивных элементов и общий чертеж сохранен, человеку кажется, что изменился не сам мир, а лишь кое-что в этом мире.

Приведу, однако, одно, в высшей степени очевидное, соображение, которое прояснит, какого рода перемены следует считать подлинным изменением горизонта, или мира. История не занимается жизнью отдельного человека, и, даже задумывая конкретную биографию, историк сталкивает-

==257

9 1151

ся с тем, что жизнь его героя переплетена с жизнями других, а те в свою очередь — еще с чьими-то жизнями; иначе говоря, каждая жизнь ввергнута в определенные обстоятельства коллективной жизни. И этой коллективной, анонимной жизни, с которой встречается каждый из нас, тоже соответствует свой мир, свой набор убеждений, с которыми так или иначе приходится считаться и индивиду. Более того, у этого мира коллективных верований — обыкновенно называемого «идеями эпохи», «духом времени» — есть одна особенность, которой начисто лишен мир индивидуальных верований: он значим сам по себе, помимо и даже вопреки нам. Мое убеждение, каким бы твердым оно ни было, значимо только для меня. Но идеями времени, носящимися в воздухе, убеждениями живет некий анонимный субъект, которого никто из нас не представляет в своей конкретности. Этот субъект — общество. Подобные идеи сохраняют значимость, даже если я их не приемлю. Их категорическую требовательность я чувствую, сколько бы ни отрицал ее. Они налицо, они стоят передо мной с неотвратимостью, скажем, стены, которую я должен — волей-неволей — учитывать, поскольку мне не пройти сквозь нее, а нужно безропотно искать дверь или же посвятить жизнь ее прошибанию. Как бы там ни было, дух времени, значимый мир сильнее всего воздействует на жизнь каждого не просто потому, что он налицо, что я пребываю в нем и в нем же вынужден двигаться и существовать, но потому, что на самом деле большая часть моего мира, моих верований коренится в коллективном их наборе, совпадает с коллективными верованиями. Дух времени, идеи эпохи, по существу и в подавляющем большинстве, живут во мне, стали моими. Человек с малых лет впитывает убеждения своего времени, иначе говоря, включен в общеобязательный мир.

Все эти немудреные соображения в конечном итоге проливают свет и на перемены собственно исторические, отчетливо указывая, какого рода трансформации действительно меняют мир, а значит, и структуру жизненной драмы.

Человек, как правило, вплоть до двадцати пяти -лет только учится, усваивает знания, которые передает ему социальное окружение — учителя, книги, разговоры. Именно в эти годы человек узнает, что такое мир, сталкивается с предуготованным ему миром. Последний — всего лишь система обязательных на данный момент убеждений. Она формировалась в далеком прошлом, а некоторые ее

==258

простейшие компоненты унаследованы даже от первобытного строя. И именно части этого мира, важнейшие его составляющие каждый раз по-новому истолковываются людьми, олицетворяющими зрелость эпохи, ими переосмысливаются и корректируются на научных кафедрах и страницах газет, в ходе правительственных дебатов, в литературе и искусстве. В силу того, что человек постоянно реконструирует мир, взрослые люди внесли в предначертанный ими горизонт те или иные перемены. Юноша сталкивается с таким миром в свои двадцать пять лет и устремляется жить в нем на свой страх и риск, то есть опять-таки стремится его создавать. Но так как ему приходится ломать голову над уже готовым миром старших по возрасту, его тема, проблемы, сомнения отличаются от аналогичных проблем, пережитых в свое время этими, теперь уже взрослыми людьми, которые в дни юности тоже задумывались о мире своих старших современников, теперь уже стариков, и т. д. и т. д.

Если бы речь шла об одном или о немногих молодых людях, ищущих место в мире взрослых, то перемены, которые подытоживали бы их размышления, оказались бы очень скромными (может быть, и значимыми в каком-то смысле, но не универсальными). И говорить, что их деятельность привела к изменению мира, было бы неверно.

Но в том-то и дело, что речь идет не о нескольких молодых людях, — речь идет обо всех в этом возрасте, о молодежи в целом, которая в определенные временные периоды превышала по численности взрослых. Каждый молодой человек способен воздействовать лишь на какую-то одну точку жизненного горизонта, но вместе они повлияют уже на весь горизонт, весь мир: одни — на искусство, другие — на религию, на ту или иную науку, промышленность, политику. Перемены в каждой точке горизонта *могут быть незначительными*, и все-таки они изменяют общий строй мира, и, когда спустя несколько лет в жизнь пробьется следующая поросль юных, мир *как целое* будет уже иным.

Простейший факт человеческой жизни состоит в том, что одни умирают, а другие идут им на смену, иначе говоря, живущие следуют друг за другом. Любая человеческая жизнь, по сути, лежит между жизнями предков и потомков, как бы переходя от одних к другим. Для меня в этом простейшем факте заключается неизбежная необходимость перемен в структуре мира. Некий автоматический меха-

низм непреложно ведет нас к тому, что за определенное время рисунок жизненной драмы меняется, словно в театре одноактных пьес, где ежечасно ставят новую драму или комедию. Это не значит, что на сцене все время появляются новые актеры: тем же исполнителям приходится разыгрывать другие сюжеты. Нынешний юноша — его душа и тело—может и не отличаться от вчерашнего, но его жизнь сегодня неизбежно иная, чем она была вчера.

Итак, мы нащупали причину и ритм исторических перемен: они — в том неотрывном от любой человеческой жизни факте, что последняя всегда протекает в известном возрасте. Жизнь — это время, как показал Дильтей, а ныне подтвердил Хайдеггер. И время не космическое и, следовательно, не бесконечное. Нет, оно ограниченное, конечное, а потому подлинное и неотвратимое. Человек в любой момент жизни находится в определенной возрастной фазе. Возраст — это постоянное пребывание человека в отрезке отпущенного ему недолгого времени; он всегда либо в начале своего жизненного пути, либо движется к его середине, либо миновал полдороги, либо подходит к концу. Короче, он — ребенок, юноша, взрослый или старик. Стало быть, любая историческая современность, любой «нынешний день», по сути, включает в себя три

временных пласта; другими словами — настоящее всегда обогащено тремя главными измерениями жизни, которые соседствуют в нем, как в доме: и неразрывные, и, в силу исконных различий, непримиримо враждебные друг другу. Одним ныне двадцать лет, другим — сорок, третьим — шестьдесят. И факт, что три этих разных образа жизни обречены быть одним и тем же «сегодня», с избытком выражает драматизм, конфликт и борьбу, характеризующие само содержание истории и любого современного существования. Отсюда — подспудная проблематичность всякой на первый взгляд однозначной исторической даты. 1933 год кажется нам единственным в своем роде, но ведь этот год переживают юноша, зрелый муж и глубокий старик, так что дата устанавливается, образуя три разных значения и вместе с тем объединяя их, то есть знаменуя единство трех возрастов в одном историческом времени. Все мы современники, все живем в одном времени и обстановке, в одном мире, но участвуем в их формировании по-разному. Ведь по-настоящему совпадаешь только со сверстником. Современник и сверстник — это разные вещи: в истории их давно следует разграничивать, различая единство возраста и единство време-

[К оглавлению](#)

==260

ни. Три разных жизненных возраста, сошедшихся в одном внешнем, хронологическом времени, сосуществуют. Я бы назвал это глубочайшим анахронизмом истории. Благодаря такой внутренней неустойчивости все кружится, меняется, движется и течет. Будь современники еще и сверстниками, история бы окаменела, застыла в некой окончательности, лишившись возможности сколько-нибудь серьезного обновления.

Итак, общность сосуществующих в одном кругу сверстников составляет поколение. Иначе говоря, понятие поколения изначально объединяет два признака: единство возраста и наличие жизненных контактов. На нашей планете и сегодня проживают группы людей, отрезанные от остального мира. Очевидно, индивиды одного с нами возраста, входящие в подобные группы, все же не принадлежат к нашему поколению, поскольку они абсолютно исключены из нашего мира. А это в свою очередь означает, что каждое поколение, во-первых, занимает свое место в историческом времени, то есть заявляет о себе в мелодии человеческих поколений точно вслед за другим, подобно тому как всякая нота в песне звучит в строгой зависимости от предыдущей; а во-вторых, оно обладает своим местом в пространстве. В любой момент круг человеческого сосуществования достаточно широк. В начале Средневековья территории, известные своими историческими связями со славных времен Римской империи, оказались по разного рода причинам разобщены; каждая погрузилась в себя и замкнулась в себе. Наступила эпоха распада, раздробления сообщества. Почти каждое хозяйство было предоставлено исключительно себе. Отсюда то чудесное разнообразие человеческих укладов, которое положило начало нациям. Напротив, во времена Римской империи единое сообщество простиралось от Индии до Лиссабона, Англии и за рейнских земель. То было время однообразия, и, хотя трудности сообщения делали единство совместной жизни весьма относительным, я бы рискнул, отвлекаясь от частных деталей, сказать, что сверстники от Лондона до Понта составляли тогда одно поколение. ' И не надо путать жизненную судьбу, структуру жизни тех, кто принадлежит к поколению времени единства и всеохватности, и тех, кто входит в поколение эпохи узких связей, разнородности и рассеяния. Есть поколения,

предназначенные разрушить изоляцию, оторванность своего народа, включить его в духовное содружество с другими народами, в гораздо более широкое человеческое единство

==261

и, покончив с обособленной, так сказать, домашней историей, вывести последнюю на бескрайний простор истории всемирной.

Общность даты рождения и жизненного пространства — вот, повторяю, исходные признаки поколения. Оба означают глубинную общность судьбы. «Клавиатура» обстоятельств, на которой сверстникам суждено сыграть Аппassionату собственной жизни, в своей фундаментальной изначальности всегда одна и та же. Такая исходная тождественность судеб порождает вторичные совпадения, образующие единство жизненного стиля сверстников.

Как-то я сравнил поколение с «караваном», в котором человеку отведена роль пленника и вместе с тем тайного добровольца, счастливого собственной участью. Он шествует в атом караване, преданный поэтам-сверстникам, типу женщины, царившему во времена юности, и даже особой походке, принятой тогда среди двадцатипятилетних. Порою мимо проходит иной караван, чуждый ему и непохожий на него внешне, — это другое поколение. Быть может, праздник и перемешает их всех, но в повседневном существовании они, даже сойдясь, четко разделены на две несовпадающие группы. Каким-то странным образом каждый индивид всегда распознает членов своего сообщества, подобно тому как муравьи по запаху различают собратьев. Один из горьких жизненных уроков, который рано или поздно выносит всякий по-настоящему восприимчивый человек, — постижение той тайны, что мы самой датой рождения прикованы к известной возрастной группе, к известному стилю жизни. Поколение — это целостный жизненный образец или, если хотите, некая мода, налагающая неизгладимый отпечаток на индивидов. У некоторых нецивилизованных народов сверстники каждой возрастной группы узнают друг друга по татуировке. Стиль рисунка, нанесенного на кожу во времена отрочества, навечно отпечатался на их бытии¹.

В «нынешнем дне», в каждом «сегодня» сосуществуют взаимосвязи нескольких поколений; и те отношения, которые складываются между ними — в зависимости от разных возрастных признаков, — образуют динамическую систему со своими силами притяжения и отталкивания, совпадения и несогласия, которые составляют на каждый миг реаль-

¹ См. мою статью «К. истории любви» (Obras complétas, t. III).

==262

ность исторической жизни. Используя идею поколений как метод исторического исследования, мы лишь проецируем данную структуру на любое прошлое. В противном случае нам никак не раскрыть подлинной реальности человеческой жизни в каждую эпоху. Метод поколений позволяет увидеть данную жизнь изнутри, в ее непосредственности. История — это реализация возможностей в настоящем. Поэтому история — оживление прошлого, и отнюдь не

метафорическое. Поскольку жизнь всегда протекает в горизонте современности, в настоящем, необходимо переселиться из нынешнего мира в мир предков и увидеть их не со стороны — как тех, чей путь завершен, а как бы в их становлении.

Уточним.

Как уже было сказано, поколение — это общность людей одного возраста.

Но как ни странно, многие исследователи уже не раз пытались *a llmine** отвергнуть метод поколений, выдвигая при этом то остроумное возражение, будто люди рождаются каждый день; стало быть, людьми одного возраста должны, *строго говоря*, считаться лишь те, кто родился в тот же день. Поэтому понятие поколения провозглашается надуманным и произвольным, то есть не отражающим реальности, а, наоборот, искажающим ее. Но ведь историку требуется точность не математическая, а историческая, и подмена одной другой ведет к ошибкам наподобие только что приведенной. А иначе мы договоримся до того, что будем считать сверстниками тех, и только тех, кто родился в один и тот же час, а еще лучше — в одну и ту же минуту.

Между тем понятие возраста соотносится, конечно, не с математической, а с жизненной реальностью. Возраст несводим к какой-либо дате. Общество у первобытных, нецивилизованных народов еще до того, как люди научились считать, было разделено (а кое-где и поныне остается разделенным) на возрастные классы. Этот простейший жизненный факт на самом деле сам собой задает форму социальному целому, вычленяя в нем три или четыре группы людей по длительности пребывания в них человека. Внутри жизненного пути человека возраст — это заданный образ жизни. В рамках жизни он образует как бы некую

С порога (*лат.*).

==263

отдельную жизнь со своим началом и концом. Так, когда начинается и заканчивается молодость, подобно тому как когда-то начинается и заканчивается жизнь. Образ жизни, который свойствен каждому возрасту, исчисленному внешне, в единицах космического, а не собственного жизненного времени — времени, отмеряемого часами, — длится несколько лет. Молодыми бывают не один год; и нельзя считать молодым только двадцатилетнего, но никак не двадцатидвухлетнего. Молодыми мы остаемся какое-то количество лет, как и взрослыми бываем на протяжении определенного космического времени. Итак, возраст — это не дата, а некая «зона

дат», и в одном возрасте (жизненном и историческом) сосуществуют не только те, кто родился в один и тот же год, но и те, чьи даты рождения относятся к одной зоне.

Задумавшись над тем, кого вы считаете своими сверстниками, людьми своего поколения, вы тотчас обнаружите, что не знаете точного возраста (числа лет) своих ближних, но могли бы очертить верхнюю и нижнюю границы их лет и установить таким образом, что имярек — из другой эпохи; он либо еще молод, либо уже старик.

Итак, исходя из одной лишь строго математической хронологии, возраст нам не определить.

Но сколько всего насчитывается человеческих возрастов и каковы они? В былые годы, когда из математики еще не выветрился окончательно дух жизни, — в Древнем мире, в эпоху Средневековья и даже на заре Нового времени — над этим замечательным вопросом ломали голову и мудрецы, и простаки. Существовала целая теория возрастов, и, скажем, Аристотель не поленился посвятить ей несколько блестящих страниц.

Бытовали мнения на все вкусы: человеческая жизнь делилась и на три, и на четыре возраста, но порой ее разбивали и на пять, и на семь, и даже на десять возрастных периодов. Шекспир в комедии «Как вам это понравится?» придерживается деления жизни на семь возрастов: ...Весь мир театр. В нем женщины, мужчины — все актеры. У них свои есть выходы, уходы, И каждый не одну играет роль. **Семь** действий в пьесе той...

Далее дается характеристика каждого из возрастов. Так или иначе, удержалось, однако, только деление на

==264

три и на четыре возраста. Оба стали каноническими в Греции, на Востоке и у древних германцев. Аристотель придерживался более простого варианта: юность, зрелость (или *akmé*) и старость. А басня Эзопа, вобравшая в себя восточные мотивы, и древнегерманская сказка, которую оживил своим пером Якоб Гримм, повествуют о четырех возрастах. «^Захотел Бог, чтобы люди и звери жили одинаковое время, тридцать лет. Но звери сочли, что для них такой срок слишком велик, а человеку, наоборот, этого показалось мало. Вот тогда они и договорились между собой, что осел, собака и обезьяна сложат свои лишние годы вместе и отдадут человеку. И вот с той поры живет человек до семидесяти лет. В первые тридцать лет человек бодр, здоров, весел, с радостью трудится и умеет наслаждаться жизнью. Но затем наступают восемнадцать ослиных лет: в этот промежуток человек сменяет одно бремя другим, добывает хлеб, чтобы кормить других, а награда ему за труд — толчки да пинки. Вот и черед двенадцати лет собачьей жизни пришел: сидит себе человек в углу да ворчит, а укусить-то не может: зубов нет. Миновала и эта пора, и кончается жизнь десятью обезьяньими годами: человек теряет рассудок, лишается последних волос на голове и зачастую становится посмешищем для детей из-за своих чудачеств!»

Эта сказка, чей горький гротескный реализм хранит легко узнаваемый отпечаток Средневековья, в сжатом виде демонстрирует, что понятие возрастов изначально относится к этапам жизненной драмы, и они представляют собой не даты, а образы жизни.

В жизнеописании Ликурга Плутарх приводит три стиха, каждый из которых, по всей видимости, исполнялся одним из трех разных хоров: *Старики*: Когда-то были мы могучи и сильны! *Юноши*: А мы сильны теперь — коль хочешь, испытай! *Мальчики*: Но скоро станем мы еще сильнее вас!

Я подробно остановился на этом вопросе, подкрепив его вышеприведенными цитатами, чтобы вы увидели, сколь глубоко и как давно вошла эта тема в круг жизненных забот человека.

Однако до сих пор понятие возраста рассматривается исключительно в рамках отдельной жизни.

Отсюда некоторая неуверенность при выделении и в характеристике возрастов: мальчики, юноши, старики — у Плутарха;

==265

юноша, зрелый муж, человек преклонных лет, дряхлый старец — в басне Эзопа; юный, взрослый, старый — у Аристотеля.

На следующей лекции мы попытаемся рассмотреть возрасты и продолжительность каждого из них в рамках истории. И решающий голос здесь не за нами, а за самой исторической реальностью.

==266

[00.htm - glava35](#)

Лекция четвертая

Метод поколений в истории

Каждое мгновение жизни человек живет в мире убеждений. Большинство из них являются общими для всех людей одной с ним эпохи; это дух времени. Последний мы называем значимым миром, подчеркивая тем самым не только его реальность, которую придают ему наши убеждения, но и тот простой факт, что он так или иначе навязан нам в качестве главного ингредиента наших обстоятельств. Подобно тому как любой из нас сталкивается с собственным телом, которое досталось нам случайно и мы обречены пребывать в нем и жить с ним, человек сталкивается и с идеями своего времени и вынужден жить с ними и в них, хотя бы даже в парадоксальной форме — наперекор. Этот значимый мир — «дух времени», ориентируясь на который и в связи с которым мы живем, соотнося с ним простейшие действия, — составляет переменный момент человеческой жизни. Если изменяется мир, то изменяется и сюжет жизненной драмы. Серьезные преобразования структуры человеческой жизни в гораздо большей степени зависят от изменения мира, чем от изменения характера и прочих особенностей психологического склада. Поскольку же темой истории является не сама человеческая жизнь (это предмет философии), а ее изменения, модификации, то именно значимый мир — каждый его момент — служит основным историческим фактором. Но этот мир изменяется с каждым новым поколением, поскольку предыдущее оставило в нем какой-то свой след, изменило его в большей или меньшей степени по сравнению с тем, каким оно его застало. Мадрид, который известен нынешним двадцатилетним, даже чисто внешне отличается от того города, где мне пришлось пережить мой расцвет, мое двад-

==267

цатилетие. Еще больше изменилось с тех пор все остальное. Облик мира сегодня иной, а значит, наша жизненная структура тоже иная. Все это побудило меня заявить еще в 1914 году, а затем и повторить в одной из моих книг в 1921 году, что поколение — ключевое понятие истории. Об этом, кстати, никто в Европе в те времена еще не сказал. Всего несколько лет назад искусствовед Пиндер (ссылаясь на мои высказывания, которые он сверх всякой меры расхваливает, не сумев, однако, их правильно истолковать) выпустил книгу *Проблема поколений*, в которой фактически впервые обратил внимание историков на этот вопрос. Все предыдущие размышления на сей счет, за исключением сумбурной и противоречивой книги Оттокара Лоренца, а также процитированного здесь сочинения Дроммеля, которого, несмотря на всю его важность, никто не знает, были крайне поверхностны и лапидарны. Мною же был предложен новый — и по существу, и по форме — метод поколений в историческом исследовании. Однако из-за свойственной от природы нерасторопности, в силу которой я часто просто излагаю свои мысли, не торопясь их публиковать, мне пришлось дожидаться этого курса, с тем чтобы публично огласить мои взгляды. Как я уже сказал, Пиндер, при всем благожелательном ко мне отношении, не понял самой сути моих воззрений. И это не вина его, а беда, поскольку главы, переведенные на немецкий язык, не передавали моих мыслей полностью. Более странным кажется мне тот факт, что Пиндер прошел мимо моего различения современников и сверстников, ключевого в цитируемых им разделах!. В отличие от существующих теорий поколений и даже от традиционного и древнейшего взгляда на них я рассматриваю поколения не как последовательность, а как своего рода полемику одного с другим, в самом серьезном смысле и отнюдь не кокетничая с этим словом, как нынешние молодые люди. Ведь молодежь по наивности считает, что жизнь каждого нового поколения — даже чисто формально — подразумевает схватку с предыдущим, и, придерживаясь этого мнения последние пятнадцать лет, она совершает ошибку гораздо более тяжкую, чем можно себе вообразить. Мало того, ошибку, не

¹ Об «инстинкте сверстничества» я уже рассуждал в эссе «Государство, юность и карнавал», которое затем было опубликовано в моем журнале *El Espectador* под заглавием «Спортивное происхождение гоударства». См.: *Obras completas*, I. III.

==268

только пустившую глубокие корни, но и чреватую катастрофическими последствиями, причем именно для самой молодежи, поскольку пережившие юность уже не ведают катастроф. На мой взгляд, полемика не означает только лишь отрицание. Напротив, исконно свойственная поколениям полемика, понимаемая как историческая норма, и есть своеобразная преемственность, обучение, сотрудничество, развитие достигнутого.

Итак, идею поколений и поныне смешивают с родословной, то есть с биологическим или, пожалуй, даже с зоологическим рядом: дети, отцы, деды. Все истории древних народов, например древнееврейского, основаны на родословных. Обратимся к Евангелию от Матфея: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова. Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (*Матф. 1:1,2*) и т. д. Древний историк, таким образом, помещает Иисуса Христа на известную высоту общечеловеческой судьбы, которая измеряется генеалогическими поколениями. Подобный подход подразумевает острейшее чувство, что человеческая жизнь включена в рамки гораздо более широкого процесса, внутри которого она всего лишь некая стадия. Индивид приписан к своему поколению, причем важно само место во

временном ряду — оно не у-топично и не у-хронично, но, напротив, находится строго между двумя другими поколениями. В нашей личной жизни поступок, который мы совершаем в данный момент, а значит, и то, что мы сами собой представляем в этот момент, занимает необратимый промежуток в конечном времени, которое отведено существованию. Точно так каждое поколение представляет собой некий важный, неизменный и необратимый интервал исторического времени — жизненного пути человечества. Человек глубоко историчен, вот почему я и сказал на первой лекции, что жизнь прямо противоположна утопии и ухронии, — она есть обреченность существования на определенное «здесь» и единственное и неповторимое «теперь». То настоящее человеческой судьбы, настоящее время, в которое мы живем, точнее сказать, которое и есть мы (я имею в виду жизнь каждого из нас), — таково именно потому, что оно отягощено настоящим всех прежних поколений. Если бы все прошлые настоящие времена были иными, если бы иной была структура жизни этих поколений, иным оказалось бы и наше с вами положение. В этом смысле каждое человеческое поколение вмещает в себе все

предыдущие, оно есть как бы экскурс всемирной истории. И в этом смысле следует признать, что прошлое — это настоящее, что мы суть его итог, а то настоящее, в котором мы живем, — производное от прошлого. Последнее в таком случае всегда актуально, поскольку служит недрами, основой современности. Вот почему, в сущности, безразлично, приветствует или освистывает предшественников каждое новое поколение, — скажем, в любом случае оно всегда содержит их в себе. Представим себе поколения не в горизонтальном срезе, а вертикально — скажем, в виде живой пирамиды из акробатов, когда одни стоят на плечах у других. Как правило, те, кто образует ее вершину, с наслаждением испытывают свое превосходство над другими. Вместе с тем им нельзя забывать, что они — пленники тех, кто стоит внизу. Нужно уяснить себе, что прошлое не уходит бесследно, что мы не висим в воздухе, а стоим на чужих плечах, другими словами, находимся во вполне определенном прошлом — на пути, пройденном человечеством до сего времени. Сам этот путь, бесспорно, мог быть иным, но, раз он явился таким, каков есть, он бесповоротен, реален. Таково наше настоящее, где мы, так или иначе, обречены плыть, выбиваясь из последних сил, терпя жизненное крушение.

Даже смешение исторического и генеалогического понятий (дети, отцы, деды) скрыто содержит признание, что поколение все-таки выражает подлинную историческую связь, а значит, действительно служит ключевым методом исторического познания. Поэтому неудивительно, что единственная книга, посвященная чрезвычайно важной проблеме поколений — сочинение Оттокара Лоренца, — еще более ее запутывает, придерживаясь генеалогической теории, которая, как и следовало ожидать, свела на нет могучие усилия автора.

Толкуя поколения как родословные, историки неизбежно подчеркивают в них мотив преемственности. Поэтому Гомер, совпадая в своих намерениях с Библией и, повторяю, со всеми древнейшими историческими памятниками, сравнивает поколения с опадающей осенней листвой, на смену которой весной приходит свежая. Последовательность, смена... Такого рода взгляды получили широкое распространение оттого, что понятие поколения формируется, с точки зрения индивида, в субъективной, семейной перспективе: дети, отцы, деды. Столь же субъективна и сама идея возрастов, на которую опирается подобное представ-

ленис. Так, под молодостью подразумевается определенное состояние духа и тела, которое в корне отлично от состояния духа и тела в старости. Но при таком подходе человек сводится исключительно к телу и душе, а как раз против данного заблуждения направлена вся моя философия. Человек — это прежде всего его жизнь, его жизненный путь во времени, максимально протяженном. Следовательно, возраст, как мы убедились на предыдущей лекции, — всего лишь один из этапов такого пути, а вовсе не состояние человеческих духа и тела. Есть люди, завершающие свой долгий жизненный путь в полном телесном здравии, абсолютно одинаковом для юности, зрелости и старости. Что касается умственных способностей, то эта тенденция имеет еще более очевидный, отчетливый характер. Всем хорошо известно, что умственная зрелость наступает где-то к пятидесяти годам. В нашем случае этот возраст следовало бы считать юностью ума. Однако на самом деле все иначе. Человек, наделенный неувядающей физической юностью, как и любой другой, прошел неизбежные этапы своего существования. Несмотря на молодость тела, он все же перешагнул пору зрелости и даже успел состариться. Аристотель считает, что *akmé*, или телесный расцвет, наступает между тридцатью и тридцатью пятью годами, и с какой-то странной скрупулезностью определяет период интеллектуального расцвета, *akmé* пятьюдесятью одним годом. И здесь, попутно отметим, Аристотель впадает в извечное заблуждение, которое к тому же менее всего прощительно для него. Суть ошибки — в сведении человека к биологическому организму, то есть к той душе и к тому телу, с которыми человек живет.

Установление того факта, что главное в человеке—его жизнь, остальное — второстепенно, другими словами, что человек — это драма и судьба, а не вещь, проливает неожиданный свет на интересующую проблему. Возрасты—тоже состояния, но состояния не организма, а главным образом всей нашей жизни, своего рода отдельные этапы, которые и составляют суть наших жизненных забот. Вспомним: жизнь есть то, что мы вынуждены создать, поскольку мы вынуждены создать собственную жизнь. И каждый возраст — это особый тип жизненного созидания. На первом этапе человек постигает мир, в котором он очутился, — таковы детство и период телесной юности, длящийся до тридцати лет. Именно тогда человек начинает самостоятельно реагировать на окружающий мир, выраба-

тывает новые идеи о проблемах мироздания, то есть о науке и технике, о религии, политике, промышленности, о социальных системах. Он, как и другие люди, распространяет подобные открытия, а также объединяет собственные идеи с идеями своих сверстников, вынужденных сходным образом реагировать на мир, с которым они сталкиваются. И вот в один прекрасный день наши сверстники вдруг обнаруживают, что обновленный мир — результат их усилий — превратился в мир значимый. Такова всеми признанная реальность, то, что повелевает всюду — в науке, религии, искусстве и т. д. С этого момента начинается новый жизненный этап: человек поддерживает созданный им мир, управляет им, распоряжается в нем, защищает его. Защищает постольку, поскольку некоторые молодые люди, уже перешагнувшие тридцатилетний рубеж, тоже начинают реагировать на этот новый, значимый мир.

Мы установили, таким образом, что в нашей жизни существует этап, играющий наиважнейшую роль в истории. И ребенок, и старик практически не принимают в истории участия: первый —

еще, а второй — уже. Однако даже в годы первой молодости человек все-таки не занимается позитивной исторической деятельностью. Его историческая, гражданская роль зачастую пассивна. Он всего лишь совершенствуется в профессии и науках, проходит военную службу. То, в чем ребенок и юноша усматривают для себя жизненную активность, еще не достигает собственно исторического уровня, всецело принадлежа к сфере личного. Это в высшей степени эгоистический жизненный этап. Юноша живет исключительно для себя. Он ничего не создает и не проявляет никаких забот о коллективном. Он лишь играет во все это, развлекаясь, например, изданием журналов. Другими словами, молодой человек порою с таким самозабвением и героизмом играет в заботу о коллективном, что неискушенному в тайнах человеческой жизни подобная деятельность может показаться вполне достоверной. В действительности последняя — только предлог для занятий самим собою, принуждающий к тому и другим. Юноше еще недостает стремления по-настоящему отдалиться делу, посвятить себя ему, то есть целиком и полностью служить чему-то, лежащему за пределами его «Я», — хотя бы даже скромной задаче содержать семью.

Итак, историческую реальность в каждый момент составляют, по сути, жизни людей в возрасте от тридцати до шестидесяти. И здесь я подхожу к центральному пункту.

==272

До сих пор этап от тридцати до шестидесяти лет — то есть период развитой исторической активности человека — понимался всецело как одно поколение, единая и однородная жизненная стадия. Виной тому — неадекватное видение, своего рода оптика, схватывающая в ряде поколений лишь то, что отвечает критерию последовательности, преемственности.

Давайте исправим и эту ошибку.

Представим себе человека в возрасте около тридцати лет, который занимается, скажем, наукой, а точнее, уже постигшего науку в ее устоявшемся виде и утвердившегося в значимом научном мире. Кто же в таком случае поддерживает действительный уровень науки? Бесспорно, люди между сорока пятью и шестидесятью годами. Итак, между нашим молодым человеком и тем, кто представляет общепринятое, устоявшееся знание (знание, уже имеющееся, воспринимаемое всеми и усвоенное им, тридцатилетним), лежит промежуток в пятнадцать лет. От тридцати до сорока пяти лет длится этап, когда человек, как правило, обретает новые мысли; по крайней мере именно в эту пору он закладывает основы собственного оригинального мировоззрения. В дальнейшем имеет место лишь полное развитие идей, выработанных в период от тридцати до сорока пяти лет. То же самое происходит и в политике. От тридцати до сорока пяти лет человек борется за известные гражданские идеалы, за новые законы и социальные институты. И в то же время ведет борьбу с теми, кто стоит у власти, — как правило, с людьми в возрасте от сорока пяти до шестидесяти лет.

Аналогичные процессы мы наблюдаем в искусстве.

Но разве не то же происходит в еще одной — гораздо более важной, чем до сих пор представлялось, — сфере, изучением которой так необходимо дополнить новую историческую науку? Речь идет о той стороне человеческой жизни, которую определяет другой великий изначальный человеческий фактор, определяющий жизнь наряду с возрастом: различие по полу и его динамику, проявляющуюся в любви. Итак, от тридцати до сорока пяти лет длится этап, когда мужчина по-настоящему интересуется женщиной. Как и почему — вот нескромные вопросы, отвечающие на которые мне пришлось бы прочесть целый курс лекций, и рано или поздно его придется

прочсть, причем не где-нибудь, а именно здесь, в университете, поскольку речь идет об одной из самых значительных и серьезных тем человеческой

==273

жизни и ее истории. Как же иначе! Рассуждая об истории и о поколениях, мы как будто бы говорили до сих пор лишь о мужчинах, словно женщин — а ведь их так мало! — и вовсе не существует, словно они вообще не принимают никакого участия в истории, тысячелетиями ожидая, что их час пробьет лишь с завоеванием избирательного права. Действительно, та история, которая писалась до сих пор, в принципе была мужской, подобно известным зрелищам, предназначенным «только для мужчин». Но дело в том, что наиболее действенное, постоянное, непосредственное и радикальное участие женщин в истории находит свое воплощение именно в любви. Замечу мимоходом (и это лишь подтверждает мою мысль о том, что для поколения вовсе не обязательно совпадение в датах рождения), что женщины одного поколения всегда — и отнюдь не случайно — чуть моложе мужчин того же поколения, — факт более важный, чем можно подумать на первый взгляд¹.

Вернемся, однако, к нашей теме.

Мы видим: историческую реальность во всей ее полноте создают люди, находящиеся на двух разных жизненных этапах, каждый из которых длится пятнадцать лет. Во-первых, это люди от тридцати до сорока пяти — возраст начала, творчества и полемики; во-вторых, это люди от сорока пяти до шестидесяти — период господства и правления. Вторые живут в мире, который сами создали, первые еще только начинают создавать свой мир. Трудно представить себе две столь несхожие жизненные задачи, столь разные жизненные структуры. Перед нами два поколения, и — как это ни парадоксально с обыденной точки зрения — суть их в том, что они одновременно целиком и полностью погружены в историческую реальность, а значит, обречены явно или тайно бороться друг с другом. Итак, главное не в том, что одно поколение сменяет другое, а в том, что как современники — пусть и не сверстники — они сосуществуют. И здесь я хочу внести существенную поправку в сказанное раньше: главное в жизни поколений отнюдь не то, что они сменяют друг друга; главное — это их взаимопересечение, перехлест. Любой период времени характеризуется сосуществованием двух поколений, которые действуют одновре-

¹ Тот, кто заинтересуется моим истолкованием особой роли женщин в истории, может найти некоторые соображения на сей счет в написанном мной послесловии к книге Виктории Окампо «От Франчески до Беатриче» или в моих «Этюдах о любви».

==274

менно и со свойственной им активностью, влияя на одни и те же явления, принимая во внимание одни и те же проблемы, и которые, имея разные возрастные показатели, движутся в разных направлениях.

А что же можно сказать о тех, кому за шестьдесят? Неужели они не играют никакой роли в исторической реальности? Играют, но почти незаметную. Достаточно, что тех, кому за шестьдесят, очень мало по сравнению с людьми других возрастов, и в этом смысле само их существование — нечто исключительное. Именно такой характер принимает и их участие в истории — обычно исключительное. Старик — по определению, переживший других, и если он действует, то только как тот, кто выжил. В одних случаях человек преклонных лет продолжает участвовать в истории, поскольку являет редкий пример бодрости духа, еще позволяющей ему порождать новые идеи или действительно защищать старые. В других же — обыденных — случаях к старику прибегают за помощью именно потому, что он уже не живет этой жизнью, а пребывает как бы вне ее, чуждый свойственной ей борьбе и страстям. Этот старик — обломок жизни, которая окончилась пятнадцать лет назад. Вот почему тридцатилетние, сталкиваясь с жизнью, сменившей прежнюю, зачастую обращаются за поддержкой к старикам, ища у них помощи в борьбе с людьми у власти.

«Герусии», сенаты и т. п. изначально являлись органами, вынесенными за пределы реальной жизни, к которым обращались за советом именно потому, что они неактуальны, то есть потому, что они уже перестали быть подлинной с исторической реальностью.

ε Итак, с важной для истории точки зрения человеческая : жизнь делится на пять возрастов, каждый продолжительно^стью по пятнадцать лет: детство, юность, вступление в жизнь, господство в ней и старость. К подлинной истории относятся лишь два зрелых возраста: вступление в жизнь и господство. Я бы сказал, что историческое поколение жи; вет пятнадцать лет становления плюс пятнадцать лет прав!ления.

; Но чтобы понятие поколения стало строго научным, следует определить главное, а именно между какими хронологическими датами располагается одно поколение. Мы знаем, что его срок — пятнадцать лет. Отлично. Но все-таки как конкретно разделить на группы по пятнадцать лет годы исторического времени?

Как всегда, первое, что приходит в голову, — начать

==275

отсчет от личной, частной перспективы каждого человека. Ведь человек всегда стремится считать себя центром мироздания, пупом земли, а ежели он, паче чаяния, к тому же испанец, это справедливо вдвойне.

Итак, некий юный слушатель, пожелав узнать, к какому поколению он принадлежит, и взяв за точку отсчета себя самого, узрит здесь три возможных варианта. Предположим, что нашему молодому человеку исполняется в этом, 1933 году тридцать лет. Но поскольку, как мы сказали, поколение не дата, а «зона дат» — и сегодня мы определили ее продолжительность в пятнадцать лет, — то наш юноша никак не может понять, относится ли его нынешняя дата (тридцатилетие) к прошедшим либо к наступающим пятнадцати годам или же она лежит посреди «зоны дат» его поколения, имея с обеих сторон два временных отрезка протяженностью в семь лет каждый. Иными словами, рассматривая эту проблему в индивидуальной перспективе, человек достоверно не знает, начинается или кончается поколение с его возрастной даты или же последняя достигла центрального временного отрезка поколения.

Таково косвенное подтверждение объективно-исторического, а не частного характера понятия поколения.

Как мы убедились, существенным моментом в данном случае является факт, что любое поколение возникает между двумя другими, каждое из которых в свою очередь граничит еще с одним, и так далее, раз за разом. Другими словами, понятие поколения неизбежно подразумевает весь поколенческий ряд. И вполне очевидно, что определить зону хронологических дат, соответствующую одному поколению, можно только через целостность всего ряда.

Как этого достичь? Предлагаю историкам следующий метод.

Необходимо прежде всего выделить некий длительный исторический промежуток, в течение которого произошло существенное изменение человеческой жизни, не вызывающее сомнений, весьма очевидное и радикальное. Итак, возьмем за исходный некий исторический момент, когда человек живет спокойно, будучи вписан в известную картину мира. Например, 1300 год, эпоху Данте. Всматриваясь в последующее время, мы отчетливо осознаём, что европеец постепенно утрачивает прежнюю уверенность в своем мире. На еще более позднем этапе мы обнаружим, что мир этот рушится и человек уже не знает, чего именно ему следует держаться. Продолжив мысленно наше движе-

==276

ние во времени, мы подойдем к другой дате, когда человек вновь обретет спокойствие. Он снова утвердится в устойчивом мире и безмятежно пребудет в нем несколько веков. Подобный панорамный обзор позволяет воочию увидеть три эпохи: Средние века, характеризующиеся вполне полнокровной жизнью вплоть до 1350 года, Новое время, которое обрело свою полноту к 1630 году, и между ними — эпоха смятения.

Средние века не представляют сейчас интереса для нас, и мы просто берем их за точку отсчета. Эпоха смятения, как явствует из названия, не позволяет вынести скольконибудь достоверной оценки. Новое время, наоборот, со всей отчетливостью обнаруживает постепенное, непрерывное развитие известных принципов жизни, впервые сформулированных в конкретную историческую дату. И эта дата — определяющая во всем ряду дат, составляющих Новое время. Именно тогда выходит на арену поколение, которое впервые вырабатывает и трактует новые идеи во всей ясности и полноте их смысла. Это не поколение предшественников или, напротив, преемников. Я его называю решающим. Великое созревание Нового времени, касающееся философии и фундаментальных наук, о которых идет речь, локализуется абсолютно точно: это период от 1600 до 1650 года. Именно в рамках данного этапа надлежит выделить решающее поколение.

Для этого необходимо подыскать фигуру, которая бы наиболее ярко выражала существенные черты указанного исторического периода. В нашем случае такой фигурой, несомненно, является Декарт. Истории едва ли известен другой обновитель столь решительного и цельного склада. Другими словами, тот, кто сумел осуществить обновление в столь зрелой и взвешенной форме, что ныне у нас есть все основания назвать его безупречным.

Итак, мы имеем эпоним «решающего поколения», и все остальное теперь — дело сугубо математического автоматизма. Запишем дату, когда Декарту исполнилось тридцать лет: 1626 год. Этот год будет датой Декартова поколения — исходной точкой, служащей для того, чтобы зафиксировать справа и слева от нее другие точки отсчета, прибавляя или вычитая группы по

пятнадцать лет. Так, дата ближайшего предшествующего поколения—1611 год, — год поколения Гоббса и Гуго Греция; далее ему предшествует 1596 год, кстати сказать, год поколения Галилея, Кеплера и Бэкона (ничего себе поколеньё!); затем

==277

выпадает год 1581-й — поколение Джордано Бруно, Тихо Браге, а также наших соотечественников — Сервантеса, Суареса и скептика Санчеса; далее отстоит 1566 год — поколение Монтеня, Бодино; еще дальше 1551-й — год поколения без сколько-нибудь заметных исторических фигур. Для поколения наличие великих людей необязательно, хотя об отсутствии таковых нельзя не пожалеть. Сама человеческая жизнь не становится менее реальной от этого, сохраняя своеобразный и неповторимый облик, независимо от своего величия или посредственности.

На каком основании мы сгруппировали людей в каждом из перечисленных поколений, учитывая тот факт, что все они родились в разные годы? Ведь годы 1626-й, 1611-й, 1596-й и т. д. я назвал годами поколений, а не людей. И только в исходном случае мы избрали датой поколения «тридцатилетие» вполне конкретного человека. Итак, очутившись в 1626 году, мы говорим: эта дата образует центр «зоны дат», которая соответствует решающему поколению. Значит, к ней должны были бы принадлежать все, кому исполнилось тридцать семью годами позже или же семью годами раньше этой даты. Например, философ Гоббс родился в 1588 году. В 1618-м ему исполнилось тридцать лет. Его тридцатилетие опережает тридцатилетие Декарта на восемь лет. Следовательно, Гоббс граничит с поколением Декарта: будь эта разница на год меньше, и Гоббс бы принадлежал к Декартову поколению. Но математический автоматизм неожиданно заставляет нас отнести его к предыдущему, другому поколению.

Так чего же мы хотим этим добиться? Чтобы математический автоматизм со свойственной ему глупостью и абстрактностью определял историческую реальность? Ни в коем случае! Этот точный ряд поколений служит своего рода визиром, который мы наводим на исторические факты, чтобы увидеть, могут ли они быть охвачены и упорядочены с помощью такого измерительного прибора. Представьте себе, что мы потерпели неудачу. Например, сравнив Гоббса с Декартом, мы бы вдруг обнаружили, что первый представляет ту же структуру жизни и ту же интеллектуальную установку, что и второй. В таком случае ряд составлен неправильно, и мы должны заново последовательно перебрать его, добываясь, чтобы сцепление дат совпало с действительной исторической связью, то есть чтобы Гоббс вошел в одно поколение с Декартом. На самом деле пример с Гоббсом полностью подтверждает предложенное

==278

нами членение. Математический автоматизм подсказывает, что Гоббс принадлежит к другому поколению и вместе с тем олицетворяет собой ту поколенческую границу, для которой характерно большое сходство с картезианской манерой мыслить. Изучение наследия Гоббса, анализ общей позиции, с которой он трактует проблемы, всецело подтверждает наш прогноз. Гоббс приходит к почти такому же видению вещей, что и Декарт, но это «почти» весьма симптоматично. Дистанция

между ним и Декартом минимальна и всегда, во всех вопросах одна и та же. Дело не в том, что Гоббс совпадает с Декартом в одном пункте и не совпадает в другом. Нет. Чтобы уяснить крайне любопытное соотношение между ними, скажем, что они немного совпадают во всем и во всем немного расходятся. Представим себе, будто два человека любят одним и тем же пейзажем, однако первый стоит на несколько метров выше второго. Итак, речь идет о разнице в высоте положения. Это различие в уровне жизненной позиции я и называю поколением.

С тех пор как существует демократия — возьмем этот пример, — каждое поколение вынуждено рассматривать свои проблемы с разных позиций. Демократический опыт поколения, открывшего демократию, значительно отличается от жизненного опыта следующего поколения, жившего уже при демократии, и т. д. И несмотря на то, что все поколения живут в пределах демократического горизонта, исповедуя одну демократическую веру, их позиция различна.

Отсюда ясно: не нам судить — по непосредственным впечатлениям, — к какому историческому поколению мы принадлежим. Сама история, воссоздавая реальность прошлого вплоть до наших дней, чеканит подлинный ряд поколений. И эта задача не только не завершена, но еще даже не начата. На мой взгляд, именно ей и должна посвятить себя новая историческая наука.

Мы же для понимания нашего времени можем воспользоваться прежде всего общим принципом, согласно которому облик жизни меняется каждые пятнадцать лет. В жизнеописании Агриколы Тацит обронил одну загадочную фразу, которая до сих пор так и не была понята во всей ее полноте. Вот она: *Per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium* — «В течение пятнадцати лет, важного этапа в жизни человека». Эта фраза далеко не случайна: она включена в абзац, где Тацит рассматривает одновременно и жизненный путь человека, и перемены в истории. Я ду-

==279

маю, что сейчас ее загадочный смысл в значительной степени прояснился.

Итак, учитывая исходную посылку, согласно которой историческая тональность варьирует через каждые пятнадцать лет, попытаемся теперь сориентироваться в современности и даже диагностировать ее, не упуская, однако, из виду, что подлинную достоверность научной конструкции обеспечивает в конечном счете только история.

Со всеми оговорками и опасениями, сводящими мои рассуждения к весьма неопределенной гипотезе, я осмеливаюсь утверждать (имея на это все же достаточно причин), что в 1917 году стартовало некое поколение, некий жизненный тип, которые, по-видимому, в основном исчерпали себя к 1932 году. Общий контур существования этого типа, совпавшего с периодом, неудачно, по моему, названным «послевоенным», обрисовать нетрудно. Не затрагивая сейчас самой сути вопроса, все же скажу, что если кто-нибудь заинтересовался определенной манерой жизни (к примеру, особенностями мышления в философии или физике, неким единым типом художественных стилей, некими политическими движениями) и хочет узнать ее будущность, то, согласно моей зыбкой гипотезе, ему следовало бы проследить время возникновения интересующего факта и связать последний с 1917 годом. Весьма любопытно, например, что именно в этот год «прорастают» те политические формы, которые получили название «фашизм» и «большевизм». Этим же временем датируется кубизм в живописи, родственная ему поэзия и т. д. и

т. д. И вправе ли мы утверждать, что все это безвозвратно ушло в прошлое? На данный вопрос ответит пятнадцатилетие, в которое мы с вами уже вступили.

[К оглавлению](#)

==280

[00.htm - glava36](#)

Лекция пятая

Еще раз об идее поколения

На предыдущей лекции я завершил первую из тем, посвященных основополагающим поколениям в эволюции европейской мысли, то есть поколениям 1550—1650-х годов, которые и по времени, и по характеру деятельности объединяются вокруг Галилея. Этой первой темой стала, естественно, сама идея поколения, а она, как мы сказали, есть своего рода оптическое устройство, позволяющее различить историческую реальность в ее живой и вибрирующей подлинности. Говорить о поколении — значит говорить о структуре человеческой жизни в каждый момент. Бессмысленно дознаваться, что именно случилось в том или ином году, не уточнив заранее, о каком конкретно поколении идет речь; другими словами, при каком укладе человеческого существования произошло данное событие. Ведь одно и то же событие на памяти двух разных поколений — это две непохожие друг на друга жизненные, а стало быть, исторические реальности. Скажем, война по-разному значима в зависимости от даты, когда она началась, поскольку из такого происшествия люди делают прямо противоположные выводы. И потому ссылаться на мировую войну, объясняя радикальные перемены в людях, абсолютно неправомерно. Ни один отдельно взятый факт—даже самый крупномасштабный — не объяснит исторической реальности; необходимо прежде всего вписать его в целостную картину известного типа человеческой жизни. Все прочее есть мертвые данные хрониста, а история — это попытка

==281

воскресить и оживить былое силой воображения. Довольно превращать историю в выставку мумий; она должна стать собой — бесстрашным опытом воскрешения. Истоция — это героическая война со смертью. Событие не принадлежит истории, если его нельзя возвести к извечному истоку, где берет начало и становится реальностью все, что образует жизнь человека. В этом смысле история — возвращение любого факта прошлого к его жизненному истоку, чтобы присутствовать при его рождении. Другими словами, факт следует заставить родиться и существовать сызнова, вернуть, как новорожденного, *in stau nascendi*. Весь кропотливый труд историографа пойдет насмарку, если он не преобразит прошлое человека в бескрайнее и открытое возможности настоящее, баснословно умножив этим весь наличный капитал.

Сам факт, ради понимания которого я высказал здесь несколько соображений (конечно, еще довольно незрело и посредственно сформулированных, хотя я и возлагаю на них большие

надежды), — сам этот факт, повторяю, представляет собой величайшую перемену, когда-либо пережитую европейцами, — коренной перелом 1600-х годов, положивший начало новой форме жизни, новому человеку, то есть человеку Нового времени. Но идея истории, которую я наметил на этих лекциях и к которой сейчас возвращаюсь, предполагает, что мы никогда не познаем прошлое, не выветив вместе с тем настоящее и будущее. Отсюда ясно: если я свято верю в эти мысли, при всем их несовершенстве, то вовсе не потому, что они проливают свет на прошедшие века, а, напротив, лишь потому, что они дают возможность проникнуть в тайную суть нашего времени и не без дрожи ощутить лихорадочный пульс современности.

Великий поворот 1600-х годов был итогом двухвекового исторического кризиса, самого тяжелого из всех, что пережили нынешние народы. На мой взгляд, эта тема в высшей степени достойна внимания именно потому, что и мы с вами живем в эпоху жесточайшего кризиса, когда человеку так или иначе предстоит снова пережить еще один великий переворот. Почему? Но разве не очевидно, что нынешний кризис происходит оттого, что новый уклад, сложившийся в 1600 году (уклад Нового времени), исчерпал свои возможности, достиг предела и выявил собственную ограниченность, противоречивость, ущербность? Один из способов, как мы говорим, «выйти из кризиса», найти но-

==282

вые ориентиры и создать новый уклад — это возврат к моменту такого же и вместе с тем непохожего перелома. Такого поскольку тогда тоже пришлось «выходить из кризиса», отказываясь от устарелых, изживших себя воззрений. Непохожего, потому что сейчас предстоит найти выход как раз оттуда, куда в ту пору вошли.

Именно тогда и родился новый человек — небывалая и неповторимая «разновидность» рода, человек «современный», начавший с того, что он стал человеком картезианским. Этот картезианский человек, замечу, прекрасно понимал, что он — новый, только лишь нарождающийся, или, иначе говоря, воз-рождающийся, человек. Еще не начав воистину существовать, он предвосхищает себя и даже подыскивает себе имя. В конце XIV и на протяжении всего XV века начинают поговаривать о «современности». Университетские теология и философия различают *via antiqua* и *via moderna* *, а традиционным религиозным упражнениям противопоставляется так называемая *devotio moderna*, одержавшая полную победу к 1500 году.

Не будем удивляться этому предчувствию перемен задолго до них самих: оно всегда предшествует крупным историческим сдвигам, вместе с тем доказывая, что перевороты эти вовсе не навязаны человечеству извне, в силу случайного стечения событий, но вытекают из подспудных метаморфоз, зреющих в тайных глубинах его духа. Лет двадцать пять назад я везде, где только мог, говорил, что наша история накануне слома. Я предчувствовал это, как предчувствуют перемену погоды. В этом не было ничего абстрактного, напротив, я лишь конкретизировал свои ожидания, — ожидания прорыва к совершенно определенным мыслям и ценностям. В 1911 году в мадридском Атенео я прочел лекцию о математическом мышлении. Это было время безусловного торжества *континуального* и *эволюционного начал*, принципа бесконечности в математике, физике, биологии и истории. И все-таки уже тогда я говорил, что скоро в этих дисциплинах наступит черед дискретных и финитных теорий. Я не ошибся и предсказывая глубокие — в то время почти невероятные — политические перемены. Но что теперь вспоминать. Ведь меня, как и прежде, не услышат. Приведу лишь характерное заглавие одной моей ранней статьи: «Очень несовершенно, но в духе

XX века»¹, — формулировка, конечно, несколько претенциозная — я ведь был молод тогда — но, надо сказать, оправдавшая себя с лихвой. Напомню еще абзац из моей буэнос-айресской лекции 1928 года; я прочту его по газете, где она была напечатана. Заметьте, мир в 1928 году казался надежным, как никогда, — это была пора сильнейшей веры в бесконечный прогресс, эпоха *процветания*. И хотя во внешнем облике жизни уже произошли большие перемены, многие убеждали себя, что этим все и ограничится. Я же говорил: «Уже давно я предсказывал этот неизбежный и всеобщий перелом. Напрасно! В ответ раздавались одни упреки — мое пророчество считали пристрастием к сенсациям. Должен был наступить черед фактов, которые надели намордники на изрыгающие хулу рты. Теперь перед нами — новая жизнь... Но это не все. Нас ждут перемены куда серьезнее нынешних: они затронут такие глубинные слои человеческой жизни, что я, наученный горьким опытом, лучше промолчу о том, что предвижу. Оно и полезней, поскольку мои слова, вряд ли убедив, только напугали бы людей, их не понявших, а точнее — понявших превратно».

Говорю о себе, хотя не во мне здесь дело. До Эйнштейна, открывшего первую форму релятивизма, ас ней—и новую механику, было еще далеко, но уже мало кто не догадывался о физике четырехмерного пространства.

Этап предчувствий, опередивших действительный приход нового человека на рубеже XVI и XVII веков, позднее назвали дезориентирующим именем Возрождение. На мой взгляд, давно пора дать этому пресловутому Возрождению новое имя и новую цену. Наше знание исторической реальности шагнуло далеко вперед со времен Буркхардта, и его первый подход к теме теперь уже не нас удовлетворяет.

На самом деле до Галилея и Декарта человек не возрождается. Все, что до них, — это чистейшее *предчувствие*, надежда возродиться. Подлинное Галилеево и Декартово возрождение прежде всего воскрешало ясность, тогда как время, официально именуемое Возрождением, отличалось невероятным сумбуром, как и все эпохи *предчувствия*, скажем, наша.

Путаница — черта любого кризисного периода. Ведь то,¹ См.: *El Espectador*, t. I, 1916.

что в конечном счете называется «кризисом», — всего лишь переход. Человек, живущий чем-то одним и находивший в этом опору для себя, внезапно начинает жить чем-то еще и искать опору в последнем. Итак, переход требует двух болезненных действий: это, во-первых, отрыв от вскормившего нас лона (а наша жизнь, не забудем, всегда жива миропониманием) и, во-вторых, подготовка ума к освоению нового мира, выработка иной жизненной перспективы, с тем чтобы видеть другое и опираться отныне на него. Эти труднейшие задачи и решают европейские поколения между 1350 и 1550 годами. Два этих века европеец, казалось бы, живет в «абсолютной

безысходности». Но такого, конечно, быть не может. Да, ничего прочного и надежного Европа тогда не обрела, но за это время подспудные стихии западного духа оформились настолько, что оказались готовыми к обновлению. И едва эта тяжелая задача была решена к 1560 году поколением Галилея, Кеплера и Бэкона, как история вышла на прямую дорогу и семимильными шагами безостановочно двинулась вперед. К 1650 году, когда умер Декарт, новая постройка, здание культуры в *манере* Нового времени, была, можно сказать, готова. Ощущение *новизны* времен, пришедших на смену всему отжившему и традиционному, как раз и выразилось в слове «современный».

Так называемое Возрождение было прежде всего разрывом с традиционной культурой Средневековья, парализовавшей и душившей стихийную мощь человека. Сколько ни повторялся этот факт в истории, мы не перестаем удивляться потребности время от времени стряхивать с себя нажитую культуру, оставаясь нагим. Так лиса погружается в воду, чтобы собрать блох на острой мордочке, а затем, нырнув с головой, одним махом избавиться от них.

Объяснить этот диковинный феномен — а удивляет именно его возобновление, повторение в ходе даже самого изученного исторического процесса — вторая задача нашего курса. Сам феномен именуется историческим кризисом. И если на предыдущих лекциях я стремился раскрыть перед вами точный и богатый смысл категорий «жизнь» и «поколение», то теперь я попытаюсь сделать это с понятием «исторический кризис». Роль Галилея в этом кризисе — одна из первостепенных, и, чтобы ее понять, необходимо как следует уяснить себе весь ход пьесы. Тут нужна известная подготовка — и вот как раз ей, то есть закреплению определенных идей, которые, как вы убедитесь, обнаруживают-

==285

ся при всяком кризисе, мы и посвятим настоящую лекцию.

Но сначала вернемся к основной нити наших рассуждений. Воскресим в памяти пройденный путь и постараемся сделать новые необходимые шаги. Наша тема — история. А цель истории, как уже говорилось, — уяснение жизни людей в прошлом. «Человеческое» — это именно и прежде всего жизнь человека, а не тело или душа. Тело — вещь, да и душа — тоже. А человек не вещь, человек — это драма, драма жизни. Каждый из нас обречен на тело и душу, доставшиеся случайно. И то и другое — и душа и тело — всего лишь подручные средства, которыми мы вынуждены пользоваться в жизни, с которыми, говоря иначе, обречены существовать в своих обстоятельствах. Но чтобы существовать в обстоятельствах, которые выпали на долю каждого, в них необходимо удержаться, а для этого нужно приложить силы. Удел человека — действие. И перво-наперво он должен решить, что требуется делать. Для этого необходимо определить сначала общий смысл обстоятельств, выработать систему убеждений об окружающем, своего рода план будущих действий с вещами и среди вещей. Перед миром наличных вещей, которые каждый обнаруживает в рамках своих обстоятельств, мы еще не знаем, что делать, поскольку не знаем, чего придерживаться. Говоря обыденным языком, мы не знаем, что такое вещи. Жизнь—это прежде всего абсолютная ненадежность, ощущение кораблекрушения в загадочной, чуждой, а зачастую и враждебной стихии. Ведь человек сталкивается с явлениями, которые он называет болезнями, голодом, мукой. Назвать вещь — значит ее осмыслить. Имя — уже определение. Но человек сталкивается с молнией, с огнем, с засухой и проливными дождями, с землетрясением, наконец с копьем, которое другой вонзает ему в бок... И в особенности — с тем, что с его близкими, с другими вдруг случается что-то непонятное. Еще недавно они находились рядом с нами. И это их присутствие было не просто соседством в пространстве, как, скажем, с камнем, ручьем, деревом.

Нет, оно было общением, глубочайшим сосуществованием. Конечно, я считаюсь с камнем, стараюсь о него не споткнуться или присаживаясь на него, но камень-то со мной не считается! Считаюсь я и со своим ближним, но он в отличие от камня со мной тоже считается. Он существует для меня, но и я для него существую. Особенность сосуществования в том, что оно взаимно. Видя камень, я только его и

==286

вижу, а видя ближнего, другого, я вижу не только его. Я вижу, что он тоже меня видит. Иначе говоря, в другом всегда встречаешься со своим отражением. Смотрите: я нахожусь здесь, а вы — там. И «здесь», и «там» выражают соседство в пространстве, они — вместе, но и мы с вами, (я — здесь, а вы — там), тоже вместе. То же можно сказать об этом столе и о тех скамьях. Стол — здесь, а скамьи — там. Вроде бы они тоже вместе. Но что поразительно в моей связи с вами и чего нет между столом и скамьями, равно как между скамьями и столом: находясь — и непрерывно — здесь, я нахожусь и там, в вас; короче, я обнаруживаю, что существую для вас, а вы, находясь, наоборот, там, одновременно находитесь здесь, во мне, то есть существуете для меня. Мы *вместе* в куда более глубоком и совершенно ином смысле, чем одна скамья рядом с другой. В той мере, в какой я знаю, что существую в вас, мое бытие, существование, присутствие сливается с вашим, и ровно в той мере я чувствую, что я не один, а с вами, среди вас — словом, с другими, в обществе. И тогда моя жизнь — сопереживание. Реальность, которую мы называем общением, обществом, возникает лишь между теми, кто обменивается бытием, отвечая друг другу взаимностью. Иными словами, я общаюсь с тобой или нахожусь в твоём обществе только в той мере, в какой ты чувствуешь, что существуешь для меня, присутствуешь во мне, становясь частью меня самого. Короче, я со-общаюсь и сопереживаю, я — в сообществе с тобой ровно настолько, насколько я — это ты. И напротив, в той мере, в какой я не ты, а ты не существуешь ни для меня, ни для кого больше, в этой мере ты один и в отъединении, то есть разобщен со всеми.

Какая сама по себе страшная тема — полярность, противоположность общества и разобщение!

Не углубляясь особенно в столь важный вопрос, который позднее мы обязательно затронем, я просто хотел подчеркнуть, до чего проблематична, трудна и, по всей видимости, утопична подлинная общность, реальное общество. Помните: наша жизнь — это жизнь каждого, и каждый отвечает за нее сам; это боль, которую я должен вытерпеть в одиночку, поскольку, по правде говоря, никому не под силу ее со мной разделить. Мне не передать другому моей зубной боли так, чтобы болело у него, а не у меня. Еще меньше он способен за меня решить, что я буду делать и кем стану. Заметьте (это крайне важно), что я не могу пе-

==287

репоручить другому те мысли, которые обязан додумать я сам. Иначе говоря, мои убеждения — это полностью мое дело, я сам обязан в них убедиться и не вправе перекладывать эту задачу на ближнего. Все это можно выразить одной-единственной избитой и точной фразой: жизнь непередаваема, каждый живет наедине с собой, одним словом, жизнь *есть* одиночество, полное одиночество. Тем не менее (или именно поэтому) нашей жизнью движет невероятная жажда

общения, общества, сопереживания. Возьмем простейший пример: всем свойственно искать подтверждение своих мыслей в чужих взглядах. Стоит столкнуться с любой трудностью, как мы тут же обращаемся за подсказкой к другим: а что об этом думают они? Таковы жизненные истоки потребности в чтении, а также причина, побудившая вас прийти на мою лекцию. Эта тяга к единомыслию с другими настолько сильна, что, расходясь порой с общим мнением, мы в глубине души чувствуем, что обязаны как-то оправдать свое расхождение.

Из глубин неистребимого одиночества — а ничем другим/ и не может быть наша жизнь! — мы беспрерывно тянемся к такой же неистребимой жажде общения, общества. Каждый хотел бы стать бесчисленными другими, а их — сделать собой. Чем только мы обязаны страстному желанию вырваться из одиночества, из самих себя и слиться в одно с другими! К самым решительным средствам избавиться от одиночества принадлежит не раз воспетая любовь. Другого любишь ровно в той мере, в какой, оставаясь собою, стремишься стать другим, слиться с его существованием, наяву ощущая нераздельность, единство с бытием другого. Разлучаясь с другим, мы как будто теряем часть самих себя, и притом самую дорогую. Влюбленный, оставшийся без подруги, оказывается в странном положении: он предпочел бы пожертвовать собственным бытием, только бы ему оставили бытие любимой. Поэтому Шелли обращается к своей возлюбленной так: «Любимая! Ты — мое лучшее «Я»!»

Отцы, дети, друзья, товарищи — таковы разные отношения нашей жизни, дарующие нам сопереживание с другими.

Но вдруг — и здесь я хочу вернуться к исходной теме — с близким человеком случается что-то странное. Тело его делается твердым и неподвижным — как бы каменеет. Я обращаюсь к нему, а он не отвечает. Я убеждаюсь, что существую для ближнего только по его ответу, а он больше не отвечает; я перестал для него существовать. Наше сооб-

==288

щество распалось. Похолодев, я чувствую, что остался один. Миг, когда родство душ исчезает бесследно и жизнь, разделенная с другими, а значит — более полная, вдруг куда-то уходит, как море в час отлива, оставляя нас наедине с собой, обычно называют «смертью». Но в одном этом слове скрыта целая теория, истолкование, наш мысленный отклик, и вовсе не на теоретический вопрос, а на вполне реальный и чудовищный факт — новое одиночество. Представление о смерти, за которым стоит своя биология, психология и даже метафизика, — подходящая метафора для одиночества, сменяющего былую общность. И, прибегая к смысловому переносу, поэт-романтик воскликнет: Как сиротой умершим одним!

Как будто мертвые покинуты живыми, а ведь на самом деле в одиночестве остаются живые, продолжающие жить! Смерть — это одиночество, оставшееся от прежней общности, как зола от огня.

Сегодня — по причинам, о которых скажу позже, — я коснулся данной темы лишь мимоходом. Прежде всего она мне понадобилась как пример изначального отношения человека с его неотвратимыми обстоятельствами. Их неподдельная и будоражащая ум загадочность заставляет доискиваться смысла, думать, вырабатывать идеи — орудия, с чьей помощью человек и живет. В совокупности подобные идеи очерчивают наш жизненный горизонт, иначе говоря — мир. Но чаще мы полагаемся — и даже слишком — на надежность наших обиходных, извне усвоенных, общих идей, привычно принимая их за саму реальность. Отсюда — непонимание даже собственных

мыслей, когда мы воспринимаем их поверхностно, впустую, не доводя до очевидности. А ведь мысль — это всегда решение задачи, и, если она не вошла в нашу жизнь, представление о ней, ее истолкование для нас бессмысленны, то есть лишены сколько-нибудь живой, действенной и плодотворной ценности. Важно уяснить это, поскольку именно здесь — ключ к проблеме исторических кризисов.

В пределах данного жизненного горизонта, или мира, и не упуская его из виду, мы поступаем так, как поступаем, и уклоняемся от того, чего не хотим, короче говоря — живем. И этот жизненный горизонт, или мир, меняется с каждым поколением. Такое изменение, как я уже говорил, нормально и неизбежно. Оно вносит в историю ход и новизну, движение и смену.

==289

10 1151

Я вовсе не хочу, чтобы вы в точности запомнили все мои слова об изменении мира с каждым новым поколением. Их было немного, но на тот момент достаточно. Теперь разовьем эту тему подробней, поскольку речь пойдет именно о ней.

Перемена, которую так или иначе привносит в жизнь. каждое поколение, — это преобразование мира как целого. Насколько глубоко обновится мир в том или другом аспекте, не так уж важно; в принципе для изменения мира в целом это даже несущественно. Пусть, например, многие конкретные и значимые детали действительно изменились — тогда мы скажем, что а *мире* произошли перемены. Но признать, что изменился сам мир, — это совсем другое. Сравните наш нынешний горизонт с горизонтом всего лишь десятилетней давности — я говорю не об испанцах, а о людях вообще, — и вы придете к выводу, что жизненная конкретика сколько-нибудь заметных перемен не претерпела (во многих отношениях она просто осталась той же); и тем не менее мир как целое изменился до неузнаваемости.

Приведу беспорный по своей масштабности и вместе с тем центральный для нашей темы пример обратного порядка. Речь пойдет о глубоком и серьезнейшем сдвиге в одном конкретном аспекте, который, однако, не стал переменной мира, еще раз подтверждая правильность предложенного мной различия между изменением мира и изменениями в мире.

Был ли в истории европейской мысли перелом более решительный, чем открытие Коперника? Оно не просто перевернуло традиционную картину мироздания. Речь шла — ни много ни мало — о строении всего физического мира. Кажется, лучше примера не придумаешь. Труд Коперника *De revolutionibus orbium caelestium* * вышел в свет в 1543 году. И что же? Изменил ли он тогдашние представления о Вселенной? никоим образом. Открытие Коперника принадлежит астрономии, и, хотя астрономия — важнейшая наука в истолковании космоса, ею все-таки оно не исчерпывается, поскольку астрономия — лишь одна из наук. Нельзя сказать, что книга Коперника прошла незамеченной: все астрономы Европы оценили ее за наивысшую на тот момент точность расчетов. И тем не менее лишь один человек — Ретик — принял Коперникову теорию. Только в

«О вращении небесных сфер» (лат.).

[К оглавлению](#)

1573* году у нее появился еще один приверженец—англичанин Томас Диггс. В 1577 году на сторону Коперника склонился немец Местлин, учитель Кеплера. В 1585 году с немыслимыми оговорками за эту теорию высказался, наконец, Бенедетти. И лишь с приходом Джордано Бруно — этого героического монаха-исполина, своего рода духовного Геркулеса, вечного борца с чудовищами — Коперникова теория из чистого открытия превратилась в перемену мира. Так вот, между Коперником и Джордано Бруно, по моим расчетам, пять поколений.

Неужели до выхода в свет *La cena de' philosophi** Бруно (1584) в эпоху славного Ренессанса и в самой развитой по тем временам стране — Италии — Коперник совершенно не повлиял на целых пять поколений? Именно так. Один из лучших знатоков той эпохи, немец Эрнст Вальзер, в своей только что вышедшей книге пишет: «Во всем итальянском Возрождении я так и не обнаружил ни единой отсылки к Копернику»¹.

В *Письмах*, которые продолжают *Критический театр* (стало быть, году в 1750-м), отважный падре Фейхоо сказал: «Среди прочего вся Испания подчинялась постановлению Римского трибунала, направленному против сторонников Коперника, то ли в силу того, что *pec si Copernicus est audivimus* **, то ли потому, что в области наук (даже в философии и астрономии) мы, испанцы, столь же косны и неподвижны, как земная твердь в уме простонародья».

Падре Фейхоо судил об Испании своего времени, но Испания других поколений была иной. Нет, инквизиция вынесла приговор не случайно. Не верно также и то, что мы даже не слышали о Копернике. Прочти Фейхоо декрет 1616 года, осуждающий коперникианство, он бы знал, что упомянутый документ был направлен против двух книг и одной брошюры. Одна из книг *De revolutionibus orbium caelestium* самого Коперника вышла в свет в 1543 году, вторая — *Комментарий к Иову* — опубликована в 1584 году — раньше сочинения Бруно. Ее автором значился Дидакус Астуника. Под этим именем скрывался не кто иной, как Диего де Суньига, испанский монах-августинец, — первый человек в нашей стране, который со всей

«Пир на пепле» (*итал.*).

¹ Цит. по: G e s a m. Studien zur Geistesgesch. d. Rennais, 214, 1932. Письмо, IV, 335.

* Мы даже не слышали о Копернике (*лат.*).

серьезностью и решительностью примкнул к коперникианству, храбро заставив печатни Толедо стонать под бременем новой чудесной идеи. Так пусть эти наши слова прозвучат сегодня хвалою в честь замечательного монаха-кельтибера, а наша поправка к выводам Фейхоо послужит предупреждением всем, кто не различает времен, то есть смены поколений, даже не подозревая о немислимой разнице между народом, утратившим форму, и тем же народом в пору, когда то или иное поколение выявляется во всей полноте форм.

Наш пример с почти вызывающей ясностью демонстрирует отличие смены жизненного горизонта от любого частного обновления, каким бы важным оно ни было. Почему открытие Коперника так и не смогло напрямую, само по себе, преобразить мир своего времени? И почему через пять поколений оно стало великой идеей, вызвавшей решительный сдвиг человеческого горизонта? Ответ ясен: в Средние века отдельные науки (и следовательно, наука как таковая) считались второстепенным способом познания, служа, если можно так выразиться, духовной деятельностью второго сорта. Истина в рамках какой-то одной науки вовсе не признавалась окончательной и всеобщей. Достоверностью высшей пробы обладали лишь теология и философия. Переводя этот общеизвестный факт на наш язык, можно сказать, что в Средние века и вплоть до 1550 года науки не отвечают за образ мира, а если брать крайний случай, то ныне за него не отвечает техника шахматной игры. Стало быть, чтобы такое частное научное открытие, как идея Коперника, вызвало действительную перемену мира, люди должны были прийти к выводу, что научная истина и есть истина в последней инстанции, другими словами, что она достоверна. Только после этой переоценки роли наук теория Коперника смогла породить все те грандиозные жизненные последствия, которыми была чревата. Четыре поколения, разделяющие Коперника и Галилея, оказались необходимыми стадиями на пути наук к самоутверждению, взяв на себя эту роль, задачу и труд. Назову лишь по одному представителю каждого поколения, чтобы вы разглядели в них марши бесконечного подъема: 1506 год, Коперник; 1521-й, Луис Вивес; 1536-й, Мигель Сервет; 1551-й, Рамус; 1566-й, Монтень, Виет; 1591-й, Бруно, Тихо Браге, а также изобретатель логарифмов Непер. И только после трех последних стал возможен приход

==292

Галилея и Кеплера — пришла пора подлинной позитивной науки и общей веры в нее.

Все это еще раз доказывает, что жизненная перспектива отличается от научной. В Новое время стало принято путать одну с другой; собственно, эта путаница и составляет отличительную черту Нового времени. В данную эпоху человек кладет науку, чистый разум в основу всех своих убеждений. Наукой начинают жить. Вот почему Тэн замечает, что если раньше человек вооружался догматами Вселенских соборов, то теперь он обращается за ними прямо в Академию наук. На первый взгляд, логично и здраво. Что, кроме науки, может лучше сориентировать нас в жизни? Неужели опять возвращаться к богословию?

Эти доводы убеждают нас потому, что мы все еще одной ногой стоим в Новом времени. Я в своих лекциях как раз и хочу прояснить, как человек обрел беспредельную веру в науку, в чистый разум. Но, решив подобную задачу, мы вполне можем обнаружить, что в смешении научной и жизненной перспектив есть свои изъяны, другими словами, что эта перспектива столь же ошибочна, как и

перспектива богословская, в ее прежних претензиях на роль жизненной. Жизнь не терпит, и мы еще не раз убедимся в этом, когда ее подменяют ни верой в откровение, ни чистым разумом. Отсюда — кризис Ренессанса, отсюда же — суровый и загадочный кризис нашей эпохи. Тогда против откровения восстал чистый разум, теперь против чистого разума восстает сама жизнь, другими словами, разум жизненный. Ведь жизнь, и мы в этом убедились, есть не что иное, как неустанная работа мысли перед лицом неумолимых человеческих обстоятельств. И можно, без всякого сомнения, жить, не рассуждая геометрически, физически, экономически, политически. Все это чистый разум, а человечество тысячелетиями преспокойно без него обходилось, в крайнем случае довольствуясь некими его зачатками. Эта реальная возможность существовать без чистого разума ведет сегодня к тому, что массы хотят освободиться от малейшей обязанности мыслить самим, с варварским презрением отказываясь от разума вообще. Что ж, в условиях идолопоклонства пред чистым разумом и ханжеского обожествления культуры нет ничего легче. Именно так, мы еще убедимся, начинается любой кризис. Ведь и XV век прежде всего цинично отказался от разума. И что любопытно — любой кризис начинается с цинизма: первый же кризис западного мира, кризис греко-римской

==293

истории, начался с его изобретения и пропаганды. Сам феномен чудовищно однообразен, он может лишь бесконечно повторяться. Но чем довольнее люди своим внешним и таким, казалось бы, легким освобождением, тем безнадежнее их зависимость от другого, неумолимого разума, без которого — хотят они или нет — не обойтись, поскольку он — одно с жизнью. Имя этому разуму — жизненный.

==294

[00.htm - glava37](#)

Лекция шестая

Перемена и кризис

Так называемое Возрождение было, думаю, величайшим историческим кризисом. Исторический кризис — понятие, или, точнее, категория, относящаяся к историческому бытию, а значит — фундаментальная форма, которую может принимать структура человеческой жизни. Однако понятий, определяющих структуру жизни, много, поскольку в эту структуру входит много разных признаков. Поэтому следует уточнить, к какому из них конкретно относится понятие кризиса. Мы относим его ко всему, что в исторической жизни подлежит изменению. Кризис — это особая историческая перемена. Какая именно?

Если вспомнить предыдущие лекции, можно говорить о двух формах перемен.

1. Когда что-то изменяется в нашем мире.

2. Когда изменяется сам мир.

Второе, как мы убедились, происходит обычно с каждым новым поколением. А теперь давайте спросим себя: каковы особенности перемены мира, называемой историческим кризисом?

Я подскажу ответ, чтобы вы знали, чего придерживаться, и отчетливо следили за ходом моих рассуждений. Исторический кризис есть такая перемена мира, которая отличается от нормальной прежде всего тем, что при последней образ мира, значимый для одного поколения, сменяется другим, несколько непохожим на предыдущий; при этом сегодняшняя система убеждений наследует вчерашнюю—без перерывов и скачков; при такой перемене сам остов мира сохраняется или только слегка модифицируется.

Такова норма. Но при историческом кризисе мир не

==295

просто модифицируется, его, или систему убеждений предшествующего поколения, сменяет такое жизненное состояние, когда человек оказывается без убеждений, а значит, и без мира. Он вновь не знает, что делать, поскольку не знает, что думать о мире. Поэтому и сама перемена возводится в ранг кризиса, обретая катастрофический характер. Жизненный мир рухнул — в этом вся суть. Ибо перемена начинается с отрицания, критики. Человек не знает, что думать; он лишь догадывается, что традиционные идеи и нормы уже неприемлемы. Всё или почти всё, во что вчера еще верили, ныне вызывает глубокое отвращение. На самом же деле люди просто не обрели новых, положительных верований, способных заменить традиционные. И поскольку прежняя система убеждений, прежний мир, была картой, позволявшей с уверенностью ориентироваться среди вещей, то без нее человек снова сбился с пути, ощутил шаткость собственного положения. Посмотрите, как беспомощно он мечется туда-сюда, наугад пробуя тот или иной путь, и, оставшись без верований, притворяется перед собой, будто еще во что-то верит. Последнее важно, поскольку кризисные эпохи богаты всякого рода фиглярством. Поколения за поколениями предаются клоунаде, примеривая на себя разные художественные стили, доктрины, политические движения, оставаясь при этом чуждыми проявлению подлинной сущности. Где-то к сорока годам они уже мертвы, поскольку в этом возрасте нельзя больше жить обманом и волей-неволей приходится взглянуть правде в глаза.

На одной из первых лекций я сказал, что «человек без убеждений» не существует. Жизнь — это всегда пребывание в каком-либо убеждении, вере в мир и в себя. Но верования могут быть и отрицательными. Так, один из самых, безусловно, убежденных людей — Сократ — знал лишь то, что он ничего не знает. Кризис жизни и есть пребывание человека в негативных убеждениях. И это ужасно. Человек ставит под сомнение значимые ценности, лишая себя энергии и решимости браться за что-либо. Он не способен распорядиться жизнью, сделав ее необратимо ясной судьбой. Все, что бы он ни предпринимал, ни думал, ни чувствовал, осуществляется при отсутствии позитивного убеждения и неподлинно. Налицо только призрак деяния, чувства, мысли, слова, некая *vita minima**, опустошенная,

Минимальная жизнь (*лат.*).

==296

бессмысленная, непрочная. А поскольку в душе человек ни во что не верит и ни к чему настоящему не готов, сам он да и целые массы других с необыкновенной легкостью бросаются из одной крайности в другую. Мы не знаем доподлинно, что представляет индивид в кризисные эпохи, ибо в действительности человек ни в чем не бывает окончателен: сегодня он — одно, завтра — другое. Вообразите сбившегося с пути: он то шагнет в одном направлении, то ровно на столько же шагов продвинется в другом, быть может, противоположном. Четыре стороны света, координаты наших действий, и есть убеждения о мире. А человек кризисной эпохи остался без мира, во власти обстоятельств, в растерянности. При такой структуре жизни остается большой простор для самых разных настроений и чувств, играющих роль своеобразной жизненной погоды. Но как бы ни различались такие настроения и чувства, все они без исключения из одной фауны — области отрицания; человек испытывает то холод скепсиса, то тоску заброшенности, то глухое отчаяние. Порой он совершает поступки, кажущиеся героическими на первый взгляд, но по сути не имеющие к героизму никакого отношения, поскольку на них он отважился просто от безысходности. А иногда им вдруг овладевают ярость, одержимость, жажда мести за пустоту жизни, толкая жестоко и цинично наслаждаться всем, что ни встретится на пути: плотью, роскошью, властью. Жизнь приобретает горький привкус — мы почувствуем эту желчность у Петрарки — первого представителя Возрождения.

Но человеческое существование страшится пустоты: первые ростки новых положительных идеалов пробиваются сквозь яростное отрицание, отсутствие убеждений. Больше того, чтобы человек окончательно утратил прежнюю веру, нужно, чтобы в нем зародилась хотя бы смутная вера в иное. Поэтому, повторю еще раз, заря новой веры время от времени уже брезжит на том горизонте отрицания, каким предстает жизнь в эпоху кризиса, даря человеку неожиданные радости, всплески вдохновения, которые по контрасту с обычно унылым настроением приобретают характер оргий. Этот новый энтузиазм мало-помалу накапливается в каком-нибудь одном слое жизни, в то время как остальные еще охвачены мраком и отчаянием. Любопытно: чаще всего именно искусство оказывается тем измерением жизни, в котором укореняется новая вера. Так было и в эпоху Возрождения. Почему? Об этом чуть позже.

Сейчас нам важно разобраться в глубинных истоках ис-

==297

торических кризисов. Как я уже сказал, утрата веры в мир, в который до сих пор верилось, тот, не однажды повторявшийся факт, что человек вынужден сбросить с себя традиционную культуру, оставшись нагим, — вот что требует объяснения. Все остальное вторично по сравнению с этой острейшей проблемой.

Чтобы понять ее, погрузимся снова в затронутую на предыдущей лекции тему: одиночество — общество, рассматривая ее уже с иной точки зрения.

Определяя ранее жизнь как изначальное одиночество, я старался подчеркнуть еще достаточно смутное представление о жизни. Все здесь кажется простым и само собой разумеющимся, но вместе с тем чревато далеко идущими последствиями. Жизнь — это жизнь каждого, и каждый должен прожить исключительно свою жизнь и исключительно сам. Если у вас болят зубы, то они болят у вас, а не у кого-то еще. Эта боль — ваша. Мои проблемы и моя печаль — всегда мои.

Только мне суждено разрешить проблемы и тем самым избавиться от моей печали. Ибо только мне решать в каждый миг, что я сделаю в следующий. Никто на свете не в силах принять на себя это решение, подменить меня в данном выборе. Но чтобы решить, что делать, а что — нет, необходим набор убеждений о мире, своеобразный репертуар мнений. Я, а не кто-то еще должен иметь их и осознать. Короче, такова моя жизнь, и все в ней происходит только со мной, мою жизнь обречен созидать лишь я. Вот последняя истина, согласно которой каждый обязан самостоятельно, без чьей-либо помощи нести тяжкое бремя существования.

О важнейших проблемах действительности я обречен иметь свои представления; от них будут зависеть все принимаемые решения, мое поведение, жизнь, бытие. Одним словом, необходимо, чтобы такие взгляды были подлинно моими, то есть чтобы я делал выводы в соответствии с моими истинными убеждениями. А это возможно, только если я сам все продумал изначально, иначе говоря, если мои выводы основаны на их очевидности.

Никто другой не даст мне такой очевидности в готовом виде. Напротив, она является только мне и лишь когда я наедине с собой разбираю интересующий вопрос. Иметь мнение о чем-то — значит выработать какое-то понятие о нем, а для меня это связано еще и с личной позицией. Чем

==298

бы ни были вызваны мои мысли, я обязательно должен удостовериться, какая из них меня убеждает, какая действительно моя. Сложившееся мнение и есть на самом деле мое, поскольку содержит все, что я взаправду думаю. Мысля так, а не иначе, я адекватен себе, то есть являюсь собой. А мои поступки, другими словами, поведение, жизнь, основанные на подлинных убеждениях, и суть моя подлинная жизнь, мое бытие. Вынашивая подобные мысли, живя такой жизнью, человек погружен в себя, самоуглублен. И никакого другого модуса у бытия, которое могло бы по праву называться таковым, нет. Итак человек в своих действиях и суждениях руководствуется не первым попавшимся порывом, не первой подвернувшейся мыслью, но ищет прежде всего согласия с самим собой, то есть самоуглубляется, уходит в себя и лишь тогда решается на действие или мнение (из множества возможных), которые являются подлинно его. Самоуглубление — полная противоположность стадности, при которой не мы, а наше окружение вершит суд, автоматически толкая нас на то или иное. Тот, кто адекватен себе, — человек самоуглубленный, умеющий держать себя в руках, владеющий собой, не допускающий превращения своего бытия в чужое.

Противоположность самоуглубления, подлинного бытия, существования в себе самом есть бытие вне себя, в ином, неподлинном бытии. Испанское слово *otro* (другой) восходит к латинскому *alter*. Противоположностью бытия в самом себе, или самоуглубления, является самоотчуждение, несоответствие самому себе. Все, что меня окружает, — другое, то есть отличное от меня. Это и мир физический, и мир общественный, мир других. Позволяя окружающему повелевать мной, я перестаю быть собой и предаюсь самоотчуждению. Человек самоотчужденный, существующий вне себя, лишается своей подлинности, живет мнимой жизнью.

Именно такова зачастую вся наша жизнь — подделка, самоподмена. Многие идеи, которыми мы руководствуемся, стали для нас очевидными. Да и то, что мы говорим, в большинстве случаев, к великому нашему стыду, не осознано как следует. Причина, в силу которой мы говорим именно так, а не иначе, на редкость проста: мы услышали это от других. Мало кто берет на себя труд самостоятельно установить очевидность расхожих мнений. Скорее наоборот: мы думаем так не в силу очевидности, а потому, что так считают другие. Мы отдали себя на откуп другим, пре-

бывая в самоотчуждении, в вечном самообмане. Мы боимся той нашей подлинной жизни, в основе которой — одиночество, старательно избегая истинной реальности, требуемых усилий, наконец, просто пряча свое бытие за бытием других, общества. Но ведь общество — это отнюдь не то подлинное общение, о котором я на днях говорил. Та общность, те узы, которых ищет любовь, — это попытка соединить мое одиночество — подлинность моей жизни — с другим, сплавив их в единое одиночество двоих. Но общество, которому я подчиняюсь, требует как раз сначала отречься от одиночества, стать глухим и слепым к нему: я как бы убегаю от своего одиночества, от себя самого, чтобы превратиться в «других».

Мои взгляды — это повторение того, что твердят другие. Кто же эти «другие», которым я передоверил быть мной, моим «Я»? Конкретно — никто. Тогда кто говорит всё, что говорят? Кто отвечает за всеобщее высказывание, кто безличный субъект этого «говорят»? Люди... Но ведь люди — это не «тот» и не «этот», люди — это «другой» в чистом виде; иначе говоря — никто. Люди — это безответственное социальное «Я», «Я» общества. Живя тем, что говорят люди, то есть отдавая этому всю жизнь, я заменяю мое одинокое «Я» на «Я» людей, сам превращаюсь в «людей». Я как бы выживаю, отчуждаю жизнь, вместо того чтобы ею жить.

По-иному видятся теперь и два основных модуса жизни — одиночество, с одной стороны, и общество — с другой, или же реальное, подлинное и ответственное «Я» и «Я» социальное, безответственное, люди, масса. Наша жизнь — это постоянный переход от одного к другому. И в каждое мгновение данный процесс выражается уравнением между тем, каков каждый сам по себе, короче, тем, что мы думаем, чувствуем, делаем в силу нашей подлинности, и тем, чем мы становимся в зависимости от людей, от общества. Когда я говорю, что человек как представитель «людей» живет жизнью мнимой, поскольку лишается сущностных сил, обезчеловечивается, я вовсе не свожу проблему к внешней, оценочной стороне. Я не настаиваю, что жизнь *должна* быть подлинной и что только человек самоуглубленный и есть должный представитель рода людского. Но я и не критикую нынешнюю мораль. Нет ничего проще, чем смеяться над моралью, той устаревшей моралью, которая и так беззащитна перед нынешним хамством. Речь не об этом. Я утверждаю: жизнь обретает реальность — не благо

К оглавлению

и не ценность, а реальность как таковую в той мере, в какой она подлинна и в какой любой человек чувствует, думает и делает лишь то, что прежде всего должен чувствовать, думать и делать. Да и реальна ли моя мысль, если я не пришел к ней сам? Чисто механически повторяя «два плюс два — четыре», я излагаю это без ясного понимания, без представления о том, что два плюс

два в самом деле четыре. Я не *пережил* мысль; наоборот, в процессе ее псевдообдумывания и псевдовысказывания я выживал мою подлинную жизнь, то есть псевдожил. К примеру, если кто-то не слушает меня с должным вниманием, точнее, если кто-то пришел сюда не с этой целью, а просто заодно с другими, то он угробил целый час своей жизни, которая, заметьте, строго ему отмерена, и потому каждый час, потраченный не на то, чтобы быть собой, — это изживание жизни, ее развоплощение.

Чтобы уяснить понятие самоуглубления и самоотчуждения, сравним человека с животными. Расскажу, как постиг их я, прогуливаясь в один прекрасный день перед обезьянником в парке Буэн Ретиро*.

Важнейшим механизмом в любом живом существе является, конечно, внимание. Мы всегда там, где задержали внимание. Поэтому я не устаю повторять: скажи мне, на что ты обращаешь внимание, и я скажу тебе, кто ты. Так вот, наблюдая однажды в парке за поведением человекообразных обезьян, я заметил, что они ни на миг не отвлекаются от своего физического окружения, пейзажа. Лишь на нем они сосредоточены, поглощенные бесконечными переменами в окружающем их своеобразном космосе. И я вдруг подумал: человек, занятый исключительно собственным физическим окружением, захваченный им одним, был бы наверняка раздавлен грузом непомерной усталости. И только способность отрешаться от происходящего вокруг и время от времени обращать прицел своего внимания на себя — способность, столь простая на первый взгляд, — как раз и дает человеку возможность существовать. Лишь благодаря ей он может отгородиться от внешнего мира, от пейзажа и Космоса, выйти из них и углубиться в себя. Животное всегда во внешнем, снаружи, — это вечно другое, пейзаж. Оно не ведает никакого *chez soi***, внутренне-

==301

По-испански — Уединение.

Здесь: у себя дома (франц.).

го пространства, а значит, и себя самого. Животное не использует возможность отвлечься от окружения, перестать быть «другим», выйти из космического «снаружи», ибо ему некуда войти, у него нет своего дома, то есть внутренней обособленного пространства, отличного от мира. Как толь ко окружение оставляет животное в покое, не понуждая г самоотчуждению, оно тут же обращается в ничто, пре кращает существовать и засыпает; другими словами уничтожает самого себя как живое существо. Животное существует в постоянном самоотчуждении, в извечное тревоге и смятении. Тюлени обычно спят минуту-полторы не больше, затем, открыв глаза, всматриваются в пейзаж, чтобы узнать, не случилось ли чего, и вновь погружаются в сон.

Человек, напротив, не обречен на вечное нахождение вне себя самого, в мире; ему дано «укрываться от мира» самоуглубляться. Человек строит Ретиро — Уединение обособленное пространство — не-мир, но помещает туда обезьян, а для них такое уединенное место мгновенно превращается в лес, в мир, в природу, в причину самоотчуждения. Человек — это самоуглубленное животное.

Отталкиваясь от этой посылки, мы могли бы — даже не поднимая более серьезных вопросов, а следя лишь за перемещением внимания — представить саму историю как причудливую кривую гуманизации человека. Избыток тревог, эпохи повсеместного самоотчуждения погружают человека в природу, делают его звероподобным, то есть варваром. Нечто подобное — в очень тяжелой форме — случилось с античным миром в годы его заката — важного и широко известного в истории кризиса. Римскую культуру и, возможно, величайший этап в истории человечества (я имею в виду век Антонинов и лучшего их представителя — бородатого, на манер стоиков, императора Марка Аврелия, автора книги *Наедине с собой*, ставшей символом главной стадии самоуглубления на пути человечества) сменило варварство. Сегодня мы знаем, что жестокий кризис произошел не из-за нашествия варваров на культуру, а, наоборот, вследствие вырождения культурных людей в варваров. Понадобилось еще девять веков (с III по XII), чтобы человек, преобразовывая свое окружение, снова смог отвлечься от него и углубиться в себя. Можно с уверенностью утверждать, что феномен повторного одичания наблюдался в истории не раз. Кризис Возрождения подтвердил это. Те, кого Буркхардт, Ницше и другие пред-

==302

шественники моего поколения с энтузиазмом называли «человеком Возрождения», были, по сути, новыми варварами. Тридцатилетняя война, на столетие опустошившая центр Европы, дала мощный всплеск этой варварской стихии. Прочтите подробное описание той войны, и вы убедитесь, что ничего подобного Средневековье не знало. Чезаре Борджа — вот образец нового дикаря, внезапно преуспевшего на лоне старой культуры. Кто он? Человек действия. Каждый раз, когда в истории заявляет о себе человек действия, о нем заходит речь и с ним начинают заигрывать, — жди нового одичания. Как альбатрос, пророчащий бурю, человек действия маячит на горизонте накануне любого кризиса.

Подведем некоторые итоги. Теперь у нас есть все необходимое для построения краткой и доступной схемы кризиса. Итак, культура — это не что иное, как истолкование человеком собственной жизни, набор удачных или неудачных решений, которые он принимает в процессе преодоления трудностей и нужд. Последние могут быть материальными и духовными. А поскольку данные решения предназначены для подлинных проблем, сами они тоже подлинны. Это идеи, оценки, человеческие стремления, различные подходы в философии, искусстве, праве и т. д. Все они берут начало в предельных и незамутненных человеческих глубинах, в исходной основе человека в момент рождения культуры. Однако поиски набора культурных принципов и норм чреваты одним существенным и, к сожалению, непоправимым недостатком. Именно потому, что некое подлинное решение найдено, именно потому, что оно — «налицо», последующим поколениям нет необходимости находить его еще раз — они его просто усваивают, развивают. Что ж, восприятие, сберегающее силы, необходимые для творчества, имеет тот изъян, что оно как бы подталкивает человека к жизненной инертности. Человек, всего лишь воспринимающий мысль, избавляет себя от бремени осмысления, воссоздания ее в себе. Подобное воспроизведение — простой повтор за творцом идеи, другими словами, принятие ее как бесспорной былой очевидности. Ведь сам автор идеи даже не осознает работы собственного ума. Ему кажется, что сама реальность вступает с ним в контакт. Человек и реальность здесь как бы обнажены друг

перед другом — между ними нет посредника, преграды. Напротив, человек, который не творит, а лишь воспринимает идею, обнаруживает между собой и вещами эту пре-

==303

граду — найденную до него мысль. Подобно рецепту, она облегчает контакт с вещами. Имея готовый ответ на возможные потребности и проблемы, он и *не будет стремиться заново их обдумывать*, а стало быть, и испытывать подлинные потребности. Следовательно, человек, наследуя систему культуры, с каждым новым поколением привыкает, с одной стороны, не вступать в столкновение с ключевыми проблемами, избегать потребностей, составляющих его жизнь, а с другой—использовать самые разные интеллектуальные средства (идеи, оценки, пристрастия), не столь для него очевидные, поскольку они не родились в глубинах подлинного «Я». Такой человек действует, живет на уровне культуры, полученной извне, опирается на систему чужих мнений, на то, что носится в воздухе, соответствует «эпохе», «духу времени», — короче, на коллективное, условное, безответственное «Я», которое не знает, почему оно думает то, что думает, и хочет того, что хочет. Победив и реализовавшись, любая культура вырождается в общее место, голую фразу. Общее место — это мысль, которую используют не *в силу* ее очевидности, а лишь потому, что так *принято*. Голая фраза — то, что не мыслится каждый раз заново, а просто высказывается, повторяется как готовое. Между тем общие места и фразы постепенно меняют значение, развиваются внутренние ресурсы культуры. Культура, простая и подлинная изначально, постепенно усложняется. Усложнение же воспринятой извне культуры уплотняет преграду между человеком *самим по себе* и его вещным окружением. Жизнь человека утрачивает *собственное* лицо и все в большей мере становится коллективной. Его индивидуальное и всегда неповторимое «Я» подменяется «Я» посторонних, то есть условным, сложным, культурным «Я». Так называемый культурный человек всегда появляется в эпохи перезрелой культуры, в которой уже ничего не осталось, кроме одних общих мест и фраз.

Процесс этот неизбежен. С одной стороны, *а* своих истоках культура представляет собой непосредственный результат жизненной подлинности, рождаясь из безысходной тоски и пылкого энтузиазма, с которыми человек переживает насущные потребности жизни, но, с другой стороны, культура кончает, повторяю, фальшивой подделкой жизни. Подлинное «Я» человека подавляется его «культурным», условным, социальным «Я». Любая культура или значительный ее этап заканчивается «социализацией» и, наоборот, эта социализация вырывает человека из его жизни в

==304

одиночестве, из подлинной жизни. Заметьте, социализация, поглощение человека его социальным «Я», происходит и в конце культурной эволюции, и в ее начале. Первобытный человек — социализованный, иначе говоря, лишен своей индивидуальности.

Неверно думать, что социализация и обобществление человека — недавние изобретения. Напротив, эти процессы — максимальное самоотчуждение и самоподмена — повторялись всякий

раз, как история переживала очередной кризис. Но в каждом конкретном случае они обрастали особыми, лишь им присущими чертами. Во времена Римской империи, с III века, то есть с правления Северов, человек огосударствен — и морально, и материально. Интеллигентов, которых в ту пору обыкновенно звали философами, подвергают гонениям, а самые энергичные и состоятельные люди каждого муниципия были обязаны отвечать за жизнь города, и прежде всего за сбор налогов. Так было покончено — и материально, и духовно — с теми самыми меньшинствами, которые некогда составили всю

1 .У

славу Рима.

В XIV веке человек, подавленный своей социальной функцией, практически исчезает. Главное — цех, корпорация, сословие. Та же социализация и во внешнем виде: все носят форму, присущую занятию. В этой условной, строго установленной и закрепленной форме — всё. Жизнь — ритуал, и весьма сложный.

Знание, например, настолько перегружено всевозможными дефинициями, классификациями, аргументами, что в этой непроходимой чаще не удастся обнаружить набор ясных и простых мыслей, которые помогли бы человеку действительно сориентироваться. Поражает, что историки так и не заметили необычной усложненности тогдашней культуры, а ведь именно она и явилась одной из главных причин кризиса позднего Средневековья. И поскольку никто этому не придал значения, абсолютно непонятым остался четкий и устойчивый мотив, непрерывно звучащий с XV века вплоть до эпохи Декарта: воля к упрощению. Об этом — на следующей лекции.

Но прежде определим с помощью нашей общей схемы, до какого предела доходит «культурный» человек в эпоху перзрелой культуры. Разве его положение не сродни положению инициатора культуры, тоже потерявшегося в своей стихийной жизни? Другими словами, «культурный» человек столь же задавлен и угнетен своей культурной средой,

==305

как человек до-культурный — своим космическим окружением. Отсюда схожесть их спасательной реакции. Человек — обитатель первобытной чащи — решает свои проблемы, создавая культуру. Для этого он стремится уйти из девственного леса в себя. Творчество невозможно без самоуглубления. Что же до человека излишне «окультуренного», «социализованного», живущего уже за счет мнимой культуры, то он испытывает беспредельную нужду в... другой культуре, иначе говоря, в культуре подлинной. Последняя способна зародиться лишь в искренних, обнаженных глубинах человеческого и личного «Я». Человек, таким образом, вынужден обратиться к самому себе. Но его культурное «Я», то есть воспринятая извне мертвая и неочевидная культура, препятствует этому. И то, что кажется на удивление простым — быть самим собой, — оборачивается чудовищно трудной задачей. Человек отошел, отделился от себя только благодаря культуре — посреднику между истинным миром и его подлинной личностью. Вот почему у человека не осталось иного выхода: он принужден восстать против культуры, очиститься и уйти от нее, чтобы вновь очутиться лицом к лицу с живым миром и начать жить. Отсюда и постоянный «возврат к природе», иными словами, к исконному, по контрасту со всем культурным и окультуренным в человеке. Примерами тут могут служить Возрождение, творчество Руссо, романтизм и... вся наша эпоха.

А теперь вернемся к «кризису» 1350—1650 годов и его центральному моменту — эпохе Возрождения. Мы выяснили, что человек в ту эпоху предчувствовал свое воз-рождение, то есть вновь возжелал встречи с собой. Однако трудно выработать правильный подход к данному периоду в истории человечества; мешает внешняя форма, которую неожиданно принял этот возврат — к себе самому и к природе, — форма, которая на первый взгляд заключалась в возвращении к классикам.

==306

[00.htm - glava38](#)

Лекция седьмая

Истина как согласие человека с самим собой

В двух предыдущих лекциях я попытался обрисовать схему исторических кризисов, то есть общую структуру жизни в ситуации кризиса. Кризис, как я говорил, есть категория истории, поскольку он связан с неким радикальным сдвигом в человеческой экзистенции. «Классическая эпоха», «золотой век» — все это не очень удачные эквиваленты исторической категории, фиксирующей нечто противоположное кризису. В «классическую эпоху» или в «золотой век» человек был уверен — ему есть на что опереться в тех или иных обстоятельствах: он располагает системой твердых, проверенных убеждений, иными словами — мир для него прозрачен. Заметим, что для нас мир предстает как совокупность решений тех проблем, которые ставит перед человеком жизнь. Ну, а для человека «золотого века» мир устроен так, что в нем минимум неразрешимых проблем.

Как бы там ни было, если вы действительно хотите осмыслить теоретические формулы, элементы которых относятся к той глубинной реальности, каковой является ваша жизнь, — такие элементы должны быть осмыслены «жизненно». Разумеется, сегодня мы привычно употребляем эти слова — «проблема», «решение» — в интеллектуалистском, точнее, в научном их значении, как если бы «проблема» означала непременно «научную проблему», а «вывод» — «научный вывод». Такое допущение просто обнаруживает, чем является (или являлся до недавнего времени) наш действительный мир, система наших убеждений. В самом деле, мы существуем за счет науки, точнее, за счет нашей веры в науку. И эта вера — не большая и не

==307

меньшая, чем любая другая форма веры. Последнее утверждение, разумеется, вовсе не значит, что вера в науку не является, возможно, более оправданной или в каком-то смысле высшей по сравнению с любой другой формой веры. Я хочу только сказать, что речь идет об определенном веровании, что наука есть некая форма веры, верование, в котором можно пребывать точно так же, как и в состоянии религиозного верования.

История, о которой мы будем вести речь, есть, вообще говоря, история перехода человека от веры в то, что истина — в Боге, к вере, что истина тождественна науке, человеческому разуму; следовательно, эта история есть переход от христианского мирозерцания к гуманистическому рационализму. В этом плане нам очень важно занять верную позицию, с которой мы могли бы оценивать не только различия между обоими верованиями, но и то общее, что их роднит между собой.

Для этого нет необходимости радикальным образом пересматривать одну из самых стойких, самых прочных в интеллектуальной традиции человечества идей — убеждение в том, что человек естественным образом имеет склонность к познанию. Данная формулировка принадлежит Аристотелю, однако та же мысль присутствует почти во всех философских системах, причем их авторы, как правило, не утруждают себя доказательствами тезиса, что в конечном счете все же сделал Аристотель. Указанная мысль неизбежно приводит к дефиниции человека как *homo sapiens*, животного-всезнайки. В одной из предыдущих лекций я попытался показать вам ложность такого представления.

Сейчас невозможно должным образом раскрыть тему, которая, несомненно, является фундаментальной для философии. Если же предельно сузить ее и выразить в лаконичной форме, то мы получим следующее.

Почти все значительные философские системы исходили из двух предпосылок. Во-первых, что вещи, помимо той роли, которую они играют в своем непосредственном отношении к нам, сами по себе обладают некой иной, скрытой реальностью, гораздо более значимой, чем реальность непосредственная и явная. Эту потаенную реальность вещи мы именуем ее бытием. Так, свет помимо того, что благодаря ему я имею возможность видеть, имеет собственное бытие — бытие света. Во-вторых, что человек должен стремиться раскрыть это бытие вещей.

Кажется невероятным, но философы прошлого даже не

==308

задавались вопросом, насколько эти два предположения основательны, — по крайней мере не ставили его всерьез. Разумеется, они отдавали себе отчет в том, что вещи сами по себе обладают бытийственностью. Одни трактовали ее так, другие — иначе, но все понимали это. Равным

образом все они считали само собой разумеющимся и не требующим доказательств тот факт, что человек стремится исследовать вещное бытие и что именно это стремление обозначают слова «познавать», «знать». И почти все они были тайно убеждены, что собственно человеком, в полном смысле слова, является лишь человек познающий. В соответствии с этим (обозначим корректно термины, дабы нам не уйти в сторону) я должен стремиться к знанию, то есть по отношению к любой вещи формировать у себя какую-то мысль, отражающую бытие вещи. Иными словами, я должен стремиться к тому, чтобы моя мысль совпадала с бытием вещей. Если я не смогу выработать в себе подобную мысль, я не буду знать, что есть эта вещь, и в таком случае вещь для меня останется проблемой. Но количество вещей, бытия которых я не знаю, бесконечно; более того, о значительной их части я даже не отдаю себе отчета, и, однако же, согласно этой идее, они также составляют для меня проблему, так как я понятия не имею об их бытии.

Сталкиваясь с подобной несурезицей, можно смиренно спросить философа: «Достопочтенный, ну почему же все это так? Почему я не могу довольствоваться ощущением света и стремиться к тому, чтобы он светил мне, когда в том есть нужда, а вместо этого должен трудиться, как каторжный, постигая суть некоего бытия света или, что еще хуже, суть бытия вещей, которые даже в качестве простых вещей мне неведомы и о существовании которых, в конце концов, я не имею ни малейшего представления? Я не нуждаюсь в долгих рассуждениях, чтобы уяснить простую вещь: меня интересует все то, что относится ко мне, и если я обладаю бытием, то неужели я непременно должен заботиться о том, чтобы разгадать его смысл? Однако, уважаемый, неужели это так очевидно и бесспорно, что я обязан интересоваться именно бытием, которым, если верить философам, вещи обладают сами по себе? Не есть ли это произвольное допущение? Я знаю, что существует определенный сорт людей, занятых изучением бытия вещей: математик, физик, биолог, историк, философ — так называемые интеллектуалы. Но я-то ни на что не претендую, я хочу быть всего лишь простым человеком, который знает,

==309

что должен жить, поскольку с ним никто не советовался относительно его рождения. Так почему же я обязан быть интеллектуалом? Вся греческая философия и почти вся средневековая и современная философия уверяют, что быть человеком — значит быть интеллектуалом. Но почему?» Согласитесь, что если мой вопрос и кажется отговоркой, то все же это отговорка серьезная. Я не вижу, не вижу, почему меня должно занимать бытие вещей, если таковым они обладают сами по себе и помимо меня! Больше того, дабы исчерпать проблему, не мешало бы, чтобы благородные господа, именуемые интеллектуалами, объяснили нам, почему они ими являются, почему посвятили этому роду деятельности свою жизнь. Жизнь каждого человека уникальна для него, это некая коренная, фундаментальная реальность и тем самым — реальность неоспоримо серьезная. Каждый человек, хочет он того или нет, должен оправдать перед самим собой свою деятельность. Если он занимается темто, а не этим, то потому-то. Не надо думать, что интеллектуальные занятия не нуждаются в подобном обосновании, а занятия шахматами или увлечение спиртными напитками нуждаются в таковом. Это было бы чистейшим произволом. Не следует, значит, утверждать, что если вещи обладают внутренним бытием, а человек — способностью раскрыть его, то для него «естественно» посвятить себя этому делу. Шахматы тоже подразумевают знание фигур и правил игры, а шахматный игрок должен обладать умением передвигать фигуры одну за другой в определенном порядке. И тем не менее вряд ли можно на этом основании построить дефиницию человека как «животного, играющего в шахматы». Аналогичный пример: у меня есть ноги и, стало быть, я могу бегать, однако бегаю редко и сейчас, например, мне больше хочется сидеть.

Мы с удивлением замечаем, что с проблемой столь тонкой и фундаментальной влиятельные философские системьобходятся с необыкновенной легкостью. Знание, которое, как мы видим,

состоит в том, чтобы из всего делать проблему, не делает проблемы из себя самого, не задается вопросами, каков его смысл и почему человек стремится к нему и посвящает себя служению ему. Нет ли здесь эдакого странного интеллектуалистского предрассудка, — странного прежде всего ввиду частоты и постоянства, с какими в него впадает человечество (если не считать кратких перерывов) в течение последних двадцати шести — двадцати восьми веков?

[К оглавлению](#)

==310

И я вновь задаю себе вопрос: а с какой стати мне заботиться о разработке мыслительного аппарата, отражающего бытие вещей? Из любопытства? Если и в самом деле наука вырастает из столь жалкого и ненадежного корня — плохи ее дела! Любопытен тот, кто занимается чем-то, что на самом деле никак его не заботит. Любопытство, в сущности, есть почти что дефиниция самого легкомыслия. В плане такой перспективы наука будет в лучшем случае страстью, одержимостью. Однако никто не обязан быть одержимым чем-то определенным, поскольку в противном случае *homo sapiens* будет означать «одержимый», и ничего более. Само слово «философия» тысячелетиями несет на себе эту печать легкомысленности — ведь оно означает только «любовь к знанию».

Иные философы, например позитивисты, надеются объяснить и оправдать склонность к познанию в человеке, утверждая, что знание ему выгодно, поскольку, исследуя бытие вещей, человек получает возможность подчинить их себе и утвердить над ними свою власть. С этой точки зрения знание имеет утилитарную природу. Блестящее объяснение! Чтобы установить тот факт, что знание дает власть над вещным миром, необходимо, чтобы вначале было знание, полученное помимо каких-то утилитарных целей, но в один прекрасный момент обнаружившее свою утилитарную ценность. Откуда мог знать первый человек, посвятивший себя знанию, о тех выгодах, которые могут ему дать его занятия? И главное — откуда он узнал, как ему пришло в голову, что вещи обладают бытием?

Дело здесь в другом. Если вещи, как всегда считали, и в самом деле обладают собственным бытием, то, исходя из этого, мне кажется, весьма трудно объяснить, почему человеку не должно быть до него никакого дела. Скорее наоборот. Ведь может статься, что истина — нечто совсем противоположное тому, что до сих пор полагалось истинным: вещи сами по себе не обладают бытием, и именно поэтому человек чувствует себя затерянным в вещах, потерпевшим крушение среди них. Следовательно, у него нет иного вы- хода, кроме как самому наделить их бытием, выдумать его себе. Если бы это было так, в философской традиции произошел бы крупнейший переворот, какой только можно себе представить. Как?! Бытие, которое, казалось, означает то, что уже присутствует здесь, *уже есть*, на самом деле означает то, что еще надлежит сделать, и ввиду неизбежности этого делает человеческую жизнь столь утомитель-

[==311](#)

ной, трудной и хлопотной? Ага! Тогда понятно, почему человека интересует бытие вещей, почему человек с помощью своего мышления стремится докопаться до его сути: вещи сами по себе не обладают бытием, оно рождается лишь в том случае, когда человек, сталкиваясь с вещами, вынужден считаться с ними и в этой связи строить программу действий с той или иной вещью, то есть решать, что с ней можно делать, а чего нельзя, чего ожидать от нее и т. п. В самом деле, мне нужно знать, на что опереться в отношениях с окружающими меня вещами. Именно в этом и состоит подлинный, исходный смысл познания — знать, на что опереться. Бог, во власти которого все вещи, либо не нуждается в них, либо творит их *ad hoc** по мере надобности; ему не нужно, чтобы вещи еще и обладали бытием. Однако меня заботит сейчас мое существование в ближайший миг, в будущем, а также то, что со мной может произойти. Настоящее меня не заботит, поскольку я уже нахожусь в нем. Важно будущее. Чтобы сейчас, теперь быть спокойным в отношении грядущего мига, мне нужно быть уверенным, к примеру, в том, что земля, на которой я прочно стою сейчас, вскоре не провалится. Эта теперешняя земля, на которой я стою, есть нечто, пребывающее «здесь»; но та земля, земля непосредственного будущего, не «здесь», это нечто, что я должен помыслить, вообразить, сконструировать в себе в виде умственной схемы, в итоге есть то, во что я должен поверить.

Как только я получаю некую уверенность относительно объекта «земля» (каково бы ни было содержание моего верования, пусть даже пессимистическое), я успокаиваюсь, поскольку уже адаптирован к тому, что считаю неизбежным. Человек привыкает ко всему — и к лучшему, и к худшему. Однако есть нечто, к чему он никак не может привыкнуть, — отсутствие в себе самой внутренней ясности относительно того, как он смотрит на вещи. Например, человек может верить в то, что все вокруг вообще сомнительно. Ясно, что с такой установкой весьма трудно постичь столь необходимый положительный смысл бытия вещей. Ну что же, и в этой крайней позиции человек может чувствовать себя спокойно, ничуть не хуже, чем если бы он исповедовал более позитивные верования. В этом смысле скептицизм — такой же способ жить, как и всякий дру

Для этого (*лат.*).

==312

гой. И однако же, скептицизм исключает, чтобы мышление совпадало с положительным бытием вещей, — ведь отвергается сама возможность постичь его. Здесь существенно, чтобы скептик целиком укладывался в рамки своего скептицизма, то есть чтобы скептицизм и в самом деле был его аутентичным мировоззрением; важно в конце концов, чтобы мышление совпадало с самим собой, не колеблясь, на что опереться перед лицом вещей. Плохо, когда скептик сомневается в собственном сомнении, — это значит, что он не знает уже не только смысла вещей, но и того, что есть его подлинное мышление. Вот к этому-то человек и не может приспособиться, именно этого и не терпит глубинная реальность, каковой является жизнь. Но в таком случае идея проблемы и решения приобретает совершенно специфический смысл, отличный от того, какой она обычно имеет, — смысл, заранее исключающий интеллектуалистскую и сциентистскую интерпретации. «Нечто» выступает для меня как проблема отнюдь не потому, что я не знаю его бытия, не потому, что я не выполнил своего предполагаемого долга интеллектуала по отношению к нему. Проблема начинается тогда, когда я пытаюсь и не могу ответить себе, какова же должна быть моя собственная позиция в связи с этим «нечто», когда в обилии мыслей по его поводу я не могу выделить собственно мою, и только мою, в которую я на самом деле верю, ту, которая совпадает со мной. И наоборот, *решить проблему* не значит поневоле открыть научный закон, но означает лишь состояние внутренней ясности относительно того, что для меня является проблемой, внезапное видение среди множества идей по ее поводу какой-то одной идеи, со всей очевидностью

выступающей для меня как выражение реальной, аутентичной мне позиции. Субстанциальная, исходная и в этом смысле единственная проблема — как мне подогнать себя под себя самого, как совпасть с собой, как встретиться с самим собой.

Вступив в жизнь, я оказался заброшенным в обстоятельства, в хаотическое и враждебное скопище вещей. Я теряюсь в них, однако теряюсь не потому, что они многочисленны, сложны и неприятны, но потому, что они отрывают меня от меня самого, делают меня *другим (alter)*, искажают и путают меня, и я перестаю ощущать сам себя. Я уже не знаю, чего же в самом деле я хочу или не хочу, что я чувствую либо не чувствую, во что верю и во что — нет. Я теряюсь в вещах, поскольку я теряю себя са-

==313

мого. Выход, спасение — в том, чтобы встретиться и вновь совпасть с самим собой, пребывать в полной ясности относительно того, какова моя подлинная позиция в каждом конкретном случае. Не имеет значения, какой будет эта позиция — мудрой или невежественной, положительной или отрицательной. Важно, чтобы человек в каждом конкретном случае думал то, что он действительно думает. Самый бедный крестьянин — и то, пожалуй, настолько хорошо осознает свои действительные убеждения, настолько соответствует сам себе, настолько уверен в том, что он думает по поводу ограниченного круга вещей, составляющих его жизненные обстоятельства, что почти не имеет проблем. И мы восхищаемся незамутненностью его жизни, тем достойным спокойствием, с каким он вручает себя судьбе. Таких крестьян осталось немного, поскольку и в крестьянский мир вошла культура с ее общими темами, вошло то, что мы однажды назвали *социализацией*; крестьяне зажили заветными идеями и начали верить в то, во что не верят. Прощай, непосредственность, прощай, жизнь, согласная с собой, прощай, достойное спокойствие, прощай, подлинность! Как говорится, человека вывели из себя — и он уже нетождествен себе.

Со своей стороны человек, который много знает, культурный человек, рискует заблудиться в дебрях знаний и перестать различать, где же его собственное, подлинное знание. За примером далеко ходить не надо — таков современный средний человек. Он так напичкан всякими мыслями, что уже не может разобраться, что же думает он сам, чему верит; он привык жить псевдоверованиями, общими местами, которые порой весьма остроумны и глубокомысленны, но которые тем не менее искажают его экзистенцию. Отсюда беспокойство и глубокий дискомфорт, которые сегодня подсознательно ощущают столько людей. Отсюда опустошенность, бессмысленность стольких личных судеб, которые отчаянно пытаются наполнить себя каким-то содержанием и, однако же, ничего не добиваются. А спастись так несложно! Но для этого необходимо, чтобы современный человек делал нечто прямо противоположное тому, что он делает. Что же он делает? Упорно стремится убедить себя в том, в чем не уверен, притворяется убежденным и, дабы оправдать свой самообман, упивается наиболее простыми, легкими и тривиальными формами деятельности.

Не буду останавливаться на этом, поскольку должен

говорить о современности ровно столько, сколько нужно для того, чтобы была раскрыта основная тема наших занятий — тема историческая, жизненные перипетии минувшего.

Резюмирую все сказанное по пунктам в простых формулах, с тем чтобы они зафиксировались в вашем сознании и подготовили к дальнейшим рассуждениям.

1. Человек, хочет он того или нет, всегда пребывает в состоянии какого-то верования, аутентичного по отношению к окружающим его вещам.
2. Однако иногда он не знает или не хочет знать, какая из множества теснящихся в его голове идей составляет предмет его подлинного верования.
3. Если «нечто» выступает для человека как проблема — то отнюдь не в интеллектуалистском и тем паче не в научном смысле. Напротив, поскольку человек «жизненно», то есть реально, заброшен в мир вещей и затерян среди них, у него один выход: сформировать по отношению к ним свой набор мнений, верований и линий поведения. С этой целью он мобилизует свои умственные способности, конструируя план отношений к каждой вещи, их совокупности или целостности. Такой план отношений и есть то, что мы называем «бытием вещей».
4. Следовательно, мы пришли в мир не для того, чтобы посвятить жизнь интеллектуальному служению. Напротив, хотим мы того или нет, мы приставлены к этой работе — жить, — ей мы должны посвятить наш интеллект, наше мышление, дабы породить идеи по поводу всего, что нас окружает, но породить их действительно, то есть так, чтобы это были наши идеи. Итак, не жизнь для разума, науки, культуры, а наоборот: разум, наука, культура имеют только одно предназначение — быть орудиями, подспорьем для жизни. Думать так — значит избавиться от порока интеллектуализма, который в ходе истории неоднократно был причиной крушения разума. Разум как таковой никак не обосновывался именно потому, что его обожествляли и верили, что он-то и не нуждается в обосновании. Разум как бы повисал в воздухе, лишался корней, отданный на растерзание двум родственно враждебным стихиям: *показному обожанию* культуры и хамскому к ней отношению. В истории всегда было так, что эпоха культурной *благочестивости* сменялась эпохой антикультурного хамства. Далее мы с вами увидим, что две эти формы житейского отношения — *благочестивость* и хамство — суть два

ошибочных, ирреальных модуса существования, или, другими словами, что человек не может, как бы он того ни хотел, быть воистину *самодостаточным* или воистину дерзким. И если он таковым все же является, это значит, что он не желает «быть» в истинном смысле слова. Человек лицедействует перед самим собой.

В противовес этому мы, отказываясь видеть цель жизни в разуме, полагаем его в качестве необходимого ее инструмента, который, неумолимо проникая в глубинную суть жизни, организует ее непреходящую самобытность. Традиционный интеллектуал считал, что человек *должен* мыслить, однако признавал, что человек, в сущности, может жить, и не пользуясь своим разумом, который понимался в весьма ограниченном, узком смысле. Наша позиция отвергает саму идею, что разум, мыслительная деятельность — долг человека. Нам вполне достаточно показать, что человеку, чтобы жить, необходимо мыслить — нравится ему это или нет. Если он мыслит плохо, то есть внутренне неправдиво, — он живет скверно, в крайней тоске, в проблемах и неуспокоенности. Если же он мыслит хорошо — он совпадает с самим собой, пребывает в согласии с собой, что, в сущности, и есть счастье.

5. Следовательно, наши действительные мысли, наши твердые убеждения—неизменная составляющая нашей судьбы. Это значит, что человек не волен мыслить и верить, как ему вздумается. Можно хотеть думать иначе, чем думается, и честно стараться изменить ход мыслей. Но нельзя смешивать наше желание «мыслить иначе» с иллюзией, что мы вообще мыслим как хотим. Один из столпов Возрождения, Леонардо да Винчи, оставил нам чеканную максиму: *Chi non puo quel ehe vuol, quel ehe puo voglia**.

6. Сказанное ни в коей мере не затрагивает вопроса о том, означает ли историческая эволюция человеческой жизни, что человек не может иметь никаких иных подлинных верований, кроме научных. Иными словами, что подлинность человека в конечном итоге сводится к разуму. Однако я не могу углубляться сейчас в столь обширную тему. Ограничусь констатацией того факта, что в истории существовала эпоха, начавшаяся в 1600 году, на протяжении которой человек реально не ощущал себя в согласии с самим собой, был «вне себя», даже если бы он и мыслил

«Кто не может того, что хочет, пусть хочет того, что может» (*umal*).

==316

согласно здравому смыслу; иными словами, он не мыслил аутентично, хотя думал, что руководствуется разумом. Только человек Нового времени, как уже говорилось, трансформируется постепенно в «человека галилеанского» и «картезианского». Рационализм, хочет он того или нет, — его судьба. Однако значит ли это, что такой тип человека, такая форма жизни, которые живут *от* разума, сформировались раз и навсегда? Описывая некоторые феномены нынешнего человечества в своей книге «Восстание масс»*, я отмечал, что на европейском горизонте стали появляться группы людей, которые, как это ни парадоксально на первый взгляд, не хотят руководствоваться разумом. Что это — внешние и преходящие явления или же следует говорить о новом типе человека и жизни, которые стремятся жить «от безрассудства», а не «от разума»? Является ли безрассудство чем-то субстанциальным и определяющим человеческое, его подлинным атрибутом — или же это явный симптом кризиса и ложного существования? Это самый сложный вопрос, в котором заключены судьбы каждого из присутствующих здесь.

Однако я не могу позволить себе продолжить эту тему. Меня призывает проблема, перед которой я в долгу. Воору- жившись всеми этими рассуждениями, как оптическими инструментами, вернемся к началу истории.

В «классическую» эпоху, в «золотом веке» средний человек живет в согласии с собой: он пользуется надежной системой простых верований относительно того, что его окружает. Его мир

прозрачен, в нем мало проблем. Разберемся как следует, что это значит. Речь идет не о том, что он разрешил все проблемы, как мы их понимаем и тем более — как их понимает интеллеktуал, то есть как бесчисленное множество вопросов, которые порождает в нашем сознании бытие вещей. Отнюдь нет: он решил свои проблемы (разумеется, большую и наиболее важную их часть), которые ставит перед ним его конкретная жизнь. То же можно сказать и по поводу самих решений: это суть решения для него, он чувствует себя в согласии с собой, знает, на что ему опереться, столкнувшись непосредственно с вопросами его существования. Это совершенное и изумительное равновесие с житейскими обстоятельствами, которого достигал человек той эпохи, придавало его бытию

См.: наст. изд., с. 43—163.

==317

весьма специфические черты, обычно объединяемые нами понятием классицизма. Но оно же вызывает и определенную настороженность, когда «классическому» придают нормативную ценность. На самом деле классик «классичен», то есть совершенен, только для самого себя. Мечтать, чтобы иная эпоха жила по классикам, — значит обрекать ее на внутреннюю лживость. Поучительно у классика отнюдь не содержание его идей, поучительна уравновешенность этих идей с его жизнью, та адекватность, с которой он ведет себя. В «золотом веке» золото — почти все, что блестит.

Средневековье знало свой «золотой век». Им было XIII столетие, у истоков которого — фигура Альберта Великого, а в центре — Фомы Аквинского. Космос человека той эпохи еще не наводнен большими проблемами; он был хорошо законопачен и не пропускал трагических, неразрешимых вопросов. В этом космосе человек знает, на что ему опереться в отношениях со всем, что его окружает, и в отношении к самому себе. То был довольно простой набор четких идей — и в то же время достаточно полный, чтобы предусмотреть любые заботы современного человека — разумеется, современного этому космосу. Фома Аквинский идет к проблемам напрямик, без обиняков, не теряя в отличие от техника или интеллеktуала времени на игры и запоздалые удовольствия: он устремлен к разрешению проблем, ибо — как человек — заинтересован в том, чтобы их разрешил интеллеktуал, который живет в нем. Святой Фома не очень изыскан: им движет не грация, но здравый смысл. Куда изысканней был Дунс Скот и многие другие мыслители, прежде всего Оккам. Высшее предназначение человека вовсе не в том, чтобы быть изысканным, а только в том, чтобы прожить жизнь в правде и простоте. Фома Аквинский не приемлет интеллеktуала, целиком погруженного в интеллеktуальные игры, — он не может допустить, чтобы человек жонглировал собой; но как человек, Фома Аквинский принимает на себя обязанность интеллеktуальной деятельности, к которой побуждает его эпоха. Запад только что пережил великое событие: в результате романтически-безумных крестовых походов европеец вторгся на Восток. Крестовые походы, в сущности, до сих пор не поняты до конца. Это — одно из

самых сумасбродных предприятий в истории планеты. Они означали полный провал для людей и народов, в них участвовавших, но в то же время несли в себе непредсказуемые последствия для человечества последующих эпох. В ходе крестовых походов

==318

европеец в совершенстве познакомился с арабской цивилизацией, которая тогда включала в себя и греческую. Когда крестоносцы возвращались на Запад, в свои земли, у порога они отряхивали пыль и арабо-эллинской науки. Поток новых знаний обрушивается на Европу, — Европу христианства, мистики, Европу почти исключительно религиозную и воинственную, почти не затронутую интеллектуализмом или по крайней мере наукой. Именно тогда, в средневековом бытии, вновь забил ключ аристотелевской неуспокоенности: что есть наука как таковая, что есть чистый разум в его противоположности религиозной вере? Христианство сталкивается с дилеммой: или от лица религиозного сознания объявить войну науке, или объединить аристотелевскую науку с религиозной верой, иными словами, либо уничтожить врага, либо приручить его. Первое невозможно: христианское сознание не ощущало в себе достаточно сил, чтобы противостоять обаянию лучшего ума Греции. В таком случае остается второе: и Альберт Великий вместе с Фомой Аквинским адаптируют христианство к греческой идеологии. Произошла вторая эллинизация христианского духа — первая связана с именем Августина. Августин жил в средоточии греко-римской культуры, и ему, христианину, ничего не оставалось, как пропустить через себя, отфильтровать все чуждое. Трудно вообразить более несовместимые типы духовности, чем христианский и греческий. И все же у христианства не оставалось иного выхода, кроме как адаптироваться к греческой духовности в самой своей, сути. Для христианства этот процесс оказался весьма трагичен. Оно было лишено собственного языка: в его теологии (слово о Боге) *theos* — христианский термин, *logos* — в основном греческий. И при более строгом взгляде на вещи становится очевидным, что греческий логос постоянно и неизбежно предаёт христианскую интуицию. Если кого интересуют самые свежие публикации по этой теме, пусть он полистает недавно вышедшую книгу Жана Гиттона «Время и вечность у Плотина и святого Августина». Грек слеп к запредельному миру, к сверхнатуральному; христианин со своей стороны слеп к миру наличного бытия, миру природы. И получается так, что именно грек, который слеп к тому, что видит христианин, должен объяснить ему то, что тот видит, но не может высказать. Ну совсем как в известном анекдоте со слепым и калекой. «Как пожи-

==319

ваете*, добрый человек?» — спрашивает слепой. «Как видите, дружище!» — отвечает калека.

В последние годы мы со всей ясностью начинаем осознавать эту перманентную трагедию христианства, которой оно, быть может, обязано своим внешним триумфом, но которая всегда затрудняла и сковывала свободное развитие христианской духовности. Без крестовых походов, без

Аристотеля в XIII веке, возможно, и начала бы энергично формироваться христианская философия в строгом значении обоих этих слов. Средневековое мышление казалось достаточно зрелым для этого. Однако Аверроэс и Авиценна подкинули Западу аристотелевский *Corpus*, и Альберту Великому и Фоме Аквинскому оставалось только раздавить потенциальную христианскую философию, навязав готикоевангелической духовности тиранию и уродство аристотелизма. Именно это уродство сеньор Жильсон в своей недавно опубликованной книге *L'esprit de la philosophie médiévale*** называет христианской философией как таковой.

Подлинная же христианская философия была линией достаточно ирреальной, и мы можем судить о ней всего лишь по нескольким фигурам: святой Августин, Сен-Викторские братья, Дунс Скот, Экхарт, Николай Кузанский.

Тот факт, что сегодня Альберта Великого называют отцом христианской философии, очевидно, может рассматриваться как важнейший символ трагедии христианства, странное *quid pro quo**** наряду с другими недоразумениями, которые печально регистрирует история.

Однако все ли в действительности происходило именно так, как только что было изложено, — не та тема, на которой мы можем задерживаться. Наша цель — представить себе, как человек покидает средневековый мир, который в своей сути есть мир глубоко христианский.

Но что это значит — быть христианином? Какая структура жизни противопоставляет христианский модус рационалистическому модусу современной эпохи?

Мы не сможем понять этого, если не посвятим несколько слов описанию ситуации, в которой находился человек

• У Ортеги — ифа слов: глагол *aïdar* по-испански в прямом смысле — «ходить», «двигаться».

* «Дух средневековой философии» (*франц.*). *** «Одно вместо другого», то есть путаница понятий (*лат.*).

[К оглавлению](#)

[==320](#)

в I веке до Рождества Христова. Грек, римлянин, иудей— все они находились тогда в одинаковой жизненной ситуации. Какова же эта ситуация? Она может быть определена одним словом — потерянность. Нельзя понять христианства вне той глубинной формы жизни, которая именуется «потерянность».

[==321](#)

[00.htm - glava39](#)

Переход от христианства к рационализму

Мы не знаем, что с нами происходит, и это «не знаем, что с нами происходит» и есть то, что с нами происходит. Современный человек дезориентирован относительно самого себя, *dépaycé**, он вне собственных пределов, заброшен в новые обстоятельства, которые выступают для него как *terra incognita* (неведомая земля). Таково обычное жизненное самоощущение человека в эпохи исторических кризисов. Подобная паническая дезориентация, это «не знаем, что с нами происходит» в той или иной форме осознаются всеми, кто, прожив часть жизни на освоенных землях, вдруг со всей очевидностью начинает понимать, что его что-то вытесняет оттуда. Нечто похожее происходит и с молодежью, родившейся уже в новой обстановке. Я не могу сейчас детально описывать разницу в самоощущении зрелого человека и юноши, которое складывается у того и другого при встрече с одной и той же реальностью,—реальностью кризиса. В конце концов для обоих результат одинаков: оба осознают себя на водоразделе двух форм жизни, двух миров, двух эпох. И поскольку новая форма жизни еще не созрела, бытийственно не устоялась, мы можем что-то уяснить по поводу нашей судьбы, только обратив взоры к прежней форме жизни, к тому, что, как нам кажется, мы оставляем. Ибо предельно ясно для нас только то, что представляется законченным. Только теперь у нас есть ясное понятие о том, что называлось Новым временем. Так бывает всегда. Жизнь, как я говорил, есть действие, на-

- Выбит из колеи (*франц.*).

==322

правленное в будущее. Мы изначально сориентированы в будущее, мы как бы брошены в него. Однако будущее есть нечто существенно проблематичное: оно лишено конкретного образа, мы не можем нащупать его ногами. Как же быть в таком случае? Будущее всегда многообразно, это масса возможностей того, что способно реализоваться. Реализоваться же могут самые различные возможности, вплоть до противостоящих друг другу. Отсюда парадоксальная и весьма существенная для нашей жизни ситуация: у человека нет иного средства сориентировать себя по отношению к будущему, чем овладеть прошлым, образ которого четок, конкретен и неизменен. Именно потому, что жить— значит осознавать себя брошенным в будущее, мы отскакиваем от него, как от гранитной скалы, и падаем в прошлое, от которого в свою очередь отталкиваемся, дабы вновь устремиться к будущему и достичь его. Только в прошлом мы находим средства сделать наше будущее реальным. Мы не помним прошлое «просто так». Я уже не раз говорил, что в жизни мы ничего не делаем «просто так». Мы помним прошлое, *потому что* ожидаем будущее и ввиду него.

Именно такова и есть первопричина истории. Человек пишет историю, потому что на фоне неведомого ускользящего будущего единственное, что у него есть реального, осязаемого, — это прошлое. Только прошлое он может ухватить; прошлое — тот кораблик, на котором он отплывает в неведомое грядущее.

Такое отскакивание от будущего в прошлое характерно для человека постоянно: и в малом, и в великом. Например, вы столкнулись с будущим на последней лекции: когда прозвенел звонок, вы, естественно, поспешили к выходу, но предварительно вам пришлось вспомнить, где та дверь, через которую вы вошли в аудиторию.

Итак, осознание нашего движения к будущему, будущему прежде всего проблематичному, к новой форме жизни, обостряет наш разум и пробуждает интерес к жизни человека в современную эпоху. Сегодня мы представляем ее как отрезок прямой, крайние точки которой — 1600 год и конец данной эпохи. Однако начальную точку мы не увидим достаточно ясно, если не потрудимся понять, как жил человек в эпоху, непосредственно предшествующую 1600 году. Мы убедимся в том, что исторический этап, из которого родилась современность, был, подобно нашему, периодом кризиса. С этим-то и связан наш особый к нему интерес. Человек и на том этапе испытывал необходимость

==323

выйти из своего привычного обиталища, мира Средневековья. Речь здесь не о простой фиксации того факта, что нашему настоящему предшествовала эпоха Нового времени, так же как Ренессансу — Средневековье. Речь не об исключительно ровной последовательности, а о том, что каждый исторический этап прорастал в предыдущем. Если сегодня мы ощущаем хрупкость нашего бытия, то это не случайность: это происходит *потому, что* жизнь эпохи Нового времени была такой, какой была, и в свою очередь несла в себе Ренессанс, который был таковым, поскольку Средние века были такими, какими они были, и т. д. Наша нынешняя ситуация — результат всего предыдущего развития человечества; говоря образно, нельзя понять заключительную главу романа, не прочитав предыдущих. И очень возможно, что одна из причин серьезной дезориентированное™ современного человека относительно самого себя в том, что средний человек последних четырех поколений, обладающий такими познаниями, совсем не знает истории. Я неоднократно отмечал, что человек XVIII или XVII века, который в общем совпадает со средним человеком наших дней, знал историю куда лучше, чем наш современник. По крайней мере он знал греческую и римскую историю, и это знание прошлого служило основой и давало глубокую перспективу его деятельности. Ныне же средний человек по своему историческому невежеству почти примитив, первобытный человек. Именно здесь, помимо всего прочего, разгадка того странного феномена, что его зрелой и сверхцивилизованной на первый взгляд душе свойственны неожиданные вспышки дикости или варварства.

Мы его не изменим: наша жизнь такова, какова она есть, — это глубинная реальность. Ее структура такова, какова она есть, поскольку предыдущие формы жизни были такими, какими они были, со своими неповторимыми чертами на фоне единого целого. Вот почему невозможно понять одну эпоху, не поняв другие. Судьба человечества — это мелодия, каждая нота которой несет свой музыкальный смысл и занимает определенное место среди других. Поэтому песнь истории можно петь только целиком, подобно тому как жизнь человека можно описать только в целом — от ее первого до последнего дня. *История есть система*¹ — линейная система, протяженная во

¹ См. мою работу «История как система». (Она включена в наст. изд., с. 437—479.— *Ред.*)

==324

времени. Формы человеческой жизни, известные истории, не бесконечны: одни идентичны поколениям, другие четко детерминированы и конкретны, они следуют друг за другом и

образуются одна из другой, подобно фигурам в калейдоскопе, подобно мелодии, — мелодии всеобщей человеческой судьбы, драмы человека, которая, в сущности, есть сакраментальный акт, мистерия в смысле Кальдерона, иными словами — событие трансцендентное. Поскольку в человеческой жизни заключена всякая реальность, жизнь выступает как эта реальность, и если реальность есть *эта* реальность — единственное, что существует действительно, — то она, разумеется, трансцендентна. Вот почему история, хотя этого и не уразумели последние поколения, есть высшая наука, — наука о фундаментальной реальности. Именно история, а не физика.

Однако теперь нам следует четко определить, что же представляла собой средневековая жизнь в ее классическом варианте. Мы уже говорили, что XIII век сочетал в себе христианскую духовность и греческую мысль. Основным и определяющим пластом было христианство. Отдавая себе отчет в том, что мы можем здесь посвятить этой теме всего лишь несколько слов, мы все же рискнули задать себе вопрос: а что значит быть христианином? Иными словами — как, в ответ на какие объективные обстоятельства в человеческом мозгу утверждается христианское сознание? И я предвосхитил ответ: в I веке до Р.Х. человек греческого мира, человек мира римского и человек мира иудейского оказались в рамках одной и той же ситуации. Наша жизнь состоит из ситуаций, подобно тому как книга состоит из листов и материя — из атомов. Ситуация — об этом говорит семантика слова* — есть то, в чем человек находится, пребывает. Одним словом, если человек в чем-то действительно пребывает, так это только в некоей ситуации. Он не пребывает в том или другом месте Земли; более того, он не пребывает в конечном счете и на земле. И я, и земля, на которую я опираюсь, — мы можем пребывать в совершенно различных ситуациях. Вот в этой аудитории я пребывал тридцать лет назад, однако тогда я и аудитория были в ситуации — личностной и совместной, — очень отличной от той, какова она теперь. Итак, подлинная, настоящая почва, на которой стоит человек, — это жизненная ситуация. Тридцать лет назад я, как и многие другие европей-

- Испанское слово *situarse* означает «находиться».

==325

цы, пребывал в ситуации глубочайшей удовлетворенности. Жаль, нет времени, чтобы рассказать вам, что собой представляла эта удовлетворенность и как на ее фоне выглядел мир. Вы бы увидели, насколько опасно для человека быть слишком удовлетворенным. Ну что же, как раз потому, что тридцать лет назад европеец пребывал в такой удовлетворенности, он и оказался сегодня на зыбкой почве, дышит воздухом тревоги и внутренней неуспокоенности.

Похожая ситуация имела место в I веке до Рождества Христова — человек испытывал потерянность. Чтобы объяснить, в чем она заключалось, я, не прерывая нашей темы, приведу только один пример. Самой яркой фигурой той эпохи был Цицерон. В нем, собственно, воплотились вся римская культура, все политико-юридические традиции Республики как таковой.

Однако победоносный Рим неизбежно должен был заразиться греческой культурой. Цицерон воспринял от Греции все, что только мог, — философию, натуральное знание, риторику. Каков же был его мир? С какими убеждениями жил Цицерон? Что давало ему силы противостоять житейским проблемам? Цицерон был понтифик, то есть, по нашим понятиям, священник, жрец. Если вы прочтете его книгу «О природе богов», то очень удивитесь — человек, по профессии римский жрец, в полной растерянности перед такими жизненно важными вопросами, как: существуют ли боги на самом деле или нет, каково их бытие, управляют ли они человеческими судьбами и т. п. Он знает и повествует обо всех теориях, которые греческая и римская (в основном греческая) культурная традиция измыслила относительно богов. Их множество, они весьма различны и даже противоположны: Платон и перипатетики, стоики, эпикурейцы и т. д. Цицерон *знает* их все, но ни одна из них не стала его внутренним убеждением. Иначе говоря, жрец не ведаёт, существуют ли боги, которым он служит. Дико, но это так! Неужели такое возможно — жить, не зная, на что опереться в данном вопросе (как, впрочем, и во всех остальных, ибо то же самое происходит у Цицерона и в отношении политических институтов), — неужели так можно жить? Очевидно, можно, однако что это будет за жизнь? Это будет жизнь-потерянность, как бы одна смертная тоска. От мира у который насквозь проблематичен (а человек — часть этого мира), нельзя ждать ничего положительного. Он живет, однако, содержанием его жизни; субстанцией же этой жизни является разочарование. В своей книге *De finibus*

==326

*bonorum et malorum** Цицерон заявляет об этом совершенно ясно и недвусмысленно: «Мы, академики (понятно, что к академикам он причисляет и себя), отчаялись в познании», разочарованы в знании. Сходная позиция выражена и в его книге *De Republica* («О государстве»), где он анализирует положение традиционных общественных институтов в данный политический момент. Жрец, не ведающий, есть ли боги; консул, то есть правитель, не знающий, каким должно быть Государство. Политическая ситуация в Риме весьма запутанна. Дела Рима идут слишком хорошо, и он тонет в своем всемогуществе. Именно такая ситуация порождает людей, потерянных в собственной политической и интеллектуальной культуре.

Жизнь Иудеи по своей структуре всегда резко отличалась от греко-римской. Она принадлежит к азиатской форме существования — Шумер, Аккад, Халдея, Вавилон, Персия, Индия. И если для западного человека жизненная норма (быть может, немного по-детски) — состояние удовлетворенности и только временами вдруг (подобно^ детям) он предаётся унынию, то восточный человек постоянно пребывает в унынии — таково его первичное и нормальное состояние. Удовлетворенность — это всегда удовлетворенность человека самим собой, тем, что он вообще есть, что он живет и радуется. Это — доверие к собственному бытию. Грек доверяет своей главной ценности и дару — своему разуму. Римлянин доверяет своему Государству, своему войску, своим управителям, своим судьям. Жить для него — значит повелевать, распоряжаться, что-то организовывать; у него, так сказать, строевой подход к жизни. В Азии человек разуверен в себе, и в своей жизни он исходит из этой разуверенности™ как из некой посылки. Потому он и не может жить сам по себе — ему нужна опора, нужна сильная власть, в которой он найдет покровительство и которой может вручить свою жизнь. Эта власть — Бог. Однако азиатские боги мало в чем схожи с западными. Западные божества — не что иное, как превосходная степень естественной реальности, это верховные силы самой природы. Между человеком и мифологическими существами разница только количественная, что, собственно, и создает возможность связи, отношения между человеческим и божественным. Здесь любопытно обратить внимание на двойствен-

ность позиции Аристотеля в отношении природы. В трактате *De divinatione per somnum* (463 b, 14) он пишет: η γαρ φύσις δαίμωνία ἀλλ' οὐ θεϊὰ — «Природа не божественна, она есть демоническая сила». Однако в «Никомаховой этике» (VII, 14, I. 153 b, 32) он утверждает: «Все натуральное божественно». Человек Азии лишен подобной двойственности—он думает о божественном как о чем-то диалектически противоположном природному и человеческому. Очевидно, что попытка выразить данную идею несостоятельна в принципе, поскольку человеческий интеллект повсюду обнаруживает свою телесность или, говоря более строго, обнаруживает нашу неспособность мыслить о чем-либо вне материи. Однако, несмотря на ошибочность понятийного инструментария, азиатской интенции всегда и везде (кроме, пожалуй, Китая) свойственна тенденция думать о Боге как о чем-то ином, нежели природа, как о чем-то сверх- и надприродном. Природное, равно как и человеческое, есть неполноценная, однобокая по своей сути реальность; как только она обособляется и теряет способность существовать сама по себе, она перестает быть реальностью. Человек осознает себя как малую несовершенную часть иной реальности — полной и подлинной, — реальности божественного. Для каждого, кто живет с подобным умонастроением, существовать — значит постоянно приводить собственное несовершенное бытие к божественной сверхреальности, которая и есть истинная реальность. Такой человек живет не сам по себе, он живет, исходя из Бога и своего отношения к Богу.

К этому типу существования относится и иудейская жизнь. Еврейский народ и также каждый еврей существуют благодаря союзу с Богом. Все естественные, земные деяния еврея пронизаны, пропитаны первичным отношением завета, некогда заключенного с Богом. Именно в завете черпает он уверенность, каковой не имеет, будучи наедине с собой и разуверенным в себе. Беда в том, что этот завет, этот договор со стороны Иеговы подразумевает жесточайшее условие — закон. Согласно принципу *do ut des** этого сверхъестественного контракта, Бог рядом с евреем, только если тот исполняет закон. Закон — это программа человеческого поведения во всех случаях жизни, — программа ясная, ужасающе ясная и недвусмысленная, предписывающая

Даю, чтобы ты дал (лат.).

систему многочисленных ритуальных действий. Божественный закон для иудея есть то же, что разум для грека и государство для римлянина: это его культура, программа решений его жизненных проблем.

Итак, к I веку до Рождества Христова иудей отчаялся в своей способности исполнять закон, растерялся перед его лицом, подобно тому как Цицерон потерялся в философии и в политике.

Если теперь вы припомните схему кризиса, кризисов вообще, о которых я говорил на двух предыдущих лекциях, вы увидите в великих событиях средиземноморской истории то, что я

обозначил как исходный момент и причину любого исторического кризиса: древний человек, потерявшись перед лицом сложностей повседневного бытия, выстраивает систему приемов, которые позволяют ему решать возникающие проблемы. Такая система и есть культура. Однако в дальнейшем эта первичная система усложняется последующими поколениями и начинает утрачивать исходную подлинность. Она вырождается в манерничанье и тривиальности, в культурный нарциссизм, превращается в мертвую букву. Человек вновь деморализован и испытывает потерянность, но на сей раз не перед лицом первобытного леса, а в диких зарослях собственной культуры. И получается, что, двигая вперед культуру и развивая себя самого, человек неумолимо движется к некой определенной точке, в которой: 1) понятия о вещах и нормы поведения чрезмерно усложняются и выходят за рамки умственных и моральных способностей человека (Это выражение заключим в скобки: благодаря Варрону, который жил еще до Цицерона, мы знаем, что в его эпоху существовало 280 самых различных мнений по поводу того, что считать благом и к чему следует стремиться.); 2) эти понятия и нормы теряют свою наглядную убедительность и становятся безжизненными для людей, которые вынуждены ими пользоваться; 3) культура не распределяется органично и непосредственно между творящими ее социальными группами и, следовательно, в той пропорции, в какой эти группы ее чувствуют и понимают; эта высокая культура насаждается в массах механически. Массы же, становясь культурными (точнее, псевдокультурными), утрачивают свою органичность, их сущность искажена высокой культурой. В этом и состоит феномен *социализации*, которая означает торжество банальности, проникающей в несчастного индивида и вытесняющей его подлинное «Я».

==329

Все эти черты в той или иной мере мы обнаруживаем в I веке до Рождества Христова. Культуры смешиваются одна с другой и одновременно вульгаризируются. Греческий интеллектуализм проникает в римский волюнтаризм, разлагая и взрывая его, как динамит скалу. Восточные религии, которые веками теснились на окраинах средиземноморской цивилизации, воспользовались атмосферой безверия, охватившего грека и римлянина, дабы наскоро заполнить опустевший сосуд души западного человека, соединившись с греческим интеллектуализмом и римской регламентированностью. Поэтому восточная религия стала превращаться в знание, *мудрость* и одновременно в организующую силу империи, иерархии и администрации, то есть в Церковь. Различия между народами и культурами сглаживаются. Жизнь от Галлии до Месопотамии унифицируется. Любопытно, что все исторические кризисы начинаются эпохой унификации, в которой «все» есть «в какой-то степени все» и ничто в отдельности не определено твердо и однозначно. Апостол Павел есть *civis romanus** и в то же время «в какой-то степени» греческий философ. И напротив, Цицерон воспринимает греческую мудрость от гениального сирийца Посидония.

Все сказанное относится к первой половине I века. Цицерон родился в 106 году и умер в 46 году** до Рождества Христова. Я хотел только подчеркнуть, что именно эта эпоха положила начало разочарованности человека античного мира. Разумеется, эта разочарованность, выступающая как глубочайшая историческая реальность, имеет свою историю, свои этапы, свои взлеты и падения. На первый взгляд кажется, что она уже укоренена в глубине души человека, что она уже действует. Однако человек, пораженный ею, пока не замечает ее, не воспринимает ее как таковую. Самое большее, он обнаруживает ее в той или иной сфере жизни: он разочарован в чем-то внешне конкретном, но не в самом себе. Ему удастся устоять вопреки своему отчаянию, он может повернуться к нему лицом и попытаться преодолеть его. Империя I века — эпоха Антонинов, — кажется, дает основания думать, что это возможно. И в самом деле, для широких социальных групп Средиземноморского бассейна она являла счастливые вре-

Римский гражданин (*лат.*). ** По другим данным — в 43 году до н.э.

[К оглавлению](#)

==330

мена, которые человек, пожалуй, не переживал ни до, ни после нее. Возможно, всего лишь один период в китайской истории сравним с тем полуденным часом, каким наслаждался человек античности при Траяне, Адриане, Антонине Пии, Марке Аврелии. И не будет большой натяжкой назвать это столетие испанским веком: ведь императоры, создававшие новую жизненную ситуацию, оказались испанцами; кроме того, вкупе с правящим классом, который составляла наиболее образованная буржуазия, императоры были воспитаны Сенекой. Под лучами нового стоицизма дряхлая культура оживает на время жизни четырех-пяти поколений. Однако вскоре как-то вдруг, сразу, без передышки и паузы начался потоп, и гибель античного мира была предрешена. Столь катастрофический конец как бы намекал на то, что эпоха счастья — нечто на самом деле «чудесное», то есть что-то ирреальное, не уравновешенное в самом себе и лишенное глубокой основы. То была последняя попытка восстановить доверие человека к природе, а именно в этом в конечном счете весь смысл стоицизма. Характерно, что стоицизм еще раз заявляет о себе к концу Возрождения, когда вновь оживает родник веры человека в свои природные данные. Монтень, Джордано Бруно — стоики. Однако эта реакция на грядущий конец показывает нам, что в истории уже имели место времена, когда человек чувствовал себя потеряннным, сам себе в этом не признаваясь.

Цицерон владел виллами, редкими книгами, деньгами, и сверх того он обладал литературной славой и консульским достоинством. Окружив себя этими милыми вещицами, можно делать вид, что не замечаешь своей постоянной разочарованности. Всегда найдется, кому препоручить дела, дабы самому питаться одними интермедиями*.

Иудей тоже крепок пышностью своей религиозной традиции. Он не так легко отрекается от веры в свою принадлежность к богоизбранному народу, как в наше время французы. Что касается последних, то на протяжении трех веков они искренне верили (и порой не без основания), что самые блестящие писатели — во Франции, и, однако же, позднее именно французы стали проповедовать, что жить литературой нельзя. Фарисей цепляется за закон, который

Здесь у автора игра слов: *entremeses* означает в испанском языке «закуски» и «интермедии».

==331

его убивает. И все же не будем забывать, что это человек, вечно испытывающий чувство безысходности — но лишь до тех пор, пока не начинает жить упованием на Другого, на Мессию. Он живет в этой жизни и в этом мире, не присутствуя здесь на самом деле. Так случается со всяким, чье настоящее есть, в сущности, сплошное ожидание чаемого грядущего. В эту эпоху атмосфера в Иерусалиме была накалена и наэлектризована мистическим ожиданием. Человек живет как бы вне себя, в некоем завтра, в неизбежность которого он свято верит. «Он грядет,

грядет!» — «Кто?» — «Тот, Другой, который может больше, чем мы, ибо всемогущ, Тот, Который спасет нас, — Мессия, восстановитель царства». И с новой силой звучит мольба, на протяжении тысячелетий поддерживавшая этот народ-футурист: *Marana za!* — «Гряди, Господь!» (Несомненно, это выражение связано с понятием «марраны», которым в Испании называли обращенных евреев, то есть тех, которые взывали к Богу: *Marana za!*)

В то время как высшие социальные классы пытаются удержаться на гребне жизни, наслаждаясь ускользающими ценностями — властью, славой, роскошью (иными словами, в то время как эти классы живут уже не в подлинном смысле, исходя из собственных ресурсов, а существуют за счет подачек, которые им подает сама судьба, подобно тому как мы суем животным кусок хлеба сквозь решетку зоопарка), — в низших классах начинается брожение.

Впервые феномен пропаганды, нацеленной на массы как таковые, возникает в античном мире. С высоты общественной лестницы хорошо видно, как на ее нижних ступенях все больше странников в грубых шерстяных одеждах, с посохом в руке и котомкой за спиной, которые собирают народ и громко витийствуют перед ним. Это вовсе не моя выдумка — буквально то же мы читаем в «Омилиях» Псевдо-Клементя: «Выйдя пред народом, глаголи ему в полный голос». Кто эти люди? Совершенно очевидно, что сверху трудно углядеть различия между ними. И в самом деле: внешне и даже внутренне они очень похожи; все эти пропагандисты-демагоги — философы кинич.еской либо полустоической ориентации, адепты восточных культов; вскоре, полвека спустя, в социальных низах получает широкое распространение новый тип проповедников — прозелиты христианства. Всех их объединяет радикализм выступлений: они обличают богатство имущих, гордыню властей, идут против мудрецов, официальной культуры, против лю-

==332

бой формы усложненности. Они провозглашают, что все это не стоит гроша ломаного и что истина и смысл на стороне тех, кто ничего не знает, ничем не владеет, — на стороне простеца, бедняка, смиренного, непосвященного.

Говоря о годе 1400-м, следует отметить, что тогда кризис тоже начинался с весьма схожих явлений. Кризис Ренессанса — с поправкой на его специфику — по глубине и всеобщности был гораздо слабее кризиса античного мира. Однако человек в силу предрасположенности своего ума к механической диалектике, разочаровавшись в какой-то одной форме жизни, всегда прибегает к наиболее простому, наиболее очевидному решению — переоценке ценностей. Если богатство не приносит счастья — его приносит бедность; если мудрость ничего не решает, то истинной мудростью будет простота неведения. (Параллели XV века: «простецы» и «лайки» («миряне») из *devotio moderna*, из «Подражания Христу»; *De docta ignorantia** Николая Кузанского, его похвала идиоту, то есть невежде; «Похвала глупости» Эразма Роттердамского. В XVI веке этот ряд завершается трактатом Джордано Бруно «Хвалебная песнь ослу».) Если закон и порядок не приносят нам счастья, будем уповать на *беззаконие* и силу. (После 70 года до н. э. в Риме никак не удавалось провести нормальные выборы и собрать Ассамблею — Цезарь со своими богатыми друзьями финансировали наемные отряды дебоширов из числа рабов и гладиаторов, по происхождению не являвшихся римскими гражданами, — фригийцев, мизийцев, греков, иудеев. Об этом можно прочесть у Цицерона, в его речи *Pro Flacclo*.) И наконец, последняя перемена ценностей, вокруг которой было меньше шума, чем вокруг предыдущих, но которая все же имела место: если мужчины ни на что не годятся, внемлем женщине. И в самом деле, мы видим, как женщина начинает вмешиваться в общественную, политическую, интеллектуальную и, разумеется, в религиозную жизнь.

На мой взгляд, ничто так удачно не характеризует особенности распространения христианства, как одно отмеченное выше обстоятельство, а именно: киническая усталость, начиная с известного момента и в известном смысле, становится атрибутом христианского прозелита. Кому интересно, может обратиться к замечательной книге Эдуарда Шварца, озаглавленной в испанском издании «Фигуры ан-

«Об ученом неведении» (*лат.*).

==333

тичного мира»¹. Эта книга, с изящной простотой рассказывающая о множестве вещей, может служить образцом истинной филологии.

По сути, упрощенная и чисто механическая диалектика, толкующая все новое не иначе, как утверждая совершенно противоположное тому, что еще недавно казалось бесспорным, — подготавливает наивные и даже искушенные души к восприятию христианства. Попутно заметьте себе, что на начальных этапах кризиса разум легко принимает диалектическую форму. При этом сама диалектика, которая в своем подлинном виде есть вершина искусства мыслить, вульгаризируется, что, кстати сказать, имеет место и в наше время. Однако вернемся к теме нашей лекции.

Римская империя как форма социализации индивида исчерпала себя, и человек оказался оторванным от того объективного общественного целого, в котором он видел смысл жизни и находил точку опоры. Вместе с государством и его социальными формами терпит крушение и наука в качестве той объективной общественной инстанции, на которую можно рассчитывать. Теперь человек ощущает себя совершенно выбитым из колеи, потерянным, ему не за что больше цепляться, и остается только одно. Когда окружающее изменяет нам, мы начинаем понимать, что в действительности все это было не подлинной реальностью, а чем-то несущественным и что за всеми мнимыми ценностями есть только одна истинная ценность — наша индивидуальная жизнь[^]. В такие моменты человек начинает осознавать свою личную жизнь как именно то, что на самом деле и в конечном счете определяет его судьбу. Таково умонастроение человека, приходящего к христианству. В рамках этого умонастроения «проблемой» становится уже не «то» или «это», но сама жизнь человека, во всей ее полноте. Теперь «проблема» совсем не в том, что человек болеет, вынужден голодать или терпеть политический гнет, что ему не до музыки небесных сфер. Теперь проблематично само субъективное бытие. И если ответ на различные житейские несуразности частного порядка мы называем «решением», то ответом на абсолютную проблему личного бытия будет «спасение» — *sotena*.

Безысходность — в этом, собственно, и состоит кризис — на начальном этапе выражается в ожесточении по

поводу жизни; история полна примеров того, как человек самыми крайними средствами пытается преодолеть данное состояние души, одурманить, опьянить себя. Затем приходит новое успокоение: человек воочию убеждается, что все безнадежно, что надеяться на себя — значит не знать собственного естества. И вот перед ним раскрывается его глубинная ничтожность. Именно в этом-то, согласно христианству, и заключено спасение. Вера в самодостаточность естественного человека сменяется осознанием его полной зависимости: его бытие, его опора, его реальность и его истина не в нем самом, но вне его естества. Иными словами, то, что создает искаженную перспективу и что является для него наиглавнейшим — его жизнь, — не есть «естественное» дело, состоящее в том, чтобы передвигаться по земле, есть или голодать, страдать или наслаждаться, плакать или смеяться, а тем паче мыслить. Все это только чистая видимость, маска, аспект и *мизансцена* подлинного дела жизни, его жизни сверхъестественной, его спора с Богом. Все мирские споры анекдотичны на фоне этого исходного спора человека с Богом. Можно сказать, что наша *жизнь* в целом — это маска, за которой скрыта наша подлинная реальность, та, которой мы обладаем в абсолютном, в Боге. То, что выглядело реальным, — природа и мы сами как ее часть — суть нереальное, чистая фантазмагория, а то, что казалось нереальным, — наша устремленность к абсолютному, к Богу — и есть истинная реальность.

Этот парадокс, это глобальное изменение перспективы лежат в основе христианства. Проблемы естественного человека не имеют решения: жить, пребывать в мире совершенно однозначно и необходимо означает погибель. Человеку суждено спастись только через сверхъестественное вмешательство. Эта жизнь может быть оправдана только жизнью иной. Полагаясь на собственные силы, человек может совершить лишь сугубо отрицательное действие — отречься от себя и отринуть мир, не ставить в центр внимания себя и окружающие предметы. Только освободившись от земных привязанностей, он может воспарить к Богу.

Эти установления — главное в жизненной структуре Средневековья, поскольку они несут в себе основную тенденцию — освободиться от власти природного мира. Если для грека или римлянина существование выступало как проблема взаимоотношения человека и окружающей при-

роды, видимой или невидимой, то теперь подлинным миром оказывается надмирное и сверхъестественное. Человек остается один на один с Богом.

В течение многих веков человек жил этой христианской верой, и жизнь его приобрела черты какого-то сверхъестественного предприятия. Новое время — Галилей, Декарт — вернуло нас назад, к естеству, к природе, и человечеству стоило немалых трудов вновь задуматься о том, что существует иной образ жизни, — жизни в Боге. Нам, как некогда грекам, это кажется парадоксальным.

Однако св. Павел целиком отдает себе отчет в безумной парадоксальности и разрушительном радикализме христианской идеи. Он и не утверждает, что новая истина разумна. Проповедовать от лица разума в эпоху кризиса — верный способ потерять аудиторию. Напротив, он защищает новую истину именно потому, что с точки зрения разума она выглядит совершеннейшей дикостью и абсурдом. И это не моя выдумка, это сказал апостол Павел... экстремист. В его Первом послании к Коринфянам мы читаем: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых—сила Божия» (I Кор. 1: 18). Вы только послушайте, как этот человек выворачивает мир наизнанку: «Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных. Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков и немощное Божие сильнее человеков.

Посмотрите, братия кто вы призванные: не много *из вас* мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплени

==336

ем чтоб *было*, как написано: "хвалящийся хвались Господом"» (I Кор. 1: 19—31).

Нужно, нужно время от времени вспоминать прошлое, вспоминать эти слова! Что мог подумать высокородный римлянин эпохи Империи, слушая эти застывшие на пергаменте вопли св. Павла? То, что он «подрывает основы», не так ли? Однако то, что он проповедовал, — христианство — со временем стало крепчайшей опорой общества.

==337

[00.htm - glava40](#)

Лекция девятая

Экстремизм как форма жизни

Я говорил о том, что христианство оставалось основным элементом в структуре средневековой жизни и что в свою очередь основной чертой христианства было осознание ничтожности человека и природы. Такое осознание стало возможным благодаря тому, что средиземноморская жизнь перешла от самодовольства к растерянности. Важно, чтобы вы правильно поняли, что я имею в виду, говоря о растерянности и безнадежности: речь не об абстрактном понятии, фиксирующем

психологическое состояние человека, но о четком и однозначном определении некоей формы жизни. Человек может оказаться в такой ситуации, что, будучи вынужденным делать что-то, чтобы жить (мы уже знаем, что жить — значит быть вынужденным что-то делать), он не находит себе никакого занятия, которое удовлетворяло бы его. Он не видит ничего достойного внимания ни в материальной и социальной сферах, ни на интеллектуальном поприще. Он пытается делать что-то, но делает это, как автомат, не вкладывая душу в свои дела, которые сам же расценивает как ничтожные, ущербные, бессмысленные. Тогда им овладевает неодолимое отвращение к жизни и к миру, они предстают перед ним исключительно в черных тонах. И в самом деле — в период, предшествующий рождению христианства и особенно христиан, множество людей отворачивались от мира, уходили в пустыни, в одиночество. Подобный уход мало что давал, но смысл его в том, что люди стремились разрешить проблему жизни, то есть проблему отношений с вещным миром и с ближними, сводя эти отношения до минимума. Важно, однако, подчеркнуть, что идея бегства от мира и отвращения к жизни от-

==338

нюдь не изобретение христианства. Напротив, христианское решение проблемы было найдено людьми, отвернувшимися от мира, сверхъестественное было *обретено* именно вследствие отвращения от естественного.

Человек, забившийся в угол, — точный символ растерянности на начальном ее этапе. Это значит, что он сводит мир и жизнь к некоей периферии, целое — к малой его части. Опрощение становится средством самоутверждения человека, разочарованного и потерянного в вещном изобилии жизни: множество знаний — и ни одного истинного, множество удовольствий — и ни одного полного, горы неотложных дел — и ни одного дела в абсолютном, подлинном смысле.

Беда в том, что истинно отчаявшийся человек, до поры до времени не сознающий своего отчаяния, замечает, что негативный характер приобретает фактически вся жизнь, так что в ней уже нет места, где бы человек чувствовал себя уверенно.

Жаль, нет времени построить морфологию образов жизни, когда жизнь переживается как отчаяние и безысходность. Их множество, и некоторые в своих существенных чертах весьма отличны от других. Однако следует все ^вдже вкратце остановиться на этом, чтобы более досконально Ирюнять происхождение христианства, а также многое как в 8fc XV веке, так и в нашей современности. Должен предупредить с самого начала, что я никогда не утверждал и не утверждаю теперь, будто наша эпоха есть эпоха безнадежности. Я говорил, что мы живем в эпоху дезориентированности, и ничего более. Вы поняли, что сориентироваться хочет только тот, кто дезориентирован. Такова, я думаю, ситуация, в которой пребывают сегодня культурные люди повсюду в мире, в том числе и вы в этой аудитории. Впрочем, тема моих лекций мало соответствует вашей потребности сориентироваться в настоящем, поскольку они посвящены определенной проблеме прошлого. Отмечу попутно, что настоящий курс лекций является подготовительным для следующих чтений, на которых, возможно, мне удастся дать вам четкую ориентировку. Однако я думаю, что многие из вас приходят сюда вовсе не для того, чтобы прослушать научную лекцию, и что вами движет более глубокое, конкретное и подлинное стремление — узнать, можно ли хоть как-то сориентироваться в жизни. По мере возможности я строил лекции таким образом, чтобы вы нашли в них хоть что-то из того, что вас волнует.

Итак, сориентироваться хочет только тот, кто потерял ориентиры.- Однако, будучи уже дезориентированным и еще не реориентированным, человек пребывает в состоянии растерянности. Стало быть, его ситуация содержит ингредиент растерянности, отчаяния, хотя он и не первичен, не субстанциален. Но этого вторичного, внешнего сходства между человеком дезориентированным и человеком отчаявшимся вполне достаточно, чтобы и у того, и у другого появилось много общего в житейском плане. Мне думается, именно этим определяется степень совпадения и различия между той эпохой, с одной стороны, и XI веком и нашим временем — с другой.

Ну, а теперь вернемся к эпохе I века до и после Рождества Христова.

Ситуация, когда человек полностью отчаялся в своей жизни, относится к типу «экстремальных», поскольку, оказавшись в подобной ситуации, человек не может выбрать тот или иной выход — он, как говорится, попал между молотом и наковальней.

Чувствуя непрочность, бессодержательность своего существования, он стремится разрешить ситуацию и поначалу забивается в угол, на периферию жизни, надеясь там закрепиться, то есть укрепить свой угол. Вы, конечно же, понимаете, что это — мнимое решение, поскольку он, осознанно или бессознательно, пытается уйти от тотального отчаяния. И если мы замечаем, что он укрепляет какую-то частность или часть своего жизненного пространства, мы должны усомниться в правильности такого решения. Однако же человек, испытывая отчаяние и раздражение, выбирает именно его. Я уже говорил, что отчаяние поначалу выступает в форме раздражения, ожесточения. Человек может отрицать всю свою жизнь, за исключением тех отдельных ее моментов, когда он испытывает сильные эмоции, способен раздражаться, злиться. Он предпочел бы, чтобы вся жизнь целиком состояла из таких моментов, поскольку только они имеют для него смысл, а все остальное — тщета. Отметьте себе эту особенность, вскоре она поможет нам многое понять.

Впрочем, такая уединенность в какой-то одной точке жизненного пространства, несомненно, освобождает человека от всего второстепенного, тщетного в его жизни, опрощает ее. Киник, христианин, тот же стоик, цезарист, — все они совпадают между собой в стремлении к опрощению. Один и тот же импульс объединяет «Братьев по совместной

[К оглавлению](#)

==340

жизни» или *dévoua modcrna* в 1400 году, Фому Кемпийского, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского и католических королей перед лицом хаоса полуфеодалного многообразия. То же стремление мы находим у Лютера, Монтеня, наконец, у гения опрощения, воплощенного

опрощения, — Декарта, который не довольствуется стремлением к нему, но являет его, а потому завершает процесс и выстраивает некий новый мир— простой, ясный и надежный, — причем надежность последнего проистекает именно из его ясности и простоты. Метод Декарта гласит: простая идея — это идея ясная и понятная, и, наоборот, все ясное и понятное, то есть надежное, — просто.

Человек, потерявший себя в сложностях бытия, надеется спастись в простоте. Так сказать, тотальная ревизия гардероба. Общий порыв отбросить, отринуть богатство, усложненность, избыточность. Настоящее и недавнее прошлое кажутся просто задавленным изобилием возможностей. Слишком много учений, вещей и разнообразных типов жизни. Жизнь перевоплощается: теперь это состояние растерянности, нерешительности, и, чем больше возможностей, тем более растерян, трагически растерян в ней человек. Но нет: в маленьком дворике скромного восточного жилища, почти что андалузского, слышен чистый голос родника, голос Иисуса: «Истинно, истинно говорю вам, что только одно необходимо». Иисус — высший опроститель. Св. Павел выводит отсюда: закон есть неконтролируемая путаница, в нем человек теряет себя. Долой закон! Для нового людского союза нужно одно — вера, и только вера! Я не пытаюсь сделать из св. Павла лютеранина. Когда он говорит, что человек спасется только верой, ясно, о чем идет речь: закон и все связанные с древним законом дела не спасают. Но он не исключает необходимости дел для спасения — разумеется, тех дел, которые связаны с верой, а не с законом, — одним словом, благодеяний, на которые не скупится верующий человек, подобно тому как не скупится на плоды фруктовое дерево.

Я мог бы еще долго рассуждать на тему об опрощении как о средстве спасения человека в эпохи кризисов культуры, то есть кризисов, вызванных таким же изобилием, избытком. Однако должен отказаться от подобного намерения — сейчас мне тоже нужно отбросить все лишнее, опроститься. Поэтому я просто позволю себе три дополнительных замечания.

1. Говоря о теперешней жизни, я рассматриваю жизнь в

==341

I веке или в веке XV (то есть теперешнюю культуру и ее непосредственное прошлое) как нечто чудовищно запутанное. Жажда простоты автоматически побуждает человека грезить о прошлых временах—временах архаичных, начальных, лишенных этой запутанности. Отсюда горячее желание вернуться к первоистокам, отсюда жизнь как ностальгия по прошлому, как «возвращение к.,», возврат от усложненной, запутанной культуры к культуре простой и даже больше — от «культуры вообще» к тому, что было до нее, — к голой природе. В скором времени мы увидим с вами, что устремленность «назад» — одна из движущих сил Возрождения. Не разглядев этого, трудно понять, что означает в историческом плане возвращение к древним временам. Один из девизов Возрождения, которое в известном смысле было ориентировано в будущее, тем не менее звучал так: *Philosophia duce, regredimur**.

1, Опрощение, несомненно, самый позитивный результат отчаяния или родственной ему дезориентированности, с 1400 по 1600 год идет существенный процесс опрощения жизни. Он заявил о себе и в наши дни. Человек, который нынче разгуливает по улицам без шляпы, ни сном ни духом не ведает, что его столь обыденное, столь материализованное действие, в сущности, есть

покорное следование закону времени — не обращать внимания! Или пример другого, более высокого уровня: когда в «Миссии университета» я утверждаю, что, если наука хочет спасти себя, ей не избежать опрощения, — я, в сущности, делаю то же, что и человек., выходящий из дому без шляпы, — только ситуация в данном случае более серьезная.

3. Не следует забывать, что жажда опрощения возникает как реакция на чрезмерную усложненность. Любая «реакция на» легко оборачивается «реакцией против», движимой низменными страстями — завистью, ненавистью, обидой. Киник Диоген, перед тем как войти в элегантное жилище Аристиппа, своего однокашника по сократовской школе, усердно топтался по грязи, чтобы потом испачкать Аристипповы ковры. Смысл здесь не в том, что Диоген собирался заменить «усложненность» ковра «простотой» грязи, а в том, чтобы испортить сам ковер из ненависти к нему.

А теперь от рассуждений об опрощении вообще перейдем к анализу одного из любопытнейших его проявлений.

Философия ведет нас вперед, оглядываясь назад (*лат.*).

==342

В прежние времена человек жил, воспринимая свое житье, в общем, с удовлетворением. Понятно, что его жизнь состояла из множества размеренностей, забот и вещей, которые следовало принимать в расчет. И культура как таковая есть нечто иное, как формула гармонии, которой хочет добиться человек в своих отношениях со всем (или почти со всем), что его окружает. Размеренность нашей жизни, наши заботы не терпят невнимания, так как они суть неизбежные реальности. Следовательно, только та жизненная позиция будет истинной и стабильной, которая интегрирует, включает в себя всех их. Поистине культура есть процесс интеграции и стремление честно воспринять все то, что — хотим мы того или нет — входит в наше существование. Но вот человек разуверился в культуре и испытывает отвращение к целостности жизни, которая кажется ему совершенно ничтожной. Поскольку же ему надо чем-то жить, в его душе начинает происходить нечто весьма удивительное. Чем более существенным, серьезным и важным выступает нечто в той целостности, каковой была его прошлая жизнь, — тем большую злобу и отвращение он к нему испытывает, тем более ничтожным оно ему кажется. Злоба и отвращение будут уменьшаться в зависимости от того, насколько удалены те или иные заботы от жизненного центра, насколько они периферийны и, следовательно, от того, какое место им принадлежит в указанной формуле целостности. Отвергнув все прочее, человек цепляется за одну из периферийных проблем, забивается в угол или в закуток реальности, намереваясь свести к нему одному всю свою жизнь. Он заявляет, что только это и важно, а все остальное — ничтожно. Иными словами, человек уходит от центра жизни в одну из ее экстремальных точек, отрицая все остальное. Импульс интеграции, составляющий суть культуры, сменяется импульсом дезинтеграции, отказом от самой идеи целостности. Вот в каком формальном и жестком смысле отчаяние неизбежно приводит к экстремизму. Экстремизм — это образ жизни, когда стремятся жить исключительно в экстремуме жизненного пространства, иметь дело только с периферийными житейскими проблемами, темами или размеренностями. Экстремизм — это безумная апология угла и отрицание всего остального.

Поясним сказанное примером из нашей жизни. Одна из жгучих проблем человеческого существования, несомненно, — проблема социальной справедливости. Одна — бес-

спорно, но, бесспорно, только «одна из». Их множество, великое множество. Современная культура уделяет этой проблеме какое-то внимание, однако весьма спорно, что уделяет должным образом. Полагаю, что как раз нет, иначе социальная справедливость не занимала бы столь унизительного места на шкале приоритетов, которое, судя по всему, она будет занимать и дальше. И вот некоторые разочарованные люди провозглашают, что не существует других проблем, кроме этой, или, во всяком случае, что именно она — самая главная, самая важная и насущная, единственное, чем стоит заниматься; все прочие должны быть подчинены ей, исходить из нее, а если не подчинены и не исходят — должны быть отринуты. Однако без серьезного обсуждения сути проблемы такой вывод вряд ли правомочен; без самой серьезной дискуссии по ней можно лишь констатировать, что она по меньшей мере не является центральной проблемой жизни. Более того — возможно, что вопросы социальной справедливости до сих пор не привлекали пристального внимания именно потому, что человек, даже если он очень старался, мало преуспевал в ее достижении, ее организации, равно как и в решении проблем куда более важных, чем эта, — проблем органической жизни, скорби и смерти или же проблемы чудовищной космической несправедливости факта неравенства, различий в психической и телесной организации человеческих существ.

Разумеется, человек, сводящий все к одной отдельно взятой проблеме, невольно гипертрофирует, раздувает и обостряет ее, смещает акценты, то есть лишает проблему ее естественного места в иерархии других проблем. В таком состоянии человек не воспринимает жизнь аутентично; напротив, движимый фикцией, которая продуцируется его разочарованием, он доводит это до экстремума, утверждает в нем и создает вокруг себя атмосферу экстремизма. С этой позиции он атакует остальной человеческий мир, отвергает науку, мораль, порядок, истину и т. п. Однако весьма сомнительно, что эта или любая другая экстремальная позиция может приниматься всерьез, — в том смысле сомнительно, что кто-то всерьез бы думал, будто дважды два — пять. Мы вовсе не обязаны верить в ее бесспорность, даже если нам на каждом шагу клянутся, что она вполне искренна и что ради нее кто-то жертвует собой. Человеку часто жертвует собой ради собственной фантазии. Человеку свойственны театральность, склонность к лицедейству, и

они порой мотивируют его героические поступки. Причем зачастую этот героизм — не на словах, а на деле, и здесь проявляется свойственная эпохе театральность.

Эпохи отчаяния прежде всего дают простор разного рода личностным фантазиям и великому историческому лицедейству. Поскольку люди к тому же утрачивают доверие к культуре и потребность в ней, они как бы висят в воздухе и уже неспособны противостоять тем, кто что-то утверждает, кто твердо стоит на ногах — на словах или на деле. Так формируются эпохи, когда

достаточно просто во всеуслышание заявить о чем-то — не важно о чем, — и многие самозабвенно идут на этот призыв. Это эпохи исторического *шантажа*.

Другой пример. Среди реальностей нашей жизни есть одна, которую мы не очень четко различаем, хотя и догадываемся об ее существовании, — раса. Я повторяю то, что говорил раньше: это в лучшем случае некая реальность, но, конечно же, не вся и не основная реальность. Потому что на протяжении тысячелетий она особо и не заявляла о себе. Но в эпохи кризиса, всеобщей раздраженности к ней можно свести все проблемы общественной жизни и во имя ее лишить кафедр самых достойных людей. Чем более абсурден экстремизм, чем более оголтелым он является — тем больше у него шансов увлечь толпу. Вспомним, что св. Павел сознательно придавал своему исповеданию черты абсурдности и безумия, дабы сделать его особо привлекательным в глазах рассерженных современников. В 1450 году не кто иной, как кардинал Кузанский* заявил, что человеческая умопостигаемая истина как раз не истинна и что, напротив, божественная, абсолютная истина кажется нелепостью. И в самом деле, *credo quia absurdum*** постоянно звучит внутри христианства.

Как видите, экстремальная ситуация состоит в том, что человек, будучи не в силах найти прямой выход из положения, находит его в бегстве от реальности во что-то иное, эксцентричное, экстремальное, в то, чему еще недавно

Философ Николай Кузанский с 1450 года занимал пост кардинала и «легата по всей Германии», служил генеральным викарием в Риме при папе Пии II.

* «Верую, ибо нелепо» — парафраза на слова христианского писателя и богослова, одного из отцов церкви, Тертуллиана (ок. 160 — после 220 г. н. э.), из его трактата *De corpore Cris fi* — «О теле Христовом», V: «И умер Сын Божий; это достойно веры, ибо нелепо. И погребен Он, и воскрес; это достоверно, ибо невозможно».

==345

почти не уделялось внимания. И не важно, во что именно, — выбор абсолютно произволен. Человек утверждает себя не за счет чего-то положительного — того, *что есть* объект его выбора, — а сугубо отрицательно — ему важно, что этот объект *не есть* нечто официально Брзнанное, освященное, обыденное (как мы бы сказали — «буржуазное»). Экстремизм есть прежде всего житейская уловка низшего сорта. Мы с вами являемся свидетелями тому, как в наше время одни все сводят к проблеме социальной справедливости, другие — к проблеме расы, в то время как третьи хватаются за что угодно, лишь бы это выглядело экстравагантным и было как можно менее осмысленно. В экстремизме существенна именно внерациональность. Стремление к здоровому смыслу уже означает отказ от экстремизма.

Из посланий св. Павла вы знаете, что первые христианские собрания посвящались поискам истины, однако эту истину христиане надеялись обрести именно в сверхрациональном. Некоторые из присутствовавших на них в состоянии экстаза начинали выкрикивать бессмысленные слова, а остальные верующие пытались эти слова интерпретировать. Подобное кликушество именовалось «дар говорить на языках» и расценивалось как божественное вдохновение. Не стоит и говорить, что св. Павел, будучи инициатором подобных безумств, долгое время им все же потакал, а впоследствии очень энергично воевал за их полное искоренение*.

Когда-то давно я писал, что человек утратил доверие к искусству и что два последних поколения (конечно, к вам это не относится, поскольку вы — поколение завтрашнего дня) довольно сердито принялись утверждать в качестве искусства все то, что искусство всегда отвергало как бросовый материал. Речь идет о крайних периферийных зонах человеческой жизни, в которых она граничит уже с чистой бессмыслицей — с чем-то вроде сновидений, игры слов, безумия, помешательств, половых извращений, ребячества, — с произвольностью как таковой. Тогда я обозначил это искусство как *l'art de raccommoder les restes*, как

«Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения; но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (I Кор. 14:9 — 11).

346

искусство пользоваться тем, что остается, — остатками, отбросами.

Разочаровавшийся в культуре индивид восстает против нее и объявляет законы и нормы культуры устаревшими и потому упраздненными. Человек-масса, который в такие эпохи становится у кормила жизни, чувствует себя в высшей степени польщенным. Ведь культура, будучи прежде всего императивом подлинности, чрезмерно тяготит его. Поэтому в ее упразднении он видит для себя свободу, чтобы, закусив удила, выйти за собственные пределы и предаться распутству.

Повествуя о Симоне Маге и его религиозном движении в своей книге «Происхождение и начала христианства», крупнейший историк последнего тридцатилетия Эдуард Мейер пишет: «Борьба св. Павла против закона обернулась вспышкой самого грубого распутства и полным падением нравов внутри многочисленных сект, появившихся повсюду одна за другой. В движении Симона произошло то же самое, только, разумеется, в максимальной степени»¹.

Экстремальная ситуация, волны которой накатывают на человека, лишают равновесия и дезориентируют его, с одинаковой легкостью может развиваться в сторону как улучшения, так и ухудшения, и поначалу даже невозможно отличить одно от другого. И это естественно — неуравновешенной становится сама жизнь, наступают времена неподлинности. Вспомните, что у истоков кризиса всегда стоит именно растерянный человек, поскольку он потерял контакт с самим собой. Поэтому кризисные эпохи порождают весьма сомнительный человеческий тип, изобилуют шутами, комедиантами, лицедеями. Самое печальное, что человек в такие времена не может быть уверенным в своей правоте. Это смутные времена.

В XV веке жили Агриппа, Парацельс, Савонарола. Что это за люди — притворщики и плуты или настоящие мудрецы и герои?

Весьма вероятно, и то и другое, причем не по случайности или из-за каких-то отклонений личностного характера. Дело в том, что структура дезориентированной жизни исключает саму возможность твердой и четкой позиции, избрав которую человек раз и навсегда обрел бы согласие с

¹ Meyer E. Origen y comienzos del cristianismo. III, 285.

самим собой. Я уже говорил о том, что человек оказывается как бы на водоразделе двух миров, двух форм жизни, он путешествует от одной к другой. Отсюда противоречивость людей, которые олицетворяют для нас дух Ренессанса: сегодня они язычники, дети природы, завтра — снова христиане. Для этой эпохи типичны биографии, как бы разорванные надвое, причем в начале биографии человек ведет светскую разгульную жизнь, а затем становится аскетом и отрекается от прежнего образа жизни. Таков Боттичелли, таков и чародей Пико делла Мирандола, который, на мой взгляд, лучше всех выражает дух эпохи. Оба они начинают с *crescendo* земной суеты и приходят (Пико совсем еще молодым) к грусти и опустошенности. Жизнь находится в неустойчивом равновесии — *piétine sur place*.

Фичино, одна из наиболее серьезных фигур Возрождения, безропотно сносит тяготы своего недуга. Он дает обет Богородице, исцеляется и расценивает свое чудесное исцеление как божественный знак того, что для спасения души одной философии мало; он предаёт огню свой комментарий к Лукрецию и принимает решение целиком посвятить себя религии¹. Это середина XV века. Однако еще раньше подобный образ действий мы находим у славных пионеров гуманизма. Колюччо Салутати (он родился в 1331 году) кичится своим стоицизмом, то есть безрелигиозностью, но вот умирает его жена, и он обращается к вере. Скорбь со временем проходит, и он вновь предпочитает роль стойка. Нечто аналогичное происходит у него и с астрологией.

В общем, гуманисты как таковые не отличались чрезмерной стыдливостью. Полистайте книгу Реноде «Пререформа и гуманизм в Париже» (*Préréforme et humanisme à Paris, 1916*). Там много поучительного не только об известных фигурах, познакомивших Францию с классицизмом, — Джироламо Бальди, Корнелио Вителли, Фаусто Анджелини.

Первым, кто уже в середине XIV века почувствовал надвигающийся кризис, был Петрарка. Его личность несет в себе симптомы, которые получают развитие впоследствии. Петрарка — из тех разочарованных, в которых вдруг вспыхивает огонь неподдельного восторга. Его меланхолические жесты — *accidia*, по его собственному выражению, — заставляют вспомнить Шатобриана. *Sento sempre nel mio core*

¹ См.: Cassirer E. Individuum und Kosmos, 1927, S. 66.

*un ehe d'insodisfatto**. С полным сознанием он произносит те же слова, какими я описывал кризисные эпохи в целом: «Я нахожусь в пределах двух различных народов, откуда мне одновременно видны и прошлое и грядущее». Поэтому и неустойчива его жизнь, он как бы в вечном походе от одной точки к другой: *ora guarda davanü, ora guarda addietro***.

Образ жизни, характеризующийся нестабильностью, экстремизмом и диалектикой, весьма часто приводит к тотальному внезапному перевороту в душе, именуемому обращением. Обращение означает коренную перемену в человеке не в смысле смены тех или иных идей, а в плане изменения всей его перспективы, в результате чего жизнь оказывается перевернутой вверх ногами.

То, что еще вчера отвергалось, сегодня стало предметом поклонения. Именно в этом смысле нужно понимать слово Иоанна Крестителя, Иисуса, св. Павла: *metanoëUe* — обратитесь, покайтесь, то есть отриньте все, чем были до сих пор, и укрепитесь в истине, узнайте, что вы — заблудшие души. Из подобного отрицания рождается возможность нового человека, которого надлежит сотворить. Св. Павел часто употребляет термины «сотворение», «воздвижение», *oikodumé*. Из праха и тлена ветхого человека надо воздвигнуть новое здание. Но сначала человек должен отринуть свою ложную позицию и прийти к самому себе, вернуться к той глубочайшей правде, которая скрыта в его душе и которая является единственно надежной. Это и есть обращение. В акте обращения заблудший в самом себе человек вдруг обретает то, чем он был, в чем он совпадает с собой и где он целиком пребывает в своей правде. *Metànoia*, или обращение и покаяние, — это то, что я как-то назвал «самоуглублением», «возвращением к себе». Тому, кто интересуется этой темой, я рекомендую посмотреть в Первом послании к Коринфянам святого апостола Павла (6: 5 и 15: 24), что означает слово *entropé*.

И здесь св. Павел совершенно прав. Не сомневаюсь, что его призыв «обратитесь!» (или, как я предпочитаю выражаться, «вернитесь в себя!»), ищите ваше истинное Я, в наши дни мог бы еще раз сослужить службу людям, осо-

«Всегда испытываю некое чувство неудовлетворенности в своем сердце» (*шпал*).

* «Одним глазом всматриваюсь в будущее, вторым оглядываюсь на прошлое» (*шпал*).

==349

бенно молодежи. (Слишком велика вероятность того, что поколение, которое сейчас слушает меня, как и предыдущие поколения в Испании и в других странах, останется в плену пустого экстремизма, то есть чего-то существенно ложного. Эти поколения — опасаясь, что и ваше тоже, — хотят, чтобы их обманывали, поскольку они не подготовлены ни к чему другому, кроме ложного. Здесь, в тишине аудитории, я открою вам один секрет: в известной мере именно с этим опасением связана моя скованность в житейских сферах, вне науки и университета. Я часто думаю, что без труда мог бы в двадцать четыре часа увлечь за собой почти всю испанскую молодежь — достаточно одного слова. Однако это слово было бы фальшивым, лживым, а я не собираюсь учить вас тому, что сделает фальшивой вашу жизнь. Через пару лет вы поймете, как понимаю это я, что все специфические для наших дней движения с исторической точки зрения фальшивы и обречены на провал. Был период, когда выступить против экстремизма — значило неизбежно прослыть консерватором. Сегодня ясно, что это не так — независимо от того, прогрессивен **или** реакционен экстремизм сам по себе. Я не приемлю его отнюдь не потому, что я консерватор — как раз консерватором-то я себя не считаю, — а потому, что вижу в нем некий принципиальный жизненный обман.

Все же я предпочитаю верить, что рождается первое подлинное поколение. Если неожиданно им окажетесь вы — мне недолго ждать.)

Любой экстремизм неизбежно терпит провал, поскольку его суть — отрицание всех жизненных реальностей, кроме какой-то одной. Однако эти реальности не перестают быть реальными только оттого, что их отрицают; они возвращаются к нам — всегда возвращаются — и заставляют с собой считаться, хотим мы того или нет. Вся история экстремистских движений — история поистине грустного однообразия, ее содержание — вынужденная необходимость мириться со всем тем, что хотелось бы уничтожить.

Именно это произошло с христианством. И бессмысленно пытаться скрыть этот факт с помощью всякого рода эвфемизмов: христианство в своем истоке и в своих наиболее строгих формах есть экстремизм. Более того, его генезис можно осмыслить, только если оно будет понято как существенное проявление экстремизма. В моих рассуждениях я останавливался, помимо прочего, и на этом моменте. Суть христианства также в том, что оно вычленяет из целого и

[К оглавлению](#)

==350

%..

локализует только одну жизненную размеренность, к которой человек античной эпохи оставался относительно равнодушным. Но как только мы пытаемся разобраться, какова эта размеренность, приходится констатировать: ее отличительные признаки настолько своеобразны и в определенном смысле уникальны, что христианство оказывается как бы вне конкуренции. Мы начинаем понимать, что именно христианская форма экстремизма способна укорениться — я не говорю «восторжествовать», ибо всякий экстремизм может в действительности восторжествовать лишь в той мере, в какой он перестает быть таковым. Именно это произошло в данном случае.

Христианство с первых своих шагов отделяет и огораживает себя от всех остальных современных ему форм отчаяния. Христианство гораздо радикальнее их всех, оно одно последовательно в своем отчаянии. Я поясню свою мысль.

Какова перспектива, в которой обычно живет человек? В один прекрасный момент вы осознаете, что ежедневно и ежечасно должны что-то делать, так как делать — значит жить. Перед вами самые разнообразные способы действия, или — что то же самое — дальнейшей жизни. Вы можете пойти туда или сюда, можете оставаться на месте. Причем оставаться на месте — такое же действие, как и противоположное ему — из всех возможных вариантов выбрать один: например, прийти на мою лекцию и посвятить невосполнимый отрезок своей жизни тому, чтобы стать моими слушателями. Так вы решили почему-то и для чего-то. Я уже говорил, что могу перечислить целый ряд причин, по которым и ради которых вы здесь находитесь. Наверное, вы немного удивитесь, что я знаю кое-какие ваши секреты, о которых вы никому не говорили. Я хотел бы как-нибудь прочесть лекцию на тему «Почему вы здесь?». Сейчас просто нет времени. Но каковы бы ни были ваши движущие мотивы, главное в том, что вы решили сделать это сейчас — прийти сюда, стать моими слушателями, — поскольку завтра вы намеревались делать нечто другое и быть кем-то иным, а это решение обусловлено в свою очередь тем, что позавчера у вас были другие дела и другая жизнь. И так последовательно, более или менее осознанно вы пришли к решению сделать вашу жизнь в сегодняшний день именно такой, какой я вам ее представляю. Поэтому ваше решение прийти слушать мою лекцию можно рассматривать как звено в вашей жизненной судьбе. Хотим мы того

==351

или нет, но для человека решиться на какое-то дело — значит духовно его оправдать, и оправдание в данном случае состоит в том, чтобы рассматривать это дело как удачное средство для достижения чего-то другого, что выступает в качестве цели. Но это другое в свою очередь тоже средство для достижения чего-то еще — и так далее, до той конечной цели, которую нам дано различить. Наша обыденная перспектива жизни именно такова — каждое наше действие оправданно в контексте целой серии действий, составляющих для нас содержание жизни. Мы ищем внутреннее оправдание жизни.

Однако мы не раз задумывались: вот я делаю то-то и то-то и еще что-то, чтобы жить; но есть ли смысл в этой моей жизни, если взять ее целиком, от рождения до смерти? Если дело жизни в целом не имеет оправдания, то частичная оправданность моих действий в каждом отдельном случае ничего не стоит. Все, что бы мы ни делали в жизни, должно иметь абсолютную ценность. Итак, в нашей жизни как таковой нет ничего, что кажется полностью удовлетворительным и само по себе оправданным. Наше существование как таковое есть смысловая пустота, есть некая странная реальность, когда бытийствует, в сущности, ничто; оно есть бытийствующее небытие. Оно есть стремление к чему-то позитивному, что остается все же чистым и нереализованным стремлением. Если жизни в целом недостает смысла, то есть если я живу «ни для чего», все частные оправдания, которые я нахожу для моих жизненных действий, есть искажение перспективы. Необходима ее коренная смена, необходима другая перспектива.

Очевидно, что эту новую перспективу может найти только тот, кто потерял интерес к внутренней ткани жизни, кто по-настоящему удалился от житейских дел и как бы свысока и издали наблюдает свои страсти; одним словом, тот, кто настолько удалился на периферию существования, что фактически вышел из него. Итак, все мы не раз сталкивались с этой проблемой и избирали подобную перспективу. Размышлять об этом, спрашивать себя, а имеет ли жизнь в конечном счете какой-то смысл, — одно из наших возможных многочисленных дел, и все мы хотя бы раз такой вопрос задавали. Однако мы не утверждались окончательно в этом сознании, не жили, *исходя из* него. Напротив — жизнь соблазняла нас прелестью, удовольствиями, нашептывая нам всевозможные улады, и ее явному по меньшей мере богатству мы предпочли совсем иную

==352

перспективу — внутрижизненную — и строили свою жизнь, исключительно исходя из ценности жизни вообще.

1 Мы именно таковы, ибо еще не отчаялись по-настоящему, жизнь еще держит, занимает нас. Но тот, кто отчаялся в житейских делах, во всем, что составляет внутреннюю ткань жизни, всегда должен — если он последователен — придерживаться позиции, что жизнь в целом бессмысленна. Тогда он будет типичным экстремистом. То, что было всего лишь одной из истин, он превратит в свою единственную истину, если хотите, станет одержим ею. Понятно, что экстремизм данного типа в отличие от всех других не есть самоутверждение в какой-то одной точке жизненного целого; напротив, он есть самоутверждение за счет чистого отрицания этого целого. И *ipso facto** подобное отрицание становится утверждением. Отчаявшийся индивид осознаёт, что отчаяние вовсе не является чем-то внешним для него, что может наступить, а может и нет и от чего он освободится, когда ему вздумается. Он начинает понимать отчаяние как свою сущность, свою натуру. Жизнь в самой своей сути есть не что иное, как отчаяние. Человек — это реальность, которая не имеет самоценности, оправдания в себе; она недоступна себе и не может поддерживать сама себя. Отчаяться — значит чувствовать, что сами по себе мы бессильны и во всем зависим от чего-то совершенно отличного от нас.

Наша обыденная перспектива побуждает нас думать, что человек и окружающая природа — вполне достаточное условие, чтобы жизнь была чем-то позитивным. Здесь кроется глубочайшее заблуждение, от которого следует избавиться. Вспомним определение греха в трактате Августина Блаженного «О Граде Божиим»: *Sibi quodam modo fieri atque esse principium*** . Грешить—значит думать, что человек есть основание своей жизни и деятельности, одним словом, грешить — значит строить иллюзии по собственному поводу. Для христианина самонадеянный человек, тот, кто хоть в чем-то надеется на себя, — истинный грешник.

И напротив, человек живет в истине, когда он осознаёт, что на собственном основании не может построить осмысленную жизнь, когда ему раскрывается его глубочайшая зависимость. Тогда, целиком вверяя себя высшей

Здесь: тем самым (лат.).

* «Некоторым образом становиться собой и быть себе началом» (лат.).

==353

власти. Богу, он решает жизнь, исходя из Него. Например, человек стремится найти истину с помощью своего разума. Тщетное предприятие! Истина обретается лишь тогда, когда человек открывает для себя свое бессилие перед ней и принимает решение не искать ее, полагаясь на свои силы, но получить ее в откровении. В акте откровения от человека исходит только искреннее желание, все остальное — от Бога. И так во всем остальном — открыв, что, по сути, он ничто, человек становится пустым сосудом, который наполняет Бог. То же самое происходит всегда, когда мы обнаруживаем какую-то ошибку. Сначала, находясь в заблуждении, мы все же надеемся добиться чего-то положительного. Затем мы обнаруживаем, что заблуждались, то есть видим нечто отрицательное. Однако это открытие, будучи истиной, есть истинно положительная ценность.

Подобным же образом христианство по некой автоматической диалектике превращает отчаяние в спасение. Новая перспектива позволяет ему видеть подлинную реальность этой жизни, которая состоит в том, чтобы не быть этой жизнью — идти, приходить куда-то, желать чего-то, обладать тем или иным частичным и относительным знанием. Не будучи подлинной реальностью, эта жизнь есть лишь оптический обман. Наша внешняя жизнь — только временная рефракция жизни вечной. Вследствие этого мы, вместо того чтобы оправдывать те или другие наши внутрижизненные деяния, должны повернуть себя к жизни исключительно в Боге. В общем, нам следует в каждый момент времени жить, как бы за этой жизнью и природой, — жить с позиции вечности. Человек как природное существо в природном мире смертей, и он озабочен сверхприродной размеренностью, он ищет абсолютный смысл своих поступков. Он остается только с Богом. Он отворачивается от мира, который есть только помеха для устремленной к Богу души; и если он и обращает на мир свои взоры — то лишь для того, чтобы увидеть в нем чистое отражение божественного, символ и аллгорию. Так человек отворачивается от науки, причем по двум причинам — поскольку наука всерьез озабочена проблемами мира, которые того не стоят, и поскольку занятия наукой предполагают веру человека в свой природный разум, то есть в то, что греховно по существу и означает центровку человека в самом себе. Жизнь христианина теоцентрична, и отсюда истинный мир для него — сверхприродная надмирность.

Но вот эта разновидность экстремизма, подобно всем

другим, начинает понимать необходимость уступок и компромиссов. Ведь подобное тотальное отвержение мирского есть все же некий произвол. Уподобляясь по отношению к себе точке зрения Бога, человек неуклюже топчется в миру, он неспособен понять мир. Как видно, Бог не раскрывает тайн природы. Последняя, будучи определенной реальностью, требует свое, и постепенно она снова вклинивается между человеком и Богом. Об этом хорошо сказал католик Жильсон в своей книге «Дух средневековой философии»: «С XIII века универсум науки начинает вклиниваться между нами и универсумом символическим, божественным, то есть универсумом Высокого Средневековья»¹. Последнее движется к своему кризису в лице Возрождения. Природа вновь становится между человеком и Богом. И когда Галилей и Декарт открывают новый тип науки и человеческого разума, позволяющих с большой точностью предсказывать космические явления, человек восстанавливает веру в себя, вновь обретает доверие к себе. Как никогда еще в истории, он начинает жить, исходя из собственных предпосылок. Так наступает Новое время — эпоха гуманизма.

¹ См.: **G i l s o n E.** L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1932.

Лекция десятая

Этапы развития христианской мысли

На двух предыдущих лекциях я стремился удовлетворить вашу вполне естественную любознательность. Сегодня же я вынужден полностью сосредоточиться на данной теме, быть предельно лаконичным и быстро наверстать упущенное время, которое я, впрочем, не считаю потраченным зря.

Вспомним основную мысль: наша жизнь, жизнь человека, для каждого из нас является радикальной реальностью. Это то единственное, что у нас есть и что нас формирует. Итак, суть жизни в том, что человек неведомо как обнаруживает неизбежность своего существования в неких строго и неумолимо определенных обстоятельствах. Он обречен жить здесь и теперь. Эти обстоятельства, в которых мы должны находиться и которые вынуждены терпеть, составляют наше материальное окружение, но также и наше социальное окружение, то общество, в котором мы живем. Поскольку данное окружение есть, по определению, нечто иное, нежели человек, нечто отличное от него, чуждое ему, то «находиться в обстоятельствах» не может означать просто пассивно «покоиться», составляя их часть. Человек не есть часть своих обстоятельств, напротив: он всегда противостоит им, выходит за их пределы. Поэтому «жить» означает неизбежность делать что-то, дабы обстоятельства не уничтожили нас. В этом и состоит главная проблема, вопрос, трудность, одним словом — задача, которую нужно решать. Наша жизнь дана нам — не мы сами себе ее дали. Однако она не дана нам в готовом виде. Жизнь не

есть нечто застывшее раз и навсегда, жизнь — это задание, которое надо исполнить; в целом жизнь есть драма. Именно поэтому человек вынужден вырабатывать некие идеи относительно своих жизненных обстоятельств, что помогает ему сориентироваться в них и решить, что же ему надлежит делать. Причем первой непосредственной реакцией живого человека, то есть человека, помещенного в определенные обстоятельства, будет попытка согласовать с ними какое-то верование. Человек всегда пребывает в состоянии верования, и он живет, исходя из него, в согласии с ним. Современная эпоха, генезис которой мы с вами изучаем, глубоко заблуждается, полагая, что первичный импульс человеческого бытия — мыслительная деятельность и что первичное отношение человека к вещам — интеллектуальное отношение. Подобная ошибка именуется «идеализмом». Переживаемый нами кризис есть не что иное, как цена, которую мы платим за эту ошибку. Мышление не есть бытие человека, человека нельзя свести к мышлению. Он всегда лишь инструмент, способность, которой обладает тело, и не более того. Бытие человека, повторяю, — это многосложная деятельность, а вовсе не что-то уже данное, как даны нам тело и мыслительный аппарат. И все же акт мышления — первичная реакция человека на фундаментальную размеренность его жизни, это потребность слиться со своим окружением. Но поскольку, как мы говорили, мышление не ограничивает свою сферу материальными объектами вокруг нас и даже обществом, в которое мы попали, выходит, что каждый человек считает себя частью своих внешних условий благодаря системе верований, концепции или интерпретации мира, принятых в современном ему обществе. Отождествляя себя с ним или, напротив, противопоставляя ему какой-то другой социальный идеал, человек вынужден считаться с верованиями своего времени. Именно эта особенность его внешних условий делает человека существом в высшей степени историческим. Иначе говоря, человек никогда не есть «первочеловек», он всегда последователь, всегда наследник, дитя человеческого прошлого. На его долю всегда выпадает жить в какой-то определенный миг процесса, начавшегося до него; он ощущает свой долг появиться на сцене в нужный момент величайшей человеческой драмы, которую мы называем «история».

Поэтому, извлекая из этой драмы лишь небольшой фрагмент, относящийся к теме наших занятий,

обрисуем вкратце те сцены¹, которые ее составляют.

Сцена первая. Человек в обстоятельствах или в ситуации безнадежности становится христианином, то есть реагирует на ситуацию христианской интерпретацией жизни.

Он прикидывает запас своих жизненных возможностей, конституирующих его как природное бытие, и находит, что не в состоянии дать себе оценку, что эта жизнь бессильна разрешить сама себя; следовательно, природный человек и его существование не имеют статуса реальности. Как может быть реальным то, что само по себе не самодостаточно — ни для того, чтобы наделять бытием, ни для того, чтобы обрести его? Как может *быть* человеческая жизнь чем-то поистине реальным, если никто не уверен, что сможет завершить фразу «Моя жизнь есть...»? Жизнь постоянно находится под угрозой гибели. Строго говоря, жизнь с неизбежностью приводит нас к осознанию того, что ее подлинная реальность не в ней самой, но вне ее. Человек не есть

самодостаточное бытие, но, напротив, бытие убогое, нищее, нуждающееся в поддержке иного бытия. Скажу иначе: эта жизнь есть лишь маска иной, более реальной жизни, и последняя обосновывает, дополняет, объясняет и оправдывает первую.

Таким образом, отчаявшийся человек, осознавая ничтожность или неполноту своей жизни самой по себе, начинает испытывать потребность опереться на иную — прочную — экзистенцию и реальность. Эта иная жизнь раскрывается диалектически как четкая противоположность нашей жизни, той, которая у нас есть и которую мы ведем. Иная реальность воспринимается через атрибуты, прямо противоположные природной человеческой реальности: у нее нет начала и конца, она вневременна и вечна, она есть условие самой себя, она всеильна и т. п. Одним словом, эта реальность есть Бог.

Как только мы приходим к подобному выводу, мы начинаем жить под знаком новой перспективы. Все, что составляет нашу жизнь, и все, что мы делаем в ней, мы соотносим с нашей подлинной реальностью, то есть с тем, чем мы являемся перед лицом Бога или в Боге. Тем самым мы растворяем наше временное существование в божественной вечности. Человек решается жить, повернувшись спиной к этой жизни и лицом — к сверхжизни.

' Вспомните, что сцены в любой драме представляют различные ситуации, в которых оказываются ее персонажи.

==358

Обратите внимание на радикальное изменение мира, того, что считается его реальностью. В период античности для грека, которого впоследствии станут именовать язычником, реальность означала совокупность психотелесных элементов либо космос: камень, растение, животное, человек, небесное светило; иными словами, то, что можно видеть и осязать в противовес невидимой и неосязаемой составляющей видимого и осязаемого. Когда грек размышлял об этой реальности и стремился раскрыть ее сущностную структуру, он оперировал понятиями типа «субстанция», «причина», «качество», «движение» и т. п. — одним словом, категориями космического бытия. Теперь же реальность означает нечто иное, не телесное и даже не психическое. Теперь подлинная реальность возникает из отношения человека к Богу; следовательно, она состоит в чем-то настолько нематериальном, нетелесном, что называть это «что-то» «духовным», как у нас принято, — значит уже приносить в него неадекватную материализацию.

Пользуясь нашей терминологией, можно сказать, что мир христианина составляют только Бог и человек — лицом к лицу. Они связаны между собой специфическим отношением, которое можно определить как чисто моральное, а еще лучше — как сверхморальное. Ни одна из греческих космических категорий не подходит для понимания этой удивительной реальности, которая не связана с бытием того или иного объекта — камня, растения, животного, небесного светила и т. п. Ее бытие — служить проводником. Такой вывод означает, что человек осознает свою абсолютную зависимость от Другого — Верховного Сущего — или, что то же самое, рассматривает себя исключительно как творение. Для того, кто живет как творение, «жить» должно означать невозможность существовать независимо, исходя из себя, на свой страх и риск, — но в страхе Божиим и в постоянном отношении с Ним. Поэтому для истинного христианина и мирское, и природа не представляют особого интереса. Отсюда пренебрежение ко всем мирским делам — к политике, к экономике и наукам, — свойственное первым векам христианства.

Единственная подлинная реальность — это душа и Бог. «Душа» — традиционное понятие, обозначающее «Я». Св. Августин, прототип сложившегося христианина, обращенного, скажет: *Deum et animam scire cupio. — Nihilne*

==359

plus? — *Nihil omnino.* — «Желаю познать Бога и душу. — И ничего больше? — Ровно ничего»¹.

Такая позиция совершенно логична для христианского экстремизма, то есть для человека, который стремится быть только христианином. Для него нет иной реальности в собственном смысле, кроме *Deus exuperantissimus** и отношения с Ним Его творения. Понятно, что категории греческой философии, выработанные в ходе исследования космической псевдореальности, здесь ничего не стоят. Теперь вам, должно быть, понятно, почему на одной из предыдущих лекций я рискнул утверждать, что христианская философия, скорее всего, означала интеллектуальное предательство подлинной интуиции христианства. Св. Августин гениально попытался сформулировать новые идеи, адекватные новой реальности, и без большой натяжки можно сказать, что если и есть на самом деле христианская философия, то своим существованием она обязана ему. Перед ним стояла задача пере-осмыслить все прежние понятия, освободиться от них и выковать совершенно оригинальную идеологию. Однако огромный массив хитроумнейшей греческой идеологии всей своей тяжестью раздавил первые ростки христианской мысли. Следует все же уточнить: если бы в греческом мире не было Платона, возможно, что христианин первых веков в конце концов выработал бы иммунитет против архимирской идеологии тех эллинов, которые мыслили с помощью руки и глаза, и его собственное вдохновение получило бы полную свободу. Но Платон был великий искуситель, в нем обнаруживается внешняя схожесть с христианским умонастроением. Он тоже говорит о двух мирах — этом и ином, — и у него вскользь упоминается о послеземной жизни. Сам Августин рассматривает платонизм как лучшее введение в христианскую веру. Я не могу сейчас останавливаться на данном вопросе и потому ограничусь некой констатацией: речь идет об определенном *quid pro quo*. Платонизм никоим образом не есть христианство.

В абсолютную реальность, каковой для христианина является Бог, невозможно, в отличие от платоновского сверхмира идей, проникнуть с помощью разума. Разум — одна из способностей, дар естественного человека, ¹0 пренебрежении к науке у св. Августина см.: *Enchiridion*, IX; *Soliloquies*, II, 1, 1; *De ordine*, II, 18,47. * Господа Вседержителя (*лат.*).

[К оглавлению](#)

==360

нечто, чем он обладает, что имеет в своем распоряжении. Платоновские идеи более или менее доступны человеческому разумению. Но бытие христианского Бога настолько трансцендентно, что к Нему нет прямого пути для человека. Чтобы познать Его, нужно, чтобы Бог возжелал открыть себя человеку, чтобы он явил себя. *Deus ut révélon** — наиболее характерный атрибут христианского Бога. Идея откровения, равно как и творения, — нечто совершенно новое на фоне

всей греческой мудрости. Обратите внимание на такой парадокс. В откровении не субъект — человек — в результате своей деятельности познает объект — Бога, — но, наоборот, объект — Бог — позволяет, " субъект познал Его. Это удивительный тип познания, зд--сь не человек стремится овладеть истиной, но, напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него; это вера, божественная вера.

Для св. Августина как истинного христианина со страстной душой африканца нет иного средства познания. Нет, потому что (обратите внимание, это существенно для первой сцены, которую мы описываем) для него не существует понятия «человеческий разум». То, что мы обычно называем разумом, есть навык использования озарения, которое мы получаем по благодати Божией. Сам по себе человек неспособен измыслить даже такую простую истину, как $2+2=4$. Видение полноты истины, то, что мы называем *sensu, stricto* разумением, есть действие Божие в нас.

В эти первые века христианства жизнь для христианина состояла исключительно в том, чтобы соединиться с Богом. Отсюда все мирские дела теряют смысл и являют собой лишь печальную уступку людским слабостям. Человек живет в собственном смысле слова только тогда, когда он пребывает с Богом, в умственном и любовном созерцании, или творит благо во имя Божие. Это означает, что истинный христианин должен быть клириком, монахом или кем-то в этом роде. Все прочие людские дела и занятия в принципе только сбивают с пути. Труд, который заставляет человека погружаться в вещный мир, не есть его судьба; труд — это либо страдание или наказание человеческое с момента изгнания из рая, либо строгий обет, который дает человек в надежде обрести святость, либо орнаментальная деятельность служения Богу.

Бог как откровение (*лат.*).

==361

Сцена вторая. Св. Августин жил на рубеже IV и V веков. Если мы перенесемся на шесть веков вперед, то увидим, что христианская жизнь, по сути, мало в чем переменялась. Девиз августинианства—*Credo ut intelligam* *— чтобы познавать, нужно верить. Исходя из этого, познание на самом деле не есть нечто самостоятельное и самодостаточное. Познавать означает получать откровения и озарения, следовательно, верить. Бог — единственное, что существует в истинном смысле. Человек сам по себе не обладает реальностью.

Но не преувеличение ли это? Когда на человека нисходит озарение, он все же что-то делает для того, чтобы удержать его, сколь бы пассивной ни выглядела здесь его роль. Бог великодушен и щедр, человек — нищ и убог. От своей полноты Бог уделяет толику человеку, как бы вкладывает в его длань золотую монету. Однако нищий должен теперь как минимум сжать руку в кулак — иначе он потеряет монету. То же происходит и в познании. Бог вдыхает в нас истину посредством веры, дарует нам веру. Но вера, идущая к нам от Бога, должна быть- нами усвоена, то есть

понятна. Содержание веры есть слово Божие, обращенное к человеку, но человек должен понять это слово. И не имеет значения, содержит это слово какую-то тайну или не содержит. Даже необъяснимая тайна должна быть понятна, чтобы оставаться тайной. Я не могу объяснить себе, что такое круглый квадрат, но не могу именно по той причине, что понимаю значение этих слов.

До поры д© времени августинианский тезис о том, что истина снисходит к нам от Бога, казался незыблемым. Однако наступил момент, когда процесс познания стал восприниматься иначе: уже не Бог вдыхает в нас истину, но человек мыслит ее с помощью своих природных задатков. Августина в его экстремистском усердии занимала только божественная в конечном счете первооснова истины. Он проглядел наступление нового этапа познания, на котором человек не ограничивает себя верой милостью Божией, но мыслит, рассуждает исключительно самостоятельно. Пренебрежение к собственно человеческому, озабоченность только божественным — суть христианской жизни в рамках первой сцены, которую мы описывали. Однако рождались все новые поколения, для которых уже не составляло проблемы то, что с такой драматической силой волновало

Верую, дабы понимать (*лат.*).

==362

св. Августина. Именно предельная концентрация на проблеме Бога помешала св. Августину разглядеть новый этап процесса познания, — этап дискурсивного вмешательства самого человека в процесс восприятия божественного Слова, Нет, человек — это не просто «ничто», даже если он и ничтожен. Ведь и для того, чтобы верить, он должен вмешиваться, поскольку нуждается в понимании веры, в понимании Слова Божия. Такова была ситуация в период жизнедеятельности св. Ансельма. Мы — в XI веке. В противовес августинианскому *Credo ut intelligam* св. Ансельм утверждает *fides quaerens intellectum* *. У Августина разум, потерянный и ощущающий свою ничтожность, нуждается в вере. У Ансельма для полноты веры нужен разум. Речь, конечно же, не о том, что человек, как только Бог являет ему Себя по благодати веры, тотчас же пытается раскрыть содержание своей веры путем чисто человеческих рассуждений и, преуспев в этом предприятии, в конце концов отбрасывает веру. Речь о другом: разум должен работать на основе веры, внутри веры, дабы во всей полноте выявить ее озарение. Нечто подобное дает нам химический реактив, проявляющий изображение на фотопластинке. Поясню это на одном примере, поскольку хочу быть понятым, тем более что я вынужден торопиться и поневоле строить несколько прямолинейные, огрубленные схемы. Итак, уподобляясь лектору-просветителю, я констатирую, что зрение убеждает нас в существовании такого природного феномена, как цвет. Без этого знания, приобретенного визуально, мы никогда не сможем рассуждать о свете и его хроматизме. Чувственное знание такого рода — нечто сырое и иррациональное, оно требует подключения нашего интеллекта; только при такой условии мы сможем уразуметь, что есть свет и его цвета. Интеллектуальная, рациональная работа с иррациональными данными зрительного восприятия называется оптикой.

Нечто похожее — и деятельность разума по поводу содержания веры. Именно поэтому св. Ансельм без тени сомнения верит, что абсолютная реальность есть Бог, Его триединство, всемогущество и т. п. и что, в качестве естественного человека, он обязан понять все то, что явлено ему сверхъестественным образом.

Это означает весьма важную перемену в структуре христианской жизни: человек, который еще недавно был

Веру, ищущую разумения (лат.).

==363

униженным, начинает самоутверждаться, верить в свои собственные задатки. И если, с одной стороны, он нуждается в сверхъестественном озарении верой, то, с другой — приходит к убеждению, что вера в свою очередь нуждается в озарении человеком. Внутри веры начинает укореняться человеческий разум. Откровение, Слово Божие нуждается в том, чтобы стать наукой человеческой о божественном Слове. Эта наука — схоластическая теология. Поколение за поколением со времен св. Ансельма будут утверждать внутри веры роль разума. Христианский экстремизм, который начинал с гонений на человека и природу, приходит к согласию с ними.

Сцена третья. Два века спустя. Полдень Средневековья. Святой Фома. Христианин видит в человеческом разуме, представленном греками, и особенно Аристотелем, сущностную потенцию, независимую от веры и отдельную от нее. Речь уже не идет о том, что разум, получив божественное озарение, проясняет Слово Божие, как это было у св. Ансельма. Теперь разум воспринимается уже как нечто самостоятельное и само по себе совершенно отличное от веры. Св. Фома четко обозначает границы того и другого. Есть слепая вера и есть ясный разум. Разум независим от веры, он живет сам по себе, по своим законам. Внутри абсолютной реальности, которая есть Бог, скрыто пространство, в котором творение, то есть человек, действует самостоятельно. Я сказал бы так: признается человеческий статус, и человек охвачен сознанием своей силы и своих прав; более того, он чувствует обязанность укреплять свои естественные качества, и прежде всего разум. Св. Фома, сравнительно со всей и прошлой христианской традицией, сводит к минимуму территорию собственно веры и максимально расширяет роль науки в богопознании. Разница в размере обеих территорий компенсируется существованием истин, которые даются нам исключительно в откровении. Благодаря этому можно говорить о равновесии между разумом и верой, между естественным и сверхъестественным. Для христианина первых веков подобное равновесие, признание человеческого разума в качестве независимой силы выглядело бы чудовищным, он увидел бы здесь гнусное язычество.

Сегодня католическая церковь прочно срослась с томизмом, который за многие века стал для нее чем-то привычным. Поэтому она уже не воспринимает должным образом историческое значение св. Фомы, который в свое время дал

==364

повод для ожесточенных дебатов внутри церкви. Св. Фома был великим гуманистом. Самым энергичным образом он возвестил о правах рационализма, а это значит, что Бог в известной мере стал внутримирским. Разум, природный дар человека, имеет определенный радиус действия: все то, что я осмысливаю благодаря ему, есть природа и находится на моем горизонте, в этом мире.

Итак, почти все атрибуты Бога, за исключением некоторых, доступны разумению. В той же степени Бог перестает быть *ex.uperanilsslm.us* и, подобно богу Аристотеля, становится частью космоса.

Св. Фома мог так считать, поскольку его рационалистский энтузиазм заставлял мыслить Бога как разумное бытие *par excellence**. Бог есть прежде всего интеллект, разум — одним словом. Бог *есть* логика. Божественные разум, интеллект и логика бесконечны, в то время как человеческий разум, интеллект и логика ограничены. Однако подобная констатация подразумевает, что и те и другие имеют общую основу, хотя по объему первые бесконечно шире вторых.

Человеческий разум совпадает лишь с частью божественного рационального бытия, которое в этой своей части полностью проницаемо для нашего мышления и в общем понятно. Поэтому человек и может, даже и без непосредственной божественной помощи, только за счет своих природных задатков, слиться с Богом.

Если теперь вы припомните первую сцену развития христианской мысли, то согласитесь, что по своей структуре христианская жизнь изменилась весьма радикально. Бога в ней не стало меньше, но зато, несомненно, стало больше человека. Человек уже не есть существо, совершенно в себе отчаявшееся, он доверяет своему естеству в той мере, в какой чувствует свою ограниченность перед лицом Бога.

И стоило только человеку вновь обрести уверенность в себе, как вокруг него оживает преображенный мир, который хочет быть понятым человеком. Христиане уже не озабочены одной теологией. Философия теперь размышляет также и о вещах и становится космологией. Почти все греческое знание о мире усвоено церковью. Факультеты философии в университетах набирают силу и авторитет, они теснят факультеты теологии.

Преимущественно (*франц.*).

Замечу здесь мимоходом (поскольку мы подходим к весьма важному моменту), что обновленная вера человека в самого себя, вера отчасти относительная, но не исключающая самоощущения человека как венца творения, утверждается во имя весьма специфической формы разума. Это сугубо логический разум, фиксирующий понятийные родовидовые отношения. Это древний аристотелевский разум, замкнутый в силлогизмах. Человек и не подозревает, что может существовать какой-то иной разум. Ему понятно только то, что выводимо с помощью силлогизма, а это предполагает реальное существование универсалий. Если бы люди представляли собой единичное — этот, тот и т. п., — было бы невозможно построить грамотный силлогизм, который базировался бы на каком-то истинном утверждении относительно человека вообще. Следовательно, в природе должен существовать «человек вообще» как некая универсалия.

Сцена четвертая. Полдень томизма, как и всякий полдень, длится очень недолго. Утро наступает медленно, вечер подкрадывается не спеша. Но полдень уходит сразу же, как только пробьет его час.

Всего два поколения сменилось после св. Фомы, и вот уже некий шотландец покушается разрушить его постройку, быстро и неумолимо толкая Средневековье к кризису.

Св. Фома родился в 1225 или 1226 году, Дунс Скот — в 1270-м¹¹. Поскольку до сих пор живо дискутируется вопрос об авторской принадлежности текстов, по традиции приписываемых Дунсу, я буду говорить не столько о самом Дунсе, сколько об общей направленности и духе этих текстов. Можно утверждать, что их общая характеристика — бунт против томизма.

В томизме европеец обрел гармонию веры и разума, Бога и природы. Ключ этой гармонии, как мы видели, в том, что человек перед лицом реальности — Бога и мира — в немалой степени может полагаться на себя. Поскольку Бог разумен, следовательно, разумно и Его творение—мир и человек. Отсюда разум есть гармоническая связь, мостик между человеком и теми обстоятельствами, с которыми он должен слиться.

Однако дух учения Дунса Скота резко восстал против такого «объязычивания» христианства и во всем, что каса-

По другим данным — ок. 1266 года.

==366

ется Бога, вернулся к первоначальной христианской интуиции. Ошибочно полагать, утверждает Скот, что Бог есть в первую очередь разум, интеллект. Думать так — значит сужать понятие Бога и, кроме того, отрицать Его куда более важную функцию — быть первоначалом бытия. Всякое бытие существует постольку, поскольку существует Бог. Но Бог существует не по какой-то внешней для него причине, основанию или мотивации. Бог существует не потому, что Его существование необходимо, — это означало бы подчинение Бога необходимости и Его принуждение исполнять обязанность — существовать. Нет, Бог существует, и Он таков, каков есть, потому, что Он этого хочет. Только так Он может быть первопричиной и Себя, и всего остального. Одним словом, Бог есть воля, первоэлемент всего, включая разум. Бог мог бы и не проявлять Себя через рациональное, мог бы также и не быть. Если Он предпочел сотворить разум и даже подчиниться ему, то просто потому, что возжелал этого. Следовательно, существование рациональности есть факт, а не принцип. В Своем подлинном бытии Бог иррационален и непостижим. Отсюда иллюзорны попытки схоластов создать науку теологию. Теология — это практическое знание, оно не открывает истин о Боге, теология только научает человека обращению с догматами веры. Она не имеет никакого отношения к разуму. Человек вновь лишен средств слияния с Богом, но взамен его окрепший разум находит обширное поле деятельности в мирском.

Сцена пятая. Полвека спустя. Учение Скота заставляет человека жить в двойственном мире, обе части которого никак не связаны между собой и не имеют ничего общего: божественный сверхмир, для постижения которого у человека нет средств, и мир сей, в котором человек успешно действует с помощью своего разума. Перед лицом Божьим человек ущербен, ибо вера иррациональна. Но взамен он получает мир.

В этот период Уильям Оккам начинает учить тому, что в мире не существуют универсалии. То, что мы называем «человек», «собака», «дерево», не есть реальные субстанции; это наши вербальные фикции, простые словесные знаки. Мы пользуемся такими именами, или терминами, чтобы ориентироваться в мире вещей, которые всегда суть только единичные субстанции, — «этот человек», «то дерево». Но это по меньшей мере означает, что старая силлогистика и понятийный разум непригодны для познания реальностей.

1

==367

То была катастрофа для человека Средневековья. Он растерян перед лицом Божьим, исповедуя ни к чему не обязывающий привычный фидеизм, но он чувствует себя потерянным и в мире вещей, поскольку имеет теперь дело только с **их** значениями. Иными словами, теперь человек должен оперировать исключительно опытными данными, полученными с помощью зрения, слуха, осязания и т. п. И в самом деле, парижские оккамисты Орем и Буридан выступили с идеей совершенно новой формы интеллектуального отношения между человеком и миром вещей — идеей опытного разума.

Но это будет потом. А пока что можно сказать, есть только обломки прежней формы — понятийного разума, чистой логики.

Иррациональное божество, которое на манер бюрократа общается с человеком посредством церковной организации, по-прежнему остается в глубине жизненного пейзажа человека. С другой стороны, крушение логического разума имело свою причину — интеллектуальную тонкость самого человека, разложившего этот разум на составные части с помощью анализа. Человек странным образом продолжает верить в себя, но обосновать эту веру не может. Он ощущает себя потерянным — и в то же время глубоко верит в новый соблазн жизни, этой жизни. Природа привлекает его прежде всего потому, что она прекрасна. У него есть вкус к социальным ценностям — власти, славе, богатству. «Потерянный, но очарованный» — таков человек XV века. Кризис налицо, но он очень отличен от того, который в свое время охватил христианство, и в определенном смысле даже противоположен ему. Тогда человек отчаялся в себе и поэтому пошел к Богу. Теперь человек разуверился в церкви (вспомним церковные иски за период с 1400 по 1500 год), оторвался от Бога и остался наедине с вещами. Но он верит в себя, он весь в предчувствии, что внутри себя отыщет новое оружие победы над внешним миром, новый разум, новую науку — *nuova scienza* Галилея. Зарождается современная физика. В 1500 году Коперник учится в Болонье. Несколькоками годами раньше Леонардо скажет: *Il sole non si muove**. Природа, кажется, хочет сдать на милость физико-математического разума, который есть разум технический. Следует к этому добавить, что к 1500 году

«Солнце неподвижно» (*итал.*).

==368

Фердинанд Арагонский и Изабелла Кастильская создают первое европейское Государство и тем самым государственный разум. Две эти формы разума и составляют то, что называется «человек Нового времени».

[==369](#)

[00.htm - glava42](#)

Лекция одиннадцатая

Человек в XV веке

Предыдущая лекция напоминала кинофильм — мы с вами просмотрели жизнь европейца от V века и до начала XV. В определенном смысле история и вправду похожа на кинематограф. Каждый человек живет в какой-то актуальности, в каком-то жизненном пространстве, в каком-то мире, в какой-то системе верований (все это синонимы), и они в общем более или менее постоянны. Но это пространство или структура жизни для каждого поколения меняется, и, хотя в каждый конкретный момент времени они неподвижны — подобно тому как неподвижен каждый отдельный кадр в киноленте, — чередование их создает определенное движение.

С другой стороны, прокручивая перед вами эту ленту, я надеялся, что вам станет ясно по меньшей мере следующее: все исторические изменения происходили не случайно, каждая новая форма жизни прорастала из предыдущей, как бы подчиняясь некоему закону трансформации. Одним словом, историческая реальность, человеческая судьба развиваются диалектически, хотя эта сущностная диалектика жизни и не есть диалектика понятий, чистого разума, как считал Гегель. Здесь диалектика разума куда более обширного, глубокого и богатого, здесь диалектика жизни, живущего разума.

Воссоздавая прошлое посредством истории, мы обнаруживаем, что каждая новая эпоха, или стадия, рождается из предыдущей с известной логикой. Иными словами, каждая форма жизни порождает не просто иную, но совершенно определенную форму, заданную предшествующей формой

[К оглавлению](#)

[==370](#)

жизни, и это означает, что в известной мере возможно и нечто противоположное. Отсюда понятно, что человек, живущий в ту или иную эпоху, может предугадать будущие ее контуры, то есть что пророчество действительно возможно. Шлегель любил повторять, что историк — это пророк наизнанку; сказанное, на мой взгляд, подразумевает, что пророк — это историк навыворот, это человек, который предвосхищает грядущее. Вопрос этот тонкий, и сейчас я не хотел бы его комкать. Однако я все же немного задержусь на нем, поскольку, как вы уже, должно быть, заметили, меня интересует не только история, но и метафизика.

Безусловно, воссоздавать прошлое, или историю, — занятие куда более благодарное, нежели предсказывать будущее, пророчествовать. В распоряжении историка все данные, все детали исследуемого им единого процесса — с начального его этапа и до конца. Ему остается только раскрыть органический смысл этих данных. Что же касается грядущего, то здесь ситуация совершенно противоположная: мы не располагаем ни данными, ни деталями того процесса, который только еще хочет развернуться. Этих замечаний достаточно, чтобы понять: профетический дар человека — вещь куда более трудная и ограниченная, чем его исторический талант. Не стоит и говорить, будто человек может предсказать будущее с тем же успехом, что и описать прошлое. Сегодня мы довольно отчетливо можем представить себе, что и как происходило четыре тысячи лет назад. Но никому не придет в голову утверждать, что столь же успешно мы можем предугадать нашу судьбу через такой же промежуток времени. Обратите, однако, внимание: в зависимости от временной дистанции меняется и четкость видения исторической перспективы (или ретроспективы). Мы лучше различаем непосредственное прошлое, нежели отдаленные эпохи. Это значит, что мы можем гораздо больше (исключая, разумеется, частности) рассказать о жизненных формах недавнего прошлого, чем о более отдаленных во времени, так что о событиях в VIII или IX веке до Рождества Христова мы можем сказать какие-то самые общие слова, и если общее есть синоним туманного, то, следовательно, и самые туманные. Данный закон перспективы действует еще более жестко, когда речь заходит о предвидении будущего, но в принципе это тот же закон.

Я подчеркиваю это, чтобы вы не смешивали вопроса об истинных границах и трудностях человеческого профетиз-

==371

ма (в сущности, вопроса о той или иной его степени) с самим наличием у человека способности предугадывать, то есть с вопросом о том, способен ли человек в принципе в той или иной степени что-то предсказать.

После такого уточнения я позволю себе сказать следующее.

Если жизнь не есть такая реальность (бытие, содержание), состав которой дан человеку в том же смысле, в каком ему даны камень, звезда и т. п., но бытие которой должен осуществить он сам, — то в таком случае жизнь каждого человека есть постоянное и само по себе содержательное пророчество, ибо, в сущности, жить — значит предвосхищать будущее. И чем более подлинна наша жизнь, тем более подлинно наше предсказание будущего.

Эта подлинность начинается с того, что мы осознаем: периферия жизни, то есть то, что мы обычно называем «с нами происходит», — не в нашей воле, точно так же как не в нашей воле не умереть в тот или иной момент времени. Но вполне в нашей воле жизненный смысл того, что с нами происходит, ибо последнее зависит от того, чем мы решаемся быть. В каждый момент времени перед человеком раскрываются многообразные возможности быть — он может делать то, или это, или что-то еще. Поэтому он вынужден выбирать. Очевидно, что если он сделает выбор, если предпочтет делать сейчас именно это, а не что-то другое, то он поступит так потому, что его выбор реализует какую-то часть его общего жизненного проекта. Следовательно, жить* — значит предвосхищать направление или общий смысл каждого жизненного шага.

В таком ракурсе вопрос о профетическом даре человека переворачивается вверх дном: как это человек не способен к предсказанию, если именно он определяет по крайней мере общий смысл

своей жизни?! А посему хотя бы в этом смысле и в этих пределах жить — значит пророчествовать, предвосхищать будущее.

Подобная жизненная программа есть у каждого, и она составляет внутреннее положительное содержание того, что «с нами происходит». Вспомним: одно и то же событие, происходящее с разными людьми, для каждого из них имеет свой смысл; так, общее для всех вас занятие — слушать меня — для каждого из вас является жизненным событием со своим неповторимым рисунком; понятно, что такая жизненная программа каждого из вас — дело личного воображения. Если бы человек не владел психологическим меха-

==372

низмом воображения—он не был бы человеком. Камень, чтобы быть, не нуждается в предварительном конструировании своего бытия с помощью фантазии; человеку же это необходимо. Все мы хорошо знаем, что у нас в запасе различные жизненные программы, и мы колеблемся, какую из них реализовать сейчас, а какую — потом. Следовательно, в некотором своем существенном плане жизнь есть работа воображения. Человек сам конструирует себя, хочет он того или нет. Именно этот смысл вкладывал св. Павел в понятие *oikodunamein*: человек должен быть творцом. Мы и в самом деле конструируем себя — точно так же в принципе, как писатель — свои персонажи. Мы — писатели самих себя, и если мы не будем ими в нашей жизни, то будьте уверены: мы никогда не станем писателями или поэтами в литературе.

Теперь самое главное. Различные жизненные проекты или программы жизни, которые производит наша фантазия и из которых наша воля (еще один психический механизм) может свободно выбирать, отнюдь не предстают перед нами в молчаливом бесстрастии; какой-то голос, идущий из тайных и неведомых глубин нашего существа, зовет нас выбирать что-то одно и забыть все остальное. Все планы кажутся осуществимыми, но лишь один, только один, содержит в себе то, чем мы должны быть. В этом — самая необычная и загадочная особенность человека. С одной стороны, он свободен и не обязан быть чем-то поневоле, но нечто из сферы необходимости, всегда со свободой соседствующее, как бы уговаривает нас: «Конечно, ты можешь быть чем угодно; однако, чем тебе нужно быть, ты станешь только в том случае, если тебе будет угодно поступить так, а не иначе». Иными словами, среди различных образов своего бытия каждый человек всегда находит какой-то один — он-то и составляет его подлинное бытие. И голос, зовущий его к этому подлинному бытию, мы именуем «призванием». Большинство людей стремятся заглушить его в себе. Они поднимают бурю в своей душе, пытаясь бунтовать против себя, отвлечь душевное внимание от этого голоса, не слышать его; они лукавят перед самими собой, подменяя свое подлинное бытие ложной жизненной ориентацией. И наоборот, только тот человек реализует себя, только тот живет в истинном смысле, кто живет своим призванием, кто совпадает со своей истинной «самостью».

Истинная «самость» каждого отдельного человека, жизненная программа, именуемая «призванием» (понятно, что

==373

речь идет обо всех уровнях существования), не сводится только к выбору профессии или рода занятий. Она связана, в частности, с системой наших мыслей и мнений. Каждый из нас может иметь какие угодно мнения, но лишь строго определенный набор мнений составляет то, что он должен мыслить, если хочет мыслить в согласии со своим призванием. И если он попытается внимать каким-то другим мнениям, он станет жить интеллектуально во лжи и в разладе с самим собой.

Однако когда я настаиваю на том, что у каждого человека есть только одна свойственная ему подлинная жизненная программа, я не хочу, чтобы из этого сделали вывод, будто человек должен лезть из кожи, пытаясь во что бы то ни стало обзавестись мнением, совершенно непохожим на мнение соседа. Напротив, большая часть из того, чем нам надлежит быть, чтобы быть подлинными, роднит нас с другими людьми, которые на жизненном пути оказались заброшенными на тот же уровень судьбы, то есть с другими людьми эпохи. Я могу думать, что дважды два — пять, но внутренний голос говорит мне, что я мыслю неправильно и что мне надлежит думать, что дважды два — четыре. И это не будет для меня чем-то из ряда вон выходящим — все мы обязаны думать одно и то же о том, что относится к сфере научного знания. Обязанность мыслить научно — удел современного человека; обо всем, что попадает в орбиту науки, он должен мыслить не иначе, как в форме строгих логических суждений. Научное сознание (разумеется, в пределах его действия) — неумолимый императив, формирующий понятие адекватности современного человека. И когда кто-то пытается вас убедить, что он не желает ни думать, ни рассуждать по канонам науки, вы ему не верите (впрочем, теперь уже мало кто рискует утверждать подобное). Вы не верите, что он действительно так думает, сколько бы он ни кричал об этом и как бы ни пытался произвести впечатление человека, готового пожертвовать собой ради своей псевдоверы. Столь же далеко от истинности и противоположное утверждение: что наука — это все, что только наука спасет человека и т. д. В это можно было верить в 1833 году, но не в 1933-м. За столетие существенным образом изменилась судьба или жизненный план европейца. Определенные пласты нашей жизни уже не несут в себе индивидуального содержания; напротив, они имеют статус всеобщности, или, как раньше говорили, они «объективны». В самом деле, не могут же существовать «инди-

==374

• «видуальная» математика, «личный» арифметический счет; I напротив, когда человек мыслит цифрами, он арифметизирует свою субъективную истину, и его истинность состоит именно в подключенности к объективной истине.

Но объективность не сводится к науке. В несколько измененном виде объективность присутствует и в политике. То, что современный человек склонен рассматривать как его личное политическое мнение относительно будущего, не есть дело случая, результат индивидуального произвола. Хотим мы того или нет, но существует «политическая истинность», которая едина для всех нас, живущих сегодня в разных странах, существует всеобщий политический императив. Мы можем принимать или не принимать его, но он звучит внутри нас. И для нашей эпохи весьма любопытно и показательно, что «истинная политика» 1933 года нигде в мире не выражена более или менее четко какой-либо авторитетной политической группой. Если бы это случилось, современный человек жил бы субъективно ложной политической жизнью, он принужден был бы изворачиваться, причем как справа, так и слева. И поскольку большинство из присутствующих

здесь — молодые люди, я уверен, что у вас еще будет время прояснить для себя смысл моих последних, несколько загадочных слов.

Однако вернемся к нашей теме. Поскольку все мы слышим один и тот же, в целом общий для всех, зов (что и делает нас современниками), для того чтобы уметь предвидеть в общих чертах хотя бы ближайшее будущее, вполне достаточно хотеть слышать этот зов, идти ему навстречу и не изменять ему. И как может быть иначе, если сами люди творят будущее, строят его проект? Человек может предвидеть будущее не столько за счет анализа внешней ситуации, сколько благодаря погружению в глубины собственного одиночества. Совершенно очевидно, что уметь оставаться наедине с собой, погружаться в себя — большое искусство. Страсти, потребности и интересы обычно заявляют о себе громче, чем призвание, и заглушают его голос.

Я хотел бы — буквально в двух словах — сделать еще одно замечание по теме профетического дарования человека (которое, по существу, есть оборотная сторона его исторического дарования). Оно сводится к следующему.

Свою цель я видел в том, чтобы добросовестно исследовать поколения европейцев 1550 и 1560 годов. Однако то, что я мог бы о них сказать, очень отлично от того, что

==375

принято говорить. Более того, мое понимание истории вообще как науки и ее конкретного развития как наличной исторической реальности — имеет мало общего с традиционным взглядом, зафиксированным в той или иной монографии. Отсюда ясно, что у меня не было иного выхода, кроме как посвятить этот курс тому, чтобы подготовить вас к изложению моей специальной темы. Я должен был дать вам некую идею реальности, с которой имеет дело история, — той близкой и одновременно неведомой для нас загадочной реальности, каковая именуется «наша жизнь». Затем я показал вам, что собой должна представлять историческая наука на фоне подлинных отличительных признаков этой реальности и почему методом исследования должна быть идея поколений как первоосновы исторических перемен. Из этой идеи явствует, что человек, поскольку он есть историческая реальность, всегда движется из одного мира в другой. Настоящее есть ракурс прошедшего, и анализировать настоящее — значит видеть в актуальности развертывание человеческой судьбы вплоть до сегодняшнего дня. Я уже говорил, что историю нельзя рассматривать иначе, как в ее целостности. Поэтому я и вынужден был вместе с вами так отклониться от моей главной темы. В 1600 году после кризиса Ренессанса на развалинах Средневековья воздвигается новый мир. Этот факт заставил нас обратиться к истокам христианства, то есть к другой кризисной эпохе. Я счел полезным, далее, немного прояснить, что же такое исторические кризисы вообще; тема эта для нас полна драматизма, поскольку, судя по всему, мы также переживаем кризисное время. Избегая ненужной детализации каждого из таких периодов, я выделил главные и общие симптомы трех кризисов, которые испытал Запад, — кризиса, положившего конец античному миру, кризиса Ренессанса и того кризиса, который развертывается сейчас.

Надеюсь, вы теперь хорошо подготовлены для адекватного понимания великой драмы человечества, начавшейся в 1400 году, завершившейся в 1650 году и обусловившей рождение на планете нового человека — человека Нового времени.

Но поскольку я должен был рассказать об этой драме, мне было необходимо, чтобы вы поняли, почему средневековая форма жизни исчерпала себя, увидели, что история с V по XV век есть своего рода баллистическая траектория: человек, «выстреленный» отчаянием в сторону божествен

==376

ной надмирности, поднимается вверх по линии христианства вплоть до XIII века и затем вновь падает на землю, которую хотел покинуть. Мы резюмировали содержание десяти веков в одной лекции, и это было оправданно, поскольку для нашей цели нам важно было уяснить, что именно в эти десять веков имело траекторию, то есть что было способно к диалектическому движению. Однако теперь, когда мы приближаемся к периоду, который я намерен осветить с предельной ясностью, — к 1550 году — нам не остается ничего другого, как сбавить ход. Если вы как следует не поймете XV век, вы ничего не поймете из того, что было потом.

Итак, XV век — самый сложный и загадочный из всей европейской истории вплоть до наших дней. И это не случайность; перед нами — век исторического кризиса, единственного кризиса в полном смысле слова, какой только переживали новые народы Запада, пробужденные к жизни кризисом куда более серьезным, катастрофическим, чем тот, в котором погибла античная культура.

Свойственная этому веку сложность, запутанность проистекают из двух причин.

1. Жизнь здесь, как и в условиях любого кризиса, двойственна в самой своей основе: с одной стороны, упрямая цепкость средневековой жизни (или, говоря более строго, ее стремление выжить), с другой — скрытое прорастание новой жизни. В каждом человеке эпохи *Quattrocento** сталкиваются два противоположных импульса. Средневековый человек падает, подобно сгоревшей дотла ракете. Но этот летящий вниз мертвый пепел взрывает новая ракета, недавно пущенная и стремящаяся ввысь, свежая сила, чистое пламя — мощное, хотя и несколько дестабилизированное новой, современной жизнью, начало. Столкновение между мертвым и живым, происходящее в воздухе, порождает множество комбинаций, однако все они неустойчивы и ненадежны.

Как я уже говорил, человек есть всегда приход откуда-то и путь куда-то. В кризисные эпохи подобная двойственность оборачивается существенным конфликтом, ибо то, откуда он приходит, и то, куда он направляется, суть совершенные противоположности — в отличие, скажем, от «вчера» и «завтра», которые суть различные точки одного

Кватроченто — итальянское наименование XV века.

==377

направления, разные модусы одного и того же коренного отношения.

Следовательно, человек XV века по своей структуре есть антитеза, или, что то же самое, в каждый отдельный момент времени он есть нечто противоположное самому себе.

Вы уже знаете, что для меня означает человек в субстанциальном плане — не душу и не тело с их характерными психическими и физическими особенностями, но определенную драму, непреходящую жизненную задачу. Телесные и психические особенности вторичны, они только по-разному модулируют, выявляют исходную драму. Человек есть, например, прежде всего Гамлет и только потом — вереница актеров с разными лицами и темпераментами, представляющих Гамлета. Именно так история опредмечивается и перестает быть набором сплетен о добром и злом характере имяреков. Перестает им быть и еще кое-что, самое проясненное в наши дни, по оценкам лучших историков; об этом «кое-что» мы немного поговорим впоследствии в связи с книгой голландского ученого Хейзинги «Осень Средневековья» — бесспорно, лучшей и в своем роде превосходнейшей из всех книг, написанных о XV веке.

Итак, человек XV века заблудился в самом себе, то есть он выпал из одной системы верований и пока не утвердился в другой. У него, стало быть, нет твердой почвы под ногами, на которую он мог бы опереться и на которой он мог бы быть, ему не к чему прислониться, он лишен родовой подлинности. Ну в точности, как современный человек! Он еще верит в средневековый мир, то есть в сверхприродный потусторонний мир Бога, но вера его уже не живая вера. Его вера — нечто обыденное, инертное (разумеется, нельзя сказать, чтобы она была неискренней). Поговорим вкратце и об этом, поскольку нам совершенно необходимо понимание ситуации, без которого мы не поймем человека Нового времени и тем более нашего современника. Наряду с существованием привычной веры в сверхприродное человек XV века вновь обретает доверие к миру сему и к себе самому. Его начинают занимать вещи, социальные ценности, люди, в общем — природа как таковая. Души взирают одновременно и на тот, и на этот миры, удаленные один от другого, то есть косят глазами. В житейском смысле почти все характерные представители этого века косоглазы. По отношению к ним мы испытываем

[≡378](#)

некоторого рода растерянность, как это всегда бывает при общении с косоглазым — не знаешь, куда он смотрит.

Позиция человека XV века относительно того, откуда он идет, достаточно определена, ибо чистое христианство исчерпало себя, отдав миру все, что могло, а реформа не стремилась стать новой формулой средневекового христианства, она была уже чем-то мирским, принадлежащим Новому времени. Напротив, позицию этого человека относительно природы и мира выявить трудно по той простой причине, что он и сам еще не знает, как ему поступить с мирскими обстоятельствами, у него еще не сложилось по их поводу какой-то определенной системы

верований. Совершенно определена только его тяга к этому миру, греза о нем; он уже устремлен к его культуре наподобие стрелы, летящей к цели. Отсюда все отношения этого века в части их новизны будут поняты только в том случае, если мы не выпустим из поля зрения их общую траекторию до 1600 года, когда они обретут наконец зрелые и определенные черты. Строго говоря, в течение всего XV века не появилось, пожалуй, ни одной идеи, которой удалось бы развиться до степени ясности и завершенности. Всё — предчувствия, догадки, смутные образы, симптомы, тенденции, начала, — одним словом, всё есть переход. Только с появлением Декарта и Галилея человечество смогло наконец перевести дух, поскольку их системы представляли собой до конца продуманные мысли. В идеологии XV века это было невозможно — мысли находились в зачаточном состоянии, они только развивались к своей будущей завершенности и полноте.

Другая причина трудности изучения данного периода связана с предыдущей. XV век не есть эпоха обустройства в мире, это исход, паломничество к чему-то новому, грядущему, и народы, образующие великое историческое сообщество Европы, находятся здесь на разных этапах пути — одни впереди, другие позади.

Заметим, что в историческом плане Земля наша в каждую эпоху имеет различную конфигурацию; я хочу сказать, что различные регионы планеты всякий раз по-новому соединяются в своеобразный топографический организм. Одни из них играют роль внутренних органов общего жизненного тела времени, в то время как другие служат его внешней оболочкой, чем-то вроде мускульной или жировой ткани.

И в XV веке мы видим три народа, которые выполняют

==379

функцию внутренних органов, промежуточных станций на пути решения проблем, выдвигаемых общеевропейской исторической ситуацией: это Италия, Нидерланды и Испания.

Италия — наиболее передовая в интеллектуальном и эмоциональном планах часть Европы. В определенном смысле она уже находилась почти за пределами средневекового идеологического круга. Нидерланды намного обогнали всех в создании типа религиозности, утверждающего преемственность между средневековым и новым образами жизни. Испания не выдвинулась вперед ни в религиозном, ни в интеллектуальном, ни в эмоциональном, ни в эстетическом отношениях. Здесь она осталась позади даже Франции, о которой, однако, мы сейчас говорить не будем. Но есть одна, только одна сфера жизни, где Испания оказалась гораздо более зрелой, чем все остальные народы Европы, — это политика. И если из Нидерландов по всему континенту разлетелись семена новой религии, из Италии — зерна новой науки, то из Испании пришла современная идея Государства.

Все эти сложности вы должны иметь в виду, когда сегодня и в ближайший четверг в ходе последней лекции я постараюсь изложить вам идею формы жизни в эпоху *Quattrocento*. Именно эпохи, подобные этой, требуют для своего понимания обратиться к идее поколений. У меня нет возможности развернуть ее перед вами сейчас, и поэтому я ограничусь утверждением, что вы никогда в должной степени не почувствуете этот век, если со всей пунктуальностью не будете следовать методу поколений. То же самое можно сказать и о I веке до Рождества Христова, и о последующих веках. Ведь неспроста историки христианства, экзегеты Нового завета пользовались исключительно этим методом; разумеется, они не отдавали себе отчета, чем именно они

руководствуются, однако, по существу, брали за основу в своих исследованиях именно поколения, хорошо различая специфику изучения апостолов и последующих христиан.

Вообразим, что мы родились около 1400 года. Как будет выглядеть для нас наше жизненное пространство? Мы сторонники христианской религии, то есть мы верим, что наша жизнь в конечном счете зависит от некоего бесконечного бытия, которое требует от нас в течение нашего краткого пребывания на Земле вести себя определенным образом в умственном и моральном плане, или — что то же са-

[К оглавлению](#)

==380

мое — требует, чтобы мы в плане мышления и деятельности совершали то-то и избегали того-то. Содержание того, что мы должны думать о Боге, и того, что должны делать или чего избегать, мы не можем установить своими средствами, на свой страх и риск. Оно не есть предмет для обсуждения. Бог через Церковь сообщает нам это в откровении. Догмы и предписания абсурдны, но они — голый факт, с которым мы должны считаться. Считаться со всей этой иррациональностью, как бы абсурдна она ни казалась, — и значит верить. Такой вере мы учимся на кафедрах оккамистов, которые — как ни в какую другую эпоху христианства — настоятельно поддерживают истинность тезиса *credo quia absurdum*. Следовательно, догмы и предписания мы должны принимать, как принимаем голые факты, и ничего другого нам не остается. Наша вера, стало быть, очень отлична от той, какая была присуща св. Августину, св. Ансельму и св. Фоме. Мы — прошу обратить на это внимание — позитивисты в вопросах веры. Церковь говорит, что мы должны думать и поступать «по вере», и больше тут спорить не о чем. Все сверхъестественное иррационально, ибо Бог есть абсолютная сила, которая не подчиняется ничему, кроме правила не делать ничего, что было бы внутренне противоречивым. Другое дело — рационализация Бога, но «рацио» — свойство сугубо человеческое. Так, например, — не пугайтесь, пожалуйста, — так, например, Бог вполне может принять ослиный облик, поскольку быть ослом (в отличие от «быть круглым квадратом») не есть противоречие. Наставник наших профессоров гениальный Оккам вопреки многочисленным протестам подтверждает этот тезис буквально в своем *Centiloquium theologicum* *: «*Non includit contradictionem Deum assumere naturam asini-nam*»**. И глупо было бы думать, что Оккам не истинный христианин. Ибо если возможно первое, то вполне допустимо и следующее: *Quod ignis de potentia Dei absoluta polest reclipere frigiditatem****, это ясно.

Сказанное означает, что, за исключением противоречивости, буквально все возможно, когда мыслят об абсолютном. Или, что то же самое: нет никакого абсолютного разума в

«Теологическом стословии» (лат.).

* «Нет противоречия в том, что Бог может принимать ослиную природу» (лат.).

** Жар абсолютной божественной мощи способен включать в себя и холод (лат.).

==381

существовании существующего и в бытии того, что бытийствует. То, что мы именуем природой, — движение звезд, Земля, мы сами, — есть чистая потенция: она могла бы и не существовать и могла бы, существуя, бытийствовать иначе. Если взглянуть на вещи с точки зрения абсолюта, то следует признать, что в мире нет ничего абсолютно прочного, на что можно было бы опереться. Наше единственное спасение — верить Богу, — верить, не претендуя на познание Его бытия и Его промысла. И вера такого рода — не что иное, как доверие, вера в кого-то; это не есть верование в очевидность типа «дважды два — четыре», что, в сущности, есть вера в прочность вещи; наша вера в Бога не даст нам никакой уверенности в чем-то конкретном. Таков наш религиозный позитивизм. Пусть будет то, чего желает Господь, ибо Господь есть желание, всеобъемлющая воля.

Подобный отказ искать абсолютное в окружающей реальности — основа нашего смирения. Наша вера немного печальна, по меньшей мере меланхолична. Это век меланхоликов. В Италии, например, можно было встретить людей, искренне восхищавшихся и даже воодушевлявшихся мирскими вещами. Однако если приглядеться как следует, мы увидим за подобным огнем, полыхающим на переднем плане, меланхолическую бездну души, в которую в конце концов падают эти люди. Такова судьба Лоренцо Великолепного. А ведь он жил как бы в вечном празднике, в блеске и пышности, в *trionphi**...

Если абсолютное есть абсолютный произвол, иррациональность, то что же тогда наличная реальность — Земля, звезды с их движением, человеческий разум? Именно то, о чем мы уже говорили: все существует и все таково, каково оно есть, просто потому, что так возжелал Бог. Это относится и к догматам. Вместо уже данных догматов Бог мог бы сообщить нам и совершенно противоположные. *Credo*** как естественная реальность есть сумма божественных указаний, которые всегда могут быть отменены. Реальность, стало быть, есть не что иное, как сжатие абсолютной потенции Божьей до того, что называется *potentiel ordinata****. Бог мог сотворить любую другую реальность, но реально сотворил именно эту. В отношении мира сего

В триумфе (*итал.*).

* Верую (*лат.*)', здесь: Символ веры. *** Наличная потенция (*лат.*).

==382

мы занимаем также позитивистскую позицию. Св. Фома и св. Бонавентура были убеждены, что Бог в основном постижим, ибо имеет рациональную природу. Поэтому они могли рассчитывать на то, что вещи мира сего, его специфическая форма и внутреннее содержание выводимы из божественных определений. Но в том-то и дело, что мы убеждены в другом, и нам кажется, что св. Фома и св. Бонавентура тешат себя иллюзиями. Мы уверены в сотворении мира Богом, но на этом все и кончается, ибо одновременно мы убеждены, что Бог сотворил мир отнюдь не по каким-то основаниям. Основания — это уже из области придуманного, человеческого, это — средство, помогающее нам соединиться с природой, но отнюдь не со сверхприродным. Мы начинаем смутно подозревать нечто ужасное, о чем прежние века и не помышляли, — что следует объяснять мир, исходя из него самого, и что необходимо радикальным образом разделить веру и разум, сей мир и мир иной. Человек начинает жить как бы с двойным счетом, он уже не может быть только христианином. Бог, именно потому, что Он Бог, — вовсе не нянька, чтобы возиться с миром. Мир

же, обретя нежданную самостоятельность, обретает и новое искушение — иметь свою тайну, отделенную от тайны божественной.

Но сколь же ограниченным ввиду этого должно выглядеть наше существование на фоне существования истинного христианина, тех первохристиан, которые именовали себя «святыми»! Святость — всего лишь одна из форм жизни. Она состоит в том, что вся эта жизнь переживается так, как если бы существовала другая. Как? Очень просто: мы не принимаем какую бы то ни было вещь всерьез, то есть саму по себе, наше обращение к тому или другому предмету — только повод для обращения к Богу. Наше существование мы сводим к отношению с Ним. Со всем остальным мы прямо не соотносимся. Мы испытываем боль, но, будучи всего лишь людьми, мы должны относиться к боли всерьез только в форме, которую называем «страдание». Боль — нечто негативное. И если, вместо того чтобы воспринимать ее всерьез, как что-то самостоятельное и само по себе существующее, мы принимаем ее как знак божественной воли — мы превращаем, преображаем ее в нечто позитивное. Тогда ее переживание становится светлой реальностью, и из раздирающих душу страданий неожиданно забьет родничок радости.

Святой живет в этой жизни лицом к Богу и исходя из

==383

Него, то есть имея в виду божественную точку зрения; он идет в мир вещей и возвращается с ними к Богу. Это круговой путь, — путь с обратным билетом к Богу. Жизнь по кругу святого — всего лишь касательная по отношению к вещам, она задевает их в какой-то точке, но не сливается с ними и ими не удерживается. Мы же, хотя и продолжаем жить, имея в виду Бога, живем лицом к миру сему, не предпринимая обратной поездки. Мы Божьи, но Бог остается у нас где-то на заднем плане, как некий привычный фон; мы, собственно говоря, озабочены земным.

Мы уже не в состоянии заполнить нашу жизнь Богом, поскольку убедили себя в том, что напрямую Он недостижим; как таковой, Он по ту сторону, Он есть то, что находится за горизонтом подобно гряде гор, которая замыкает пейзаж и роль которой — быть там, в глубине пространства; но именно потому, что горы так далеко, мы никогда там не будем. Мы останемся по эту сторону горизонта, и не далее — в противном случае Он перестанет быть «по ту сторону».

Я беру на себя смелость — возможно, необоснованно — описать сложную религиозную позицию человека эпохи Кватроченто, структуру жизни которого мы сегодня хотели бы воссоздать.

Следствием данной позиции является то, что человек в своем религиозном позитивизме теряет интерес к догмам. И действительно, в XV веке никто не занимается догматическим богословием. Его источник иссяк. Он снова забьет только век спустя после Реформы и реакции против нее на Тридентском соборе. Итак, запомните: традиционная теология занималась проблемами божественного бытия, его сущности, атрибутов и тайн. Именно это было в центре внимания теологов, начиная со св. Августина вплоть до XIV века. Но теперешняя теология — вещь прелюбопытная! Одно удачное выражение поможет нам раскрыть тайну этой новой формы святости, на сей раз внутримирской, — тайну религии, которая уже не будет теологией, догмой — в общем, живой верой, — но сведется к поведению в мире как таковом. Вот это выражение: «Подражание Христу». Стало быть, жизнь, состоящая в подражании Христу: 1) теряет интерес, если Бог так или иначе пребывает в собственном бытии, в своей потусторонности; 2) выделяет из Троицы только одно лицо — Христа; 3) самого же Христа трактует не как одну из ипостасей Троицы, а как образец человека. С помощью такого вот занятого

фокуса мы и изготовили новый тип религии, в котором, если это вам понятно, мы секуляризировали христианство, сведя божественную полноту к одной-единственной составляющей — к внутримирскому человеческому. Разумеется, это не значит, что человек выпадает из христианства; совсем напротив — человек сводит христианство к человеческой точке зрения и деятельности. В этом смысле я и говорил о секуляризации. И действительно, *ipso facto* всю Европу охватывает религиозное отрицание (заметьте, религиозное!) древнего образа святости и совершенной жизни, а именно движение против монахов и вообще церковников. Новая религия, воодушевившая Фому Кемпийского, стала религией лаической и для лаиков — для мирян, так называемых «Братьев по совместной жизни» из Девентера в Голландии, распространивших свое влияние на Францию и Германию и положивших начало Реформе. Эта религия — *devotio moderna*. В самом деле, Бог для нее — прежде всего Христос-человек, но никак не Христос-жрец. Весьма характерно здесь и то, что первоначально «Подражание Христу» называлось: *De contemptu mundi**.

Что, как не это, убеждает нас: жизнь меняет центр тяжести; мир и жизнь сия уже не обороняются перед лицом религии, напротив, мир как человеческая жизнь вторгается в религию и поглощает ее. Античная жизнь была космоцентрична, средневековая — теоцентрична; жизнь Нового времени антропоцентрична. Ну, а грядущая? Этот ваш молчаливый вопрос я так и слышу отсюда, с кафедры. Целиком и полностью отдаю себе отчет, сколь осторожным и скромным следует быть, когда тебе задают подобный вопрос, и все же не скрою от вас: я полагаю, что довольно хорошо представляю грядущую жизнь... но вам я об этом сейчас говорить не стану. Отложим это до будущего года. Если у вас не праздное любопытство и вы действительно хотите знать ответ, ожидание не покажется вам слишком долгим.

Итак, продолжим.

Религия на протяжении всего XV века воспринимается нами как набожность, и только. Прихожанину, то есть человеку, который живет в миру, до смерти надоели разные монахи и церковники. Он хочет своими средствами поддерживать связь с Богом, а так как средства его мирские, то связь будет выражаться не более чем в некотором аскетиз-

«О презрении к миру» (лат.).

ме и чистоте поступков, в молитвах, в несложных медитациях; все это, однако, позволяет душе пребывать в состоянии как бы вечного умиления. Перед нами — чувствительная религия, строго говоря, она таковой становится с появлением «блаженничества», вещи никому неизвестной в Средние века. Прихожанин, даже находясь в религиозной обстановке, бунтует против клирика, против ученого-богослова. Он презирает ученость. Высокий интеллект — это пустое; *altitudo intellectus neque profunditas mysteriorum Dei...* — говорится в «Подражании Христу» (IV, 18), — *beata simplicitas quae difficiles quaestiones relinquit vias et plana ac firma pergit semita mandatorum Dei**. Простота — прежде всего. Человек чахнет, опутанный по рукам и ногам теологией и эkkлезиастикой, а потому «Да здравствует *sacra ignorantia!*»** — постоянно восклицают эти блаженные миряне. И, решив жить в неведении, в своих отношениях с Богом они больше не нуждаются в посредничестве клириков. Более того, они создают обители в подражание девентерским «братьям». И настоятель одного из самых влиятельных монастырей XV века — Виндзейн — берет себе имя Йоханн Не-Знаю. «Религия души», но не интеллекта. У людей повышенная слезливость, воистину — это век слез. У всех кроткий, опущенный долу взор, все живут в предвкушении сладости слезного плача. Одним словом, человека не интересует догма, поскольку она из сферы божественной потусторонности; он ищет слез, ищет определенного эмоционального состояния, которое от мира сего.

Интересно, что бы сказал по поводу такого *devoïio moderna* св. Августин? Самым мягким выражением, я думаю, оказалось бы: «Это скорее мораль, чем вера». Век мистики, но не творческой, поскольку она постоянно оглядывается на мистику древнюю.

Новоявленный мистик (подобно нынешним) мало говорит о Боге, в основном — о своем собственном духовном и даже телесном состоянии.

Он доходит до откровенного и поразительного жеманства. У Хёйзинги читаем: «За столом, Сузо, следует вкушать яблоко, предварительно разделив его на четыре доли. При-

«Ни высота мыслей, ни глубина божественных откровений не нужны... блаженная простота покидает трудные пути сомнений и уверенно идет стезей Божьих заповедей» (*лат.*). ** Святое неведение (*лат.*).

==386

чем три из них следует вкушать во имя Пресвятой Троицы, а четвертую — во имя трепетного воспоминания о том событии, когда небесная Богоматерь кормила яблоком нежнейшего Младенца Иисуса — *irem zartem kindlein Jesus*. И вкушал Он эту четвертую долю не очищенной от кожуры, так как малыши любят есть яблоки неочищенными. В дни же после Сочельника, или, иначе, в те времена, когда Младенец Иисус был еще слишком мал, чтобы вкушать яблоки, Он не вкушал четвертой доли, но вручал ее Марии, с тем чтобы впоследствии она дала ее своему Сыну. Питие Свое Он принимал за пять глотков в память о пяти ранах Господних, и, поскольку из пронзенных копием ребер Христовых истекали кровь и вода. Он разделял надвое пятый глоток* и т. п.

Вот до чего доходило обмирщенное манерничанье религии...

Между тем монашествующие почти отошли от божественного, и падение их престижа стало явлением повсеместным. Летописец той эпохи Молинэ (личность, впрочем, благочестивая) в одном из новогодних поздравлений напишет: *Prions Dieu que les Jacobins Puissent manger les Augustines Et les Carmes soient pendus Des cordes des Frères Mineurs***.

Все это — чистой воды средневековое христианство, спустившееся с небес на землю. Не такова ли религиозная ситуация и современного человека? Бог где-то позади...

• Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1983, с. 165.

* Дай Господь, да иаковит Августинцем стал бы сыт, А веревка минорита Удавила б кармелита.

Хейзинга И. Осень Средневековья, с. 192.

[==387](#)

[00.htm - glava43](#)

Лекция двенадцатая

Возрождение и возвращение

Нам необходимо было уяснить себе, что в XV веке человеческая форма жизни испытала радикальнейшие перемены, даже если внешне они выражались не так заметно и воспринимались лишь как разница в нюансах. Кардинальный сдвиг состоял в том, что к 1400 году человек выпал из христианства. Структура его жизни — уже не жесткая структура бытия в христианской вере. Европейская судьба в своей эволюции порождает совершенно новое качество: выясняется, что отныне человеческая ситуация состоит в том, чтобы идти от христианства, а не пребывать в нем. И христианство остается позади, как и все, к чему мы поворачиваемся спиной, устремляясь вперед. Человек XV века, как и мы — только мы в менее выраженной форме, — *бывший* христианин. Значит ли это, что он перестал им быть? Некоторым образом. Но разве наше нынешнее состояние не включает в себя то, чем мы были вчера и позавчера и чем совершенно уже перестали быть? Ясно, что включает, ясно, что мы продолжаем быть этим, но продолжаем именно в модусе «былого». То, чем мы были вчера, наложило определенный отпечаток на наше бытие, придало ему форму. Содержание вчерашнего дня улетучивается, но оставляет в нас свой неизгладимый след, свою форму. Я опять повторяю, что прошлое длится в настоящем, составляет его часть. Европейец был христианином, так же как он был платоником, стоиком, римским подданным, человеком эпохи палеолита, и все то, чем он был, продолжает быть в модусе абстрактного ингредиента его реальной действительности. В порядке доказательства этого тезиса можно сказать, что, если бы человек не прошел через радикальный опыт

[==388](#)

христианства, он весьма отличался бы от того человеческого типа, какой мы видим сегодня. Отсюда неумолимость именно той судьбы, которую в конкретной истории имел человек. Его судьба могла быть и иной, но вот она — такова, именно такова, и в этом интерес, драматизм, крайняя необходимость изучения истории. Обращаясь к прошлому, мы только спускаемся в подземелья нашей собственной реальной действительности. Каждая составная часть нашего бытия возникла в какой-то момент прошлого. Поэтому мне было важно показать, что дата «XV век» является вполне живым элементом нашего бытия: быть сегодня — это значит иметь христианских предков, значит быть христианами в модусе былого и идти от веры. Так человеческая жизнь раздваивается. Подобная двойственность — беда и порок Нового времени; не изжита она и нами: человек живет по двойной бухгалтерии, по вере и по разуму, заведомо зная, что они несовместимы. С высоты описываемой мною исторической реальности нынешнее различие между христианином и атеистом весьма несущественно. Христианин Нового времени, как и современный христианин, — я говорю в данном случае только о честных и искренних людях — поневоле будет также рационалистом и натуралистом, как бы он ни хитрил и ни выкручивался, чтобы оправдать в себе пережитки веры. И наоборот — в жизни атеиста Нового времени, как и у современного атеиста, есть заповедная зона, неподвластная разуму и натурализму; он видит эту зону, ощущает ее, несет ее в себе, хотя и пытается отрицать ее существование и не видеть ее. Иными словами, он верит, но его вера лишена конкретного содержания, она пуста и живет в пустоте.

Полезно различать по смыслу выражения «находиться, пребывать в чем-то» и «быть чем-то». Мы много чем являемся и, однако же, находимся, пребываем отнюдь не во всем и тяготеем лишь к немногому. И порой то, в чем мы пребываем, ни в коей мере не есть то, что мы по существу есть. Например, бесспорно, что сегодня человек *находится* в экономике и в политике, можно сказать, он погружен в них. Когда-то давно я уже писал: стоит только завершиться этапу одержимости экономикой и политикой, как сразу выясняется, что и то и другое — занятие второсортное и неоправданное; стремиться преуспеть в экономике и в политике — грубая ошибка не только в объективном смысле, это ложная субъективная установка, следствие нечеткости и неадекватности самосознания. Сейчас мы на этапе одер-

==389

жимости; остается дожидаться, когда сработает другая часть прогноза.

Раздвоенность, внутренний разлад между разумом и верой — вещь привычная всем нам: и католикам, и людям безрелигиозным. Мы настолько свыклись с раздвоенностью, что уже не замечаем ее. И пока мы не предпримем серьезных усилий осмыслить эту нашу раздвоенность, она будет мешать нам занять позицию средневекового индивида, истинного христианина, жизнь которого в своей основе унитарна. Простите, но я не допускаю, чтобы наш современный католик смог непринужденно заявить, что это не составляет для него труда, поскольку он-де следует позиции человека Средневековья. Это чистейший вздор, если взглянуть на вещи как следует. Как вы знаете, я не католик, и все же я ни на йоту не антиклерикал. Я думаю, что быть антиклерикалом — лучший способ доказать убогость современного человека, поскольку сегодня антиклерикал — это тот, кто не может быть чем-то другим, это проявление внутреннего бескультурья, то есть недействительности; впрочем, то же самое можно сказать и о позиции клерикала.

Я говорю вот о чем: нынешний католик при всем своем пылком католицизме укоренен в действительном мире, в натуралистической позиции, и эта укорененность не есть для него что-то высшее; она означает, что он существует этим миром, несет его в себе — хочет он того или нет. Католик в жизненном плане держится за счет этой природной позиции, как и его недруг, —

различия только в степени. Он предпочитает эту позицию, живет в рационализме, существует в нем; случается, что он отсекает какую-то часть себя самого и отрицает ее, воюет против нее. Так, находясь внутри дома, мы можем развлекаться, пытаюсь разрушить стены ударами, но от этого мы не перестанем находиться внутри него.

Чтобы понять ситуацию, в которой оказался в нашу эпоху католицизм (и в более общем плане — христианство), можно провести своеобразный умственный эксперимент — всерьез вообразить, будто католицизм взвалил на себя бремя современного человечества. Однако действительность дает нам прямо противоположное. Католицизм держит оппозицию, что всегда удобно; его же собственная позиция состоит в том, чтобы принимать все, что выгодно в каждый отдельный момент, и устраняться от ответственности за все остальное. Э, нет! В нашем воображаемом экс-

[К оглавлению](#)

==390

перименте католицизм должен был бы, например, поддерживать *все* ныне существующие науки, — все, заметьте, науки, а не антиклерикальные выступления, на которые несравненно легче отвечать...

Мы не отрекаемся от судьбы — это бесполезно. Судьба человека Нового времени, как и современного человека, состоит, помимо прочего, в том, чтобы нести бремя внутренней раздвоенности и внимать двойственному и противоречивому велению разума и веры.

Недавно один министр-социалист произнес в Овьедо "речь, в которой, в частности, рассказал о своем жизненном пути. В этой речи есть одно место, которое я хочу процитировать, как я уже цитировал вам тексты XV или XIII века: «Наш, социалистический легион с каждым днем все больше крепнет новым религиозным духом, почти столь же твердым, как христианство, и этот дух называется „рабочая солидарность"». Каким образом подобная экзальтация (независимо от справедливости или несправедливости защищаемого в речи дела) в духе апостольских Посланий к Коринфянам могла вдруг прозвучать из уст этого дерзкого человека с шумной репутацией атеиста? Чего ему не хватает, что он говорит о религии и подгоняет рабочее движение под христианство? Разве ему мало политэкономии и социализма? Зачем социализм превращать в религию?

Было бы, однако, ошибочно думать, будто речь в данном случае идет о чистой риторике, хотя, понятное дело, здесь присутствует и риторика. Это вовсе не риторика, и тот, кто прочтет уже первый, весьма эмоциональный раздел этой речи, не только увидит, что здесь нет риторики, но и легко убедится в справедливости моих выводов. Министр-социалист рассказывает нам о своем детстве в пролетарских кварталах Бильбао: «Там, в этой атмосфере сформировался мой дух. Не знаю, как быстро образуются наиболее устойчивые духовные структуры, но, восстанавливая в памяти печальные обстоятельства моего несчастного детства, я уверен, что именно тогда увидел свою цель, *осознал свое призвание до конца дней служить всем беспомощным, всем униженным, всем несчастным, среди которых я жил и с которыми меня всегда связывали прочные духовные узы*».

Итак, хотел того или нет министр-социалист, но он, по существу, выступил с позиций христианства, напыщенного христианства. Если бы заповеди христианства утратили силу — министру и в голову не пришло бы посвящать чему-

то свою жизнь. Здесь — самое основное в христианском опыте человека, все остальное вторично и в соотношении с этим опытом кажется смехотворным. Фундаментальное открытие христианства, наложившее неизгладимый отпечаток на историю, то есть на человека, — убежденность, будто содержание жизни состоит не в том, чтобы что-то делать в жизни, а в том, чтобы посвятить ее, жизнь, чему-то; ее смысл не в том, чтобы утвердить основанием жизни что-то, что считается ценным, а, напротив, ни на что в жизни не опираться и все наше существование передоверить, пред-назначить чему-то. Человек античной эпохи не знал такой ценностной ориентации. Правильная жизнь для него в лучшем случае состояла в том, чтобы достойно переносить удары судьбы. Жить — значит терпеливо сносить (*sustine** Сенеки) — вот стоицизм в его лучшем варианте. Но с появлением христианства человек, каким бы атеистом он ни считал себя, знает, видит, что жизнь человеческая не только должна быть отречением от самой себя как от осознанной миссии и внутренней судьбы (это отречение вовсе не равнозначно терпению перед лицом внешней судьбы), но что таковой она и является, хотим мы того или нет. Ну что, скажите, может означать столь часто повторяемая новозаветная фраза, парадоксальная, как и почти весь Новый завет: «И кто потеряет жизнь свою, тот обретет ее», — кроме как: отдай твою жизнь, отвратись от нее, препоручи ее — тогда она истинно твоя, ты укрепил, приобрел, спас ее!

Понимание жизни как предназначения, как миссии, а не просто как тактичного пользования тем, что нам даровано, дано раз и навсегда, имеет и свою оборотную сторону: жизнь в своей сути есть ответственность. Кому, как не христианству, принадлежит это открытие, что жить — значит быть ответственным?

И не думайте, что я говорил о политике, совсем напротив — я говорил о политическом выступлении, которое, как и большинство аналогичных выступлений сегодня, отличается отчасти безвкусицей и жеманством; взяв отдельные его пассажи, я честно попытался придать им какое-то благородство, выявив их скрытое сверхполитическое содержание.

Данное выступление я предложил вам в качестве примера совершенно произвольно, с таким же успехом я мог

Выдержка, терпение (*лат.*).

бы воспользоваться любым другим примером. Однако мне нужен был именно такой текст — он выдержан в духе пошлой злободневности газет и служит болезненным выражением той странной позиции, которую начиная с XV века занял человек. Разумеется, в течение пяти последующих веков в ней многое должно было в корне измениться, однако достаточно красноречиво говорит за себя уже одно то, что стоит только наудачу махнуть рукой в воздухе современности — и в кулаке окажется какой-нибудь факт, свидетельствующий о живучести христианского модуса бытия, В течение упомянутых веков не ослабевало упорное стремление заполнить пустоты христианства чем-то, что христианством не является. Так, уже в Кватроченто делает первые шаги то, что

получило в дальнейшем название натуральной религии. Сам Николай Кузанский намекал на ее возможность. По его мнению, принципы всех религий в конечном счете одинаково истинны. Бог недостижим, говорит великий Кузанец в книге *De Deo abscondito**, и наши идеи о Боге — лишь формы, в которых мы проецируем на Него наши же особенности. Все религии мира имеют под собой единую натуральную религию. Отсюда вывод: *Ego Ingenium applicui ut etiam ex Alcoran evangelium verum ostenderem.* — «*Cribatio Alchorani. Prologum*»**. Николай Кузанский — олицетворение начала века, он родился в 1401 году. Подобная терпимость только усилится в последующих поколениях и будет сохраняться до тех пор, пока с ней не покончит протестантизм. Ее предельное выражение — *Colloquium heptaplomeres**** Бодэна, книга настолько гнусная, что она так и не была опубликована. Максимальную религиозную терпимость в диалоге продемонстрировал, конечно же, испанец Торральба.

Деизм XVII века — еще одна попытка расширить пространство европейской души, которой было уготовлено христианством прозябать в пустоте. XIX век попытался теологизировать культуру. Посмотрим, что пытается сделать наш век, и пытается ли он как-то по-новому преодолеть исходную раздвоенность нашей жизни, о чем я все время говорю.

Прошлую лекцию я посвятил исключительно описанию наиболее глубокой и искренней формы религиозности, на

«О скрытом Боге» (*лат.*).

* Я применил разум, дабы обнаружить евангельскую истину даже в Коране. — «Просеивание Корана. Пролог» (*лат.*). *** «Диалог семерых» (*лат.*).

==393

которую только и была способна эпоха, с тем чтобы впоследствии показать, что в XV веке человек перестает существовать в рамках христианства, как это было в Средние века. И мы видим, как уже *dévoua moderna* становится обмирщением веры; то была жизнь, исходя из Бога, но лицом к миру. Двигаясь тем или иным путем, даже не выходя за рамки формальной религиозности XV, XVI и XVII веков, мы приходим к одной точке — наш путь завершается утверждением мира сего. И это тем более занятно, что исходный импульс был совершенно противоположным. Так, Лютера отвращает от Церкви ее обмирщение. Поэтому он отвергает церковную жизнь как синоним истинной христианской жизни и ставит на ее место формально религиозное содержание жизни прихожанина, с ее мирскими заботами о труде и ремесле. Мы служим Богу именно тогда, когда служим миру сему той службой, к какой призвал нас Господь.

Враг протестантизма, св. Игнатий Лойола, создает для борьбы с ним Орден, полную противоположность уже существовавшим. Протестанты стремились провести человека из этой жизни в жизнь иную кратчайшим путем. Дисциплина для них служила рычагом, который отрывает человека от его мирских корней. Они отталкиваются от этой жизни и устремляются к жизни иной. Иезуиты же, наоборот, исходят из жизни иной, чтобы прибрать к рукам эту, чтобы бороться с мирским, причем предпочтительно там, где мирское более всего сгущено — при дворах, в школах, в политике. Этот первый Орден Нового времени нес на себе все признаки новой посясторонней жизни. И вполне естественно, его организация копирует наиболее мирской и далекий от мистицизма институт общества — армию. Общество Иисуса представлено

кастильским божественным «иностранным легионом». Сражаясь с протестантизмом, Орден тем не менее совпадал с ним по духу, вскрывая тем самым общую тенденцию эпохи, к которой оба они принадлежат.

Если такова религия людей, щедро одаренных в плане личного религиозного призвания, тех, кто по своей судьбе изначально религиозен во все времена, то вообразите, что собой представляли в XV веке (особенно во второй его половине) остальные, то есть те, кто индивидуально не был религиозен! Когда обычный средний человек впервые почувствовал, что христианство оказалось где-то на заднем плане, у него появилось острое желание наподдать ему как следует; это желание и азарт, с которым оно осуществля-

==394

лось, были настолько иррелигиозны, что данную эпоху без колебаний можно обозначить как самый иррелигиозный этап во всей европейской истории. Если этот и еще один момент, о котором я потом скажу, будут вам непонятны, то согласитесь, что Рим времен Борджа уже совершенно непостижим. Недопустимо, когда историк довольствуется описанием коллекции преступлений, — нам необходимо, чтобы он объяснил, как они стали возможны. Но наиболее острый этап XV столетия — его последние годы, когда уже достаточно определенно начинают проявляться приметы нового века. Оставим, однако, эту тему до поры до времени, когда займемся XVI столетием.

Сейчас же я хотел бы, чтобы ваша память сохранила очень краткую и простую схему, фиксирующую первичные реакции европейца в 1400—1480 годах на возникшую ситуацию, суть которой — в необходимости налаживать связь с внешним миром при отсутствии живой веры, то есть исключительно человеческими средствами. Итак, это переходное столетие может быть разделено на два этапа: первый прошел под знаком готики, во втором начинается прилив так называемого гуманизма.

Под готикой *sensu stricto* я понимаю следующее. Вычтите из всего того, что собой представлял мир для позднего Средневековья, божественные материи — теологию, мистику, благочестие и т. п. Останется то, что проистекает от мышления как мирской деятельности. Именно этот остаток я и называю готикой. Она, стало быть, укоренена в самом средневековом мире, но только теперь она стала независимой от Бога. Мы видели, что целью оккамистов было именно это — вычестить из целого мир как таковой, предоставить его самому себе, устранив с его пути, или, лучше сказать, изолировав его от потустороннего мира веры. Смысл такой цели — критика и отрицание, демонстрация той идеи, что мир нельзя выводить из Бога, но что сей мир, хотя и сотворенный Богом, есть абсолютный и очевидный факт, с которым надо считаться и которому для своего объяснения и обоснования недостает некоего высшего принципа или разума. Окказимизм не изменяет облик мира — ограничусь этой констатацией из-за отсутствия времени анализировать причины. Он не меняет облик мира, он только решительно ограничивает его конкретную связь с Богом. Его положительный смысл, о котором мы поговорим в другой раз, пока не выявляется.

И в каком же мире приходится жить человеку, который

повернулся спиной к христианству и только в этом смысле как-то к нему относится? Или, что то же: каковы его убеждения относительно мира сего? В сущности, это мир Аристотеля, только окостеневший и чрезвычайно усложненный. Сейчас видно, как мало дух христианства способствовал пониманию сути вещей...

Попытаемся, как это мы недавно делали, мысленно воссоздать ситуацию.

В ней мы сталкиваемся с верованием, разительно противоположным тому, какое поддерживает и наполняет жизнь современного человека. Сегодня природа воспринимается как бесконечность феноменов, которые могут быть сведены к весьма ограниченному набору принципов. Современная физика — это наука, почти целиком выводимая из одного принципа. Весь физико-химический космос — единая гомогенная реальность, которая в конечном счете сводится к массе, гравитации и пространству-времени. Если представить себя на месте человека начала XV века, то реальность будет выглядеть куда более сложной. Даже если не брать в расчет потусторонний мир божественного и оставаться при мире сем, мы обнаружим, что последний разделен на два совершенно различных мира — мир звезд, небес и подлунный мир Земли. Различие между обоими, повторяю, не может быть более принципиальным, чем оно есть на самом деле: мир звезд неизменен и нетленен; в подлунном же мире, напротив, все рождается, умирает, превращается в прах. Причина в том, что земной мир и все в нем состоит из материальных элементов, в то время как мир звездный — из неизменной материи эфира. Однако противоположность Земли и неба не в этом, а в движении обоих миров. Звезды находятся в вечном круговом и неизменном движении. Это — совершенное движение, всегда равное себе и не имеющее начала и конца. На Земле любое движение естества прямолинейно и направлено вниз вверх — как огонь, либо сверху вниз — как падающий камень. Если же движение земных тел не таково, это значит, что оно нарушено какой-то внешней силой. Прямолинейность движения всего подлунного обуславливает его конечность, так как оно должно начаться в какой-то одной точке и завершиться в другой. Например, начаться на поверхности Земли и устремиться ввысь до огненной сферы под сферой Луны, откуда уже нет обратной дороги.

Однако подобная усложненность двух столь различных миров еще более возрастает за счет внутренней сложности

каждого из них. Небо состоит из пятидесяти пяти сфер. Именно столько их (или чуть меньше — все зависит от сложности объекта) требуется для описания движения звезд в гелиоцентрической системе.

И если задать вопрос, какова же истинная реальность всего того, что мы видим вокруг себя, будь то небеса или Земля, ответ будет таков: реальное — это субстанциальные формы, духовные, то есть нематериальные, сущности, которые организуют материю, и такое сочетание духа и материи порождает весь чувственный мир вещей. Для каждого рода вещей существует своя форма (как

считают томисты), даже для каждой вещи своя (как утверждают сторонники Дунса Скота). Иначе говоря, для всех людей существует только одна форма — «человек», она дробится и индивидуализируется в соединении с материей; или даже существуют индивидуальные формы «Петр», «Хуан», а еще лучше — формы «этот Петр» и «этот Хуан». Важно, что эти формы — основа явлений, их реальность и что ни одна из них не имеет ничего общего с остальными; в этом смысле каждая форма есть абсолютная, независимая и бессмертная реальность. Получается, что мир — гигантское скопище высших, независимых, неизменных и неуничтожимых реальностей. Возьмем более простой случай — утверждение томистов: эта собака рождается и умирает, ибо она состоит из субстанциальной формы «собака» и материи. Но субстанциальная форма «собака» сама по себе нетленна, неуничтожима и всегда тождественна себе. Одна форма не может перейти в другую, а поскольку мир состоит из них, нам остается жить в мире, который не терпит никаких реальных преобразований. Он таков, каков есть, раз и навсегда. Всегда будут собаки, кони и люди, и в своей сути они неизбежно будут идентичны нынешним.

Подобный тип мышления заставляет аналогичным образом подходить и к социальному: общество ранжировано — в нем есть короли, знать, военные, священники, крестьяне, торговцы, служители муз. Так есть и так будет всегда, это Неизменный порядок вещей, каждая социальная фигура самообусловленна. Всегда будут проститутка и преступник.

Современный человек исповедует противоположные верования относительно как природы, так и общества. Он полагает, что реальность в самой своей сути есть трансформация и что на самом деле не существует ни собаки, ни коня, ни человека, а есть только тела, стремящиеся при-

==397

нять облик собаки, с тем чтобы потом перестать быть собакой и преобразоваться во что-то иное, например в коня, или в человека, или еще во что-нибудь, пока не существующее. Поскольку наш современник не верит в то, что звезды неизменны, и думает, что они подвержены эволюции (возникают, достигают некой высшей точки развития и гибнут), он полагает также, что живая природа от инфузории вплоть до человека есть чистые и постоянные количественные изменения. Вплоть до человека? Нет, гораздо дальше: современная концепция реальности как чистой изменчивости утверждает, что на существующих ныне формах эволюция не кончается и что вполне возможны новые формы. Реальность не самообусловленна, и ее нельзя ограничивать прошлым и настоящим, она развернута в будущее, в котором станет реальным то, что до сих пор таковым не являлось.

Средневековый универсум состоит из абсолютов. Каждая вещь есть то, что она есть, и не более, но, впрочем, также и не менее, ибо она нерушима. В нашем же мире все нестабильно, любая вещь находится в состоянии как бы вечного перехода из одного бытия в другое. Всякая вещь может быть любой другой, каждая с трудом отличима от другой; мы живем в эпоху, когда «все кошки серы». Однако в первый период XV века социальные группы, профессии и типы деятельности еще имеют абсолютный характер: есть епископ и архидьякон, каноник, пастор, студент, князь, вельможа, рыцарь, торговец, женатый, вдова, девица, верующий. Дионисий Картезианец в своей книге *De doctrina et regulis vitae christianorum** дает определение этих форм человеческой реальности как абсолютных, раз и навсегда установленных. Причем, обратите внимание, автор

книги — ближайший сподвижник самого гениального человека данной эпохи, поистине предвосхитившего Ренессанс, великого Кузанца, который скитался по свету вместе с двумя друзьями — невысказанным графоманом Дионисио Картезианцем и симпатичным испанцем Хуаном из Сеговии; последний, насколько я знаю, совершенно забыт, так что сейчас его имя фактически впервые поминается в Испании.

Мне кажется, это яркий пример того, что я назвал «изменение структуры человеческой жизни», драмы, именуе-

«О христианском учении и жизненных правилах христиан» (лат.).

==398

мой «жизнь». Ведь очевидно: совершенно разные вещи — жить в неизменном мире, где все абсолютно, и жить в мире, где в принципе нет ничего абсолютного, где все изменчиво. И говорить, что все в конечном счете сводится к смене идей о вещах, — значит не разобраться в сути проблемы. Все как раз наоборот: если бы, как это считали до сих пор, менялись только идеи — изменения не были бы столь серьезными. Но дело в том, что жизненная проблема, которую каждый поневоле должен пытаться разрешить, выглядит совершенно по-разному с позиций разных идей.

Если мы живем в XIX веке, мы исповедуем убеждение, что в мире нет никакой конечной и абсолютной реальности, что все подвержено изменению. И любое жизненное затруднение вызовет у нас стремление переделать неудобную реальность по-своему. В данном отношении человек Нового времени по своей сути революционер; мы твердо убедимся в этом, когда речь пойдет о Декарте. И наоборот, революционер — это всего лишь человек Нового времени, он пока не возвысился над «новизной».

Но если мы живем в XV веке, ощущаем тоску, усталость или внутренний конфликт, нам, тем не менее, не придет в голову пытаться изменить действительность, поскольку мы рассматриваем ее как неизменную по сути. И что же нам делать? Вы видите, что мысленный эксперимент, который мы поставили, вообразив себя эмигрантами в XV век, со всей очевидностью показывает нам коренное отличие тогдашней исторической реальности от нынешней.

Так вот, в начале XV века мир казался слишком изученным, старым, изъезженным вдоль и поперек, и он катастрофически усложнился, так что его усложненность начинает подавлять, душить человека. Ничто не поражает новизной — все, что было, то и будет, без всякой надежды на перемены. Церковь, Государство, Университет с его науками, общественная жизнь, домашний быт, игры и развлечения, — все ритуализировано, все застыло в почти священных формулах. (В данном случае наша проблема, собственно говоря, не в том, чтобы знать, как нам быть в каждом отдельном случае, — беда наших дней именно в том, что мы уже заранее знаем каждый свой шаг.) Для всего есть свой установленный канон, разработанный до мельчайших подробностей, число которых бесконечно. Единственная проблема, способная привести в отчаяние, — необходимость усвоить этот сложнейший ритуал.

==399

Направляясь в Университет, мы заранее знаем, что ничему новому нас там не научат, но что нам предстоит проглотить, не прожевывая, кошмарное количество дефиниций, дистинкций и сугубо формальных тонкостей. Оккамисты, которые в метафизике выступали против излишнего умножения сущностей, в логике, которая была главным предметом их интереса, дошли чуть ли не до абсурда, без конца умножая всевозможные дистинкций.

Все стало слишком неподвижным и усложненным — право, управление, наука, теология. Культура, позабыв о своем предназначении — быть четким и строгим набором жизненных решений, — превратилась в огромный пыльный фолиант, что-то вроде *Mammotrectus*. В XV веке так назывался толстенный грамматический комментарий, отравивший юные годы лучших людей той эпохи. Подсознательную ненависть к нему Эразм Роттердамский сохранил на долгие годы; письма и диалоги Эразма полны насмешек и издевательств по поводу *Mammotrectus*, что, впрочем, в некотором роде обессмертило это произведение.

Как вы убедились, жить в подобных условиях — все равно что находиться между молотом и наковальней: с одной стороны — христианство, застывшее в неподвижности, ригористическое, утратившее живую веру; с другой — мир, в котором ничего не меняется. Здесь проходит глубокий водораздел между той эпохой и нашим временем, его важно отчетливо видеть, поскольку по другим линиям эпохи очень схожи. В XV веке, как и в течение всего периода Средневековья, горизонт будущего скрыт от человека. И не только по той причине, что человек понимает мир как неизменную реальность, но в основном потому, что он верит в его близкий конец. По Европе часто прокатывались волны паники ввиду той или иной конкретной даты неминуемого конца света. В сознании людей еще жила древняя идея, что в судьбе человечества должно смениться четыре царствия; к ней примешалась латинская интерпретация Флора, который рассматривал этапы истории по аналогии с четырьмя возрастными этапами в жизни человека и в частности писал о «старости» Римской империи. Ну, а средневековая Европа, как известно, рассматривала себя как прямое продолжение Рима... Вот это я и называю «жить между молотом и наковальней». Только на уровне поколения Бэкона, а еще точнее — Декарта (то есть между 1580 и 1620 годами), человеческая жизнь наконец обретет равновесие, решительно устремившись от прошлого к будущему.

[К оглавлению](#)

[==400](#)

Человек Нового времени будет устремлен в грядущее, а не в прошлое, как человек Средневековья или античности. Хорхе Манрике — отражение духа античности и Средних веков —¹ убежден, что прежние времена были лучше. Бэкон и Декарт — первые, кто стал думать прямо противоположное: грядущие времена лучше уже потому, что они грядут.

Однако, воображая себя в XV веке, мы должны отбросить идею грядущего, скрытого от наших взоров и вдохновляющего наши надежды, мы должны оставаться в настоящем. В подобной ситуации возможны две жизненные позиции.

Первая, наиболее простая — приспособиться к традиционному, привычному, знакомому миру и находить вкус в том, чтобы усложнять и приукрашивать его реалии, разрисовывая их тонкими узорами церемониальных символических условностей, одним словом, всячески разукрашивая и расцветчивая обыденную реальность. В этом, собственно, и заключался смысл готики, цветущей, или, как говорят французы, «пламенеющей» (*flamboyant*), готики. Поскольку в жизни все вещи стабильны, не меняются и постоянно воспроизводятся в том же виде — наше восприятие вещей притупляется; тогда мы начинаем расширять их атрибути-

ку, их свойства, как-то подчеркивать их исходную реальность. Одним словом, мы живем, как если бы чисто формальные условности обладали вещественным характером; мы как бы удваиваем реальную жизнь за счет этих условностей. То же происходит в игре; игроки договариваются о правилах и начинают вести себя так, как если бы эти условные нормы были реальностью.

Вот вам пример. В XV веке такая реальность, как профессиональная принадлежность, непременно подчеркивается одеждой, своего рода униформой. Это эпоха разнообразных униформ. Она любит выезды, долгие процессии, в которых каждое сословие, класс, цех шествуют в своих особых костюмах. Все эти люди обязательно должны ужиться друг с другом, поскольку ничто из уже существующего не может быть уничтожено. А раз так, они наслаждаются выставленной напоказ пластикой, подчеркивающей внешний облик невидимой субстанциальной формы, составляющей глубинную реальность каждой реально существующей вещи. Самый непритязательный, скромный народ пользуется любым предлогом, дабы похвастаться перед самим собой присутствием ему многообразия. Когда дон Ху-

==401

ан II объявил о намерении женить сына на донье Бланке Наваррекой, эта принцесса вместе с королевой-матерью по пути в Мадрид проезжала через город Бривьеска, и вот как об этом повествует хроника: «Там к их приезду был подготовлен большой праздник, и они были весьма торжественно встречены всеми жителями города. Каждое сословие и каждый цех вышли со своими знаменами и самыми лучшими яствами, радуясь и веселясь. А после них шли иудеи с Торой и мавры с Кораном» и т.д. Ясно, что хроника повествует о скромных жителях Кастилии (очевидно, кастильцы просто обречены быть скромными), а не о больших и богатых городах эпохи, таких, как Антверпен, Гент и Намюр.

Однако заметьте: среди встречающих — иудей со своей Библией и мавр с Кораном. Все дело в том, что любая форма бытия имеет право и возможность существовать — вельможа и бедняк, святоша и грешник. Для человека той эпохи мавр и иудей — полноправные и полноценные (разумеется, на их общественном уровне) реальности в рамках иерархического многообразия мира. Человеку начала XV века и в голову не пришло бы изгонять мавра или иудея, это случится потом, в 1450 году, когда пробьет час нового поколения — поколения католических королей. Какая историческая случайность! Что же это за поколение? Фердинанд Арагонский родился в 1452 году, то есть в год рождения Леонардо и более чем на десять лет раньше Эразма и Макиавелли. Довольно! Таково было первое поколение Нового времени. Изгнание иудеев и мавров — идея, характерная именно для Нового времени. Человек Нового времени убежден, что может упразднить реальности и переделать мир на свой вкус во имя идеи. В данном случае это идея Государства, с которой выступили католические короли Фердинанд и Изабелла. Те, кто в наши дни выступает против евреев во имя возврата к Средневековью, впадают в прискорбное заблуждение *quid pro quo*. По-моему, современный человек просто не в состоянии возвыситься до уровня терпимости Средневековья...

Образ жизни, не довольствующийся реальностью, но удваивающий ее фантазмагорическими, символическими и ритуальными построениями, для среднего, простого человека той эпохи был единственным средством хоть как-то скрасить его существование «между молотом и наковальней». Он расширяет и видоизменяет его, можно сказать, в вертикальном плане. Если сейчас мы воспринимаем это

[==402](#)

Как абсурд, то это потому, что грядущее для нас пока что открыто и мы можем как-то обогатить, улучшить, изменить нашу жизнь в известных пределах, то есть в горизонтальном плане.

Однако подобное решение неприемлемо даже для лучших умов той эпохи. В их представлении неискренняя, задавленная формальностями жизнь недостойна того, чтобы смиряться с ней и ее укреплять. Но с другой стороны, немислимо и ее подлинное изменение, немислима какая-то иная жизнь. Реальные формы вечны. Впрочем, не мешало бы вернуться к их изначальной подлинности, очистить их от всевозможных наростов, наслоений и привнесений. Одним словом, раз нельзя ничего изменить, вернемся к исходной чистоте форм. В этом смысл ре-формы (то есть возврата к исходной форме) и ее отличие от революции. И именно это обозначают все понятия, с помощью которых лучшие умы эпохи пытались выразить ее содержание, — *re-formaio*, *restitutio*, *renasci*, *renovatio*. Реновация — отнюдь не инновация: напротив, это есть возврат к бытию во всей его первоначальной чистоте.

Таков исходный мотив религиозной Реформы и гуманизма. Это не было движением вперед, скорее наоборот. Когда будущее закрыто и возможны только отдельные перемены, остается лишь вернуться назад. Человек возвращается к древним временам, однако, повторяю, не к греко-романской культуре как таковой, а к примитиву. Уже Петрарка, пытаясь с помощью своей поэтической флейты воспроизвести мелодии эпохи, поневоле соединяет отцов церкви с классицизмом, а Конрад Цельтис будет смешивать греко-римскую Пасху с германским языческим пониманием бессмертия. Да что говорить — великий Эразм решится издавать под одной обложкой творения отцов церкви, ранних христианских авторов и античных классиков!

Однако я останавливаюсь в преддверии этой новой — реформистской и гуманистической — формы жизни, восторжествовавшей во второй половине XV века. У меня просто мало времени.

[==403](#)

[00.htm - glava44](#)

Идеи и верования

[00.htm - glava45](#)

Глава первая

Веровать и мыслить

Идеи имеют; в верованиях пребывают. Мыслить о вещах и считаться с ними

Когда нам надо понять человека, его жизнь, мы стремимся прежде всего узнать, каковы его идеи. С тех пор как европеец уверовал в свое «историческое сознание», уяснить образ мыслей становится его насущной потребностью. Действительно, разве на человека не влияют его собственные идеи и идеи времени, в которое он живет? Безусловно, влияют. Однако здесь не все так просто, ибо нет четкого представления о том, что именно хотят узнать, когда исследуют идеи человека или эпохи, а следовательно, его жизнь, историю.

Под «идеями человека» мы можем подразумевать вещи самые разные. Например, мысли, пришедшие человеку в голову по тому или иному поводу, или же мысли, пришедшие в голову его соседу, а им лишь повторенные и усвоенные. Эти мысли могут весьма различаться по степени истинности и даже быть «научными истинами». Подобные различия, однако, несущественны — если они вообще имеют какое-то значение — при решении более кардинального вопроса, к рассмотрению которого мы и переходим. Ибо в любом случае, будь то обыденные мысли или же строгие «научные-теории», речь пойдет о мыслях, которые прихо-

Ortega y Gasset José. Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía. Revista de Occidente. Madrid, 1959, p. 1—46.

==404

дят человеку в голову — неважно: его ли это собственные, оригинальные мысли или же мысли, воспринятые им от других. Важно здесь то, что человек налицо, то есть существует до того, как у него возникла идея, до того, как эта идея изначально пришла ему в голову или была им усвоена. Идея так или иначе рождается из предшествовавшей ей жизни человека. Однако нет такой человеческой жизни, в основе которой не лежали бы некие фундаментальные верования и которая не опиралась бы на них. Жить — значит быть вынужденным считаться с чем-либо — с миром или с собой. Но и мир, и «я сам», с которыми человек сталкивается, предстают уже как интерпретации, то есть как «идеи» о мире и о самом себе.

Здесь перед нами — еще один пласт наличных идей человека. Но как же отличаются они от всех тех идей, что приходят нам в голову или усваиваются нами! Эти фундаментальные «идеи», которые я называю «верованиями» — вы увидите, почему, — не возникают в какой-то определенный день и час *внутри* нашей жизни; они не являются плодом наших размышлений, они вообще не являются мыслями: ситуативными идеями или же совершенными по своему логическому построению суждениями. Совсем наоборот: эти идеи, в действительности являющиеся «верованиями», конституируют целое нашей жизни и потому не характеризуют отдельные наличные моменты внутри нее. Можно сказать, что это не идеи, которые мы имеем, а идеи, которые есть мы. Более того, именно потому, что эти идеи суть радикальнейшие верования и совпадают для нас с самой реальностью — как наш мир и бытие, — они неизбежно теряют характер идей, мыслей, которые могли прийти нам в голову, а могли и не приходиться.

Только различив эти два пласта идей, удастся уяснить их различную роль в нашей жизни и прежде всего функции, которые они выполняют. Об идеях—в их число я включаю и самые строгие

научные истины — можно сказать, что мы их творим, поддерживаем, оспариваем, распространяем, отстаиваем и даже способны умереть в борьбе за них. Чего мы не можем, так это... *жить ими*. Они — наше творение и потому *уже* предполагают жизнь, основанную на идеях-верованиях, которые мы не творим, вообще не формулируем и, конечно же, не оспариваем, не распространяем и не поддерживаем. С собственно верованиями мы ничего не *делаем*; мы просто *пребываем* в них. Если быть точным, это и есть именно то, что не происхо-

==405

дит вместе с событиями жизни. Обыденный язык нашел меткое выражение «пребывать в уверенности». Действительно, в веровании пребывают, а идеи нас осепают и поддерживаются нами. Верование же само «владеет» нами и поддерживает нас.

Итак, есть идеи, с которыми мы сталкиваемся — поэтому я говорю, что они приходят нам в голову, — и идеи, в которых мы пребываем, которые уже существуют до того, как мы начали размышлять о чем-либо.

Возникает вопрос, почему в таком случае и те и другие называются одинаково: «идеями». Идентичность названия — единственное, что мешает четко различить две вещи, несходство которых бросается в глаза, обязывая нас использовать для их противопоставления два термина — «верования» и «ситуативные идеи», то есть идеи, которые приходят в голову. Упомянутую несообразность — манеру давать одно и то же название разным вещам — не следует считать случайностью или рассеянностью. Она проистекает из еще более глубокой несообразности: из смешения двух в корне различных проблем, требующих различных подходов к их осмыслению и не менее несхожих названий.

Но оставим пока в стороне эту проблему: она слишком трудна для понимания. Достаточно, я думаю, здесь отметить, что «идея» — термин из области психологии, а психология, как и всякая частная наука, имеет статус подчиненной. Истинность ее положений справедлива лишь для той частной точки зрения, которая ее конституирует и, следовательно, имеет значение только в границах данной науки. Так, когда психология утверждает, что нечто есть «идея», она не претендует на то, что это утверждение — истина в последней инстанции. Единственная точка зрения, не имеющая характера частной и относительной, — это точка зрения самой жизни, и именно по той простой причине, что все остальные существуют внутри нее лишь как ее частные формы, случаи. Таким образом, как жизненный феномен, верование не имеет ничего общего с «ситуативной идеей»: его функция в контексте бытия совершенно иная и в известной степени антагонистическая. Тогда какое значение имеет для нас тот факт, что в психологии и те и другие получили название «идеи», а не чувства, ведения и т. п.? Попробуем разобраться.

Итак, сохраним термин «идеи» для обозначения того,

==406

что является результатом интеллектуальной деятельности. Но верования — это нечто противоположное. Мы не приходим к ним посредством умственного усилия; напротив, они воздействуют на нас, когда мы только начинаем размышлять о чем-либо. Поэтому нам нет

необходимости формулировать их, так же как нет необходимости обосновывать то, что очевидно для нас, — саму реальность. Теории же, даже самые достоверные, напротив, существуют лишь до тех пор, пока они мыслятся, вот почему они нуждаются в подобных формулировках.

Таким образом, реальность того, о чем мы размышляли, *ipso facto* проблематична для нас и в отличие от наших подлинных верований играет в жизни второстепенную роль. О верованиях мы не размышляем — ни сейчас, ни потом; наша связь с ними намного прочнее, — она состоит в том, что мы... считаемся с ними всегда.

Четкое различие понятий «мыслить о чем-то» и «считаться с чем-то» представляется мне исключительно важным, так как позволяет наконец пролить свет на структуру человеческой жизни. Интеллектуализм, столько времени властвовавший над философией, препятствовал пониманию этого различия и даже извратил соотносительный смысл обоих терминов. Попытаюсь объяснить, как это произошло.

Давайте проанализируем любой свой поступок, самый что ни на есть простой. К примеру, вы, читатель, находясь дома, по тем или иным причинам вдруг решаете выйти на улицу. Что, собственно, сейчас в вашем поведении будет иметь характер осмысленного действия, даже если понимать слово «осмысленное» в самом широком значении, то есть как ясное и действительное осознание чего-либо? Вы отдаете себе отчет в своих намерениях, в принятом решении, в действиях, которые вы совершаете, идете, открываете дверь, спускаетесь по лестнице. Речь, конечно, идет об осмыслении всех ваших действий в данный момент при самых благоприятных обстоятельствах. Так вот, сколько бы вы ни копались в вашем сознании, вам не удастся найти даже намек на мысль, в которой бы утверждалось, что улица реально существует. Вы ни на миг бы не задумались над тем, а существует ли она или, быть может, ее нет? Почему? Не будем же мы отрицать, что для того, чтобы выйти на улицу, нам важно, чтобы улица реально существовала? Это действительно весьма важный факт, предпосылка всего остального. Однако именно этот столь важный

==407

вопрос вы перед собой не ставили, вы об этом не *думали* — ни для того, чтобы отрицать, ни для того, чтобы утверждать, ни для того, чтобы усомниться в нем. Значит ли это, что наличие или отсутствие улицы не влияет на ваше поведение? Разумеется, нет. В этом легко убедиться, если бы вы, выйдя за дверь своего дома, обнаружили, что улица вдруг исчезла, земля обрывается у вашего порога и перед вами зияет пропасть. Вот тогда вас охватит, несомненно, искреннее и невольное изумление. Как так? Почему улицы нет? Но ведь мы как будто уже установили, что до этого вы не думали о наличии улицы, не сомневались в том, что она есть. Это неподдельное изумление показывает, до какой степени наличие улицы уже устоявшийся факт вашего сознания, то есть вы *рассчитывали* на то, что она существует, хотя и не думали о ней, и именно потому, что не думали.

Психолог скажет, что, поскольку речь здесь идет о привычной для нас мысли, мы не отдаем себе отчета в ней, или же начнет рассуждать о подсознательном и т. д. Все эти доводы спорны сами по себе, а для нашей проблемы и вовсе не имеют значения. В любом случае мы не можем не считаться с тем фактом, что все то, что решительным образом повлияло на наше поведение, являясь базисной *предпосылкой*, условием наших действий нами не *обдумывалось*. Оно наличествовало в нас самих, но не в осознанной форме, а как скрытое значимое нашего сознания.

Итак, если нечто воздействует на нашу жизнь, не становясь при этом-предметом размышлений, я говорю в таком случае, что мы «полагаемся на это», «считаемся с этим». Именно таким образом наши подлинные верования воздействуют на нашу жизнь.

Интеллектуализм, как я уже сказал, извращает значение терминов. В свете вышеизложенного становится понятен смысл этого упрека. В самом деле, интеллектуализм всегда был склонен расценивать наиболее осознанное как наиболее действенное в нашей жизни. Мы же убедились, что истинно как раз противоположное. Максимально активным в поведении оказывается латентно значимое нашей интеллектуальной деятельности, все то, с чем мы считаемся и о чем мы не размышляем, и именно потому не размышляем, что заранее принимаем это в расчет.

Понятно ли теперь, какую громадную ошибку совершают те, кто стремится объяснить жизнь людей или эпохи совокупностью **их** идей, то есть **их** специфическими мысля-

==408

ми, вместо того чтобы постигнуть глубинную суть этого вопроса, добраться до пласта **их** самых неявно выраженных верований, тех вещей, с которыми они считались? Поступать так, выявлять то, с чем мы считаемся, и значило бы создавать историю в подлинном смысле слова, объяснять жизнь, исходя из ее глубинных истоков.

II

Беспокойство нашей эпохи. Мы верим в разум, а не в его идеи. Наука, почти поэзия

Подведем итог сказанному: пытаюсь определить идеи человека или эпохи, мы, как правило, путаем две совершенно разные вещи: их верования и их ситуативные идеи, или «мысли». В действительности только последние должны называться «идеями».

Верования образуют основание нашей жизни, являются той почвой, на которой она развивается. Ибо они ставят нас в присутствие самой реальности. Все наше поведение, в том числе и интеллектуальное, определяется системой наших подлинных верований. Ими мы «живем, движемся и существуем». По этой причине мы их обычно не осознаем, не мыслим, но они воздействуют на нас как латентно значимое всего того, что мы делаем или мыслим явно. Когда мы верим в истинность какой-либо вещи, мы просто-напросто «считаемся с нею».

Напротив, идеи, то есть имеющиеся у нас мысли — наши ли собственные или воспринятые от других, — не имеют в нашей жизни значения реальности. Они действуют в ней именно как наши мысли, и только как таковые. Следовательно, вся наша «интеллектуальная жизнь» вторична по отношению к нашей реальной, или подлинной, жизни и представляет в ней лишь потенциальное,

или воображаемое, значимое. В таком случае что же мы должны подразумевать под истинностью идей, теорий? Отвечаю: истинность или ложность какой-либо идеи — это вопрос «внутренней политики» воображаемого мира наших идей. Идея истинна тогда, когда она соответствует имеющейся у нас идее о реальности. Но *наша идея о реальности не есть наша реальность*. Последняя включает в себя все то, с чем мы действительно считаемся в жизни. Между тем относи-

==409

тельно большинства вещей, которые мы фактически принимаем в расчет, мы не имеем даже самой ничтожной идеи, а если и имеем — благодаря специальному усилию саморефлексии, — то это не меняет сути дела, поскольку для нас реальностью является не идея как таковая, а, напротив, идея в той мере, в какой она не является для нас исключительно лишь идеей, будучи инфраинтеллектуальным верованием.

Пожалуй, нет иного вопроса, в прояснении которого так нуждалась бы современная эпоха, как вопрос о том, какую роль и какое место в человеческой жизни следует отвести всему интеллектуальному. История знает эпохи, которые характеризуются великим беспокойством. Как раз к такому типу относится и наша эпоха. Но все они испытывали беспокойство по-разному и по разным поводам. Причиной нынешнего великого беспокойства в конечном счете явилось то обстоятельство, что после многих столетий в высшей степени плодотворной интеллектуальной деятельности и максимального внимания к ней человек постепенно перестает понимать, что ему делать с идеями. Он уже догадывается, что плохо овладел ими и что их роль в реальной жизни отличается от той роли, которая им приписывалась на протяжении всех этих столетий, но еще не знает, каково их подлинное назначение.

Поэтому очень важно, чтобы мы прежде всего научились как можно точнее отделять «жизнь интеллектуальную» — которая как таковая, конечно же, не является жизнью — от живой, реальной жизни, той самой жизни, которую мы проживаем. Однажды решив эту задачу, и решив правильно, уместно будет поставить следующие два вопроса. Каким образом взаимодействуют идеи и верования? Откуда берутся, как формируются верования?

В предыдущем разделе данной работы я уже отметил, что называть идеями верования и ситуативные идеи, не проводя различия между ними, — значит вводить читателя в заблуждение. Теперь лишь добавлю, что то же самое получится, если мы, не делая различий, будем говорить о верованиях, убеждениях и т. д., когда речь коснется непосредственно идей. В самом деле, было бы недоразумением называть верованием наше умственное согласие, вызванное каким бы то ни было интеллектуальным построением. Возьмем, к примеру, экстремальный случай — строгое научное мышление, то есть мышление, основывающееся на очевидностях. Даже в этом случае нельзя всерьез говорить

[К оглавлению](#)

==410

о веровании. Очевидное, каким бы очевидным оно ни было, не есть для нас реальность, мы не верим в него. Наш ум не может уклониться от признания его в качестве истины; он приемлет очевидное автоматически, механически. Однако — поймите меня правильно — такое приятие, признание очевидного в качестве истины, означает лишь одно, а именно: что, размышляя на эту тему, мы не позволяем себе ни отличной, ни противоположной тому, что нам кажется очевидным, мысли. Но... дело в том, что само это умственное приятие очевидного, согласие с ним возможно лишь при условии, что мы задумаемся над данным вопросом, что нам захочется размышлять над ним. Этого достаточно, чтобы установить конститутивную ирреальность нашей «интеллектуальной жизни». Наше согласие с какой-то мыслью является, я повторяю, неизбежным; но поскольку от нас зависит, будем мы размышлять об этом или нет, постольку наше столь неизбежное согласие с ней, которое вроде навязывалось нам как самая непреложная реальность, превращается в нечто зависящее от нашей воли и *ipso facto* перестает быть для нас реальностью. Ибо реальностью с необходимостью является то, с чем мы считаемся, все равно, хотим мы того или нет. Реальность есть нечто, существующее вопреки нашей воле, то, чего мы не устанавливаем; напротив, реальность есть то, с чем мы сталкиваемся в нашей жизни.

Кроме того, человек ясно осознает, что полем деятельности его интеллекта являются только проблематичные материи, что именно проблематичность — источник истинности. Истина же идеи состоит в ее доказательстве, на которое мы претендуем. Идея нуждается в критике, как легкие в кислороде; она поддерживается и обретает силу, опираясь на другие идеи, которые тоже в свою очередь опираются на другие идеи, образуя некое целое, или систему идей. Таким образом, по ту сторону реального мира вырастает мир, состоящий исключительно из одних только идей; творцом же этого мира является человек, несущий ответственность за него. Следовательно, сила самой могучей идеи — в прочности ее связей со всеми другими идеями. Не менее, но и не более того. Пробировать же идею непосредственно самой реальностью, подобно тому как пробируют золотую монету, невозможно. Высшая истина — это истина очевидного, но ценность самой очевидности есть в свою очередь чистая теория, идея и некая умственная конструкция.

==411

Итак, между нами и нашими идеями всегда существует непреодолимая дистанция: расстояние от реального до воображаемого. Напротив, с нашими верованиями мы связаны неразрывно. Поэтому можно сказать, что мы ими и являемся. Мы более или менее независимы от наших понятий. Как бы ни было велико их влияние на нашу жизнь, мы всегда можем отстраниться, отделить себя от своих теорий. Более того, фактически нам всегда требуется особое усилие, чтобы вести себя в соответствии с тем, что мы думаем, то есть чтобы воспринимать свои мысли совершенно всерьез. А это свидетельствует о том, что мы в них не верим, что мы чувствуем, насколько рискованно было бы целиком полагаться на свои идеи, верить им свое поведение, трактуя их как верования. Иными словами, жизнь «в соответствии со своими идеями» мы расценили бы как нечто в высшей степени героическое.

Нельзя, однако, отрицать, что для нас стало нормой руководствоваться в своем поведении многочисленными «научными истинами». Не считая такое поведение героическим, мы усваиваем

навыки и используем средства, которые в действительности представляют для нас опасность и безопасность которых не гарантирует ничто, кроме науки. Объяснение здесь очень простое, оно к тому же поможет читателю преодолеть некоторые трудности, с которыми он должен был столкнуться уже на первых страницах этого эссе. Я просто хочу напомнить, что среди верований современного человека одним из самых значимых является вера в «разум», в интеллект. Не будем сейчас уточнять, какие изменения претерпело это верование за последние годы. Какими бы они ни были, бесспорно одно: самое существенное в этом веровании сохраняется, то есть человек по-прежнему рассчитывает на действенность своего интеллекта как одну из реальностей, имеющих место и конституирующих его жизнь. Но запаситесь терпением и поразмыслите над тем, что вера в интеллект — это одно, а вера в идеи, порожденные нашим могучим интеллектом, — совсем другое. Мы не верим непосредственно ни в одну из этих идей. Наше верование почти целиком относится к интеллекту *как таковому*, но эта вера не есть идея об интеллекте. Сравните непреложность этой веры в интеллект с той смутной идеей об интеллекте, которая имеется почти у всех людей. Кроме того, поскольку интеллект постоянно корректирует свои концепции и вчерашнюю истину заменяет сегодняшней, постольку — если бы

[==412](#)

„ |наша вера в интеллект была верой непосредственно в сами

| идеи — смена идей влекла бы за собой утрату веры в интеллект. Однако в действительности происходит обратное. Наша вера в разум не была поколеблена даже самыми значительными теоретическими открытиями, включая и глубокие изменения теорий о том, что такое разум. Последние, несомненно, оказали влияние на форму этой веры, но (сама вера по-прежнему так или иначе воздействовала на

• нас.

| Этот феномен и должен стать предметом особого интеллекта истории, если она решится наконец стать подлинной | наукой, наукой о человеке. Вместо того чтобы заниматься | только «историей» (то есть каталогизировать наследие) идей о разуме от Декарта до наших дней, она попытается как можно точнее ответить на вопрос, какова же была вера в разум, эффективно действовавшая в каждую из эпох, и каковы ее последствия для жизни. Вполне понятно, что смысл великой драмы жизни определяется по-разному в зависимости от того, пребываем ли мы *в веровании*, согласно которому Бог — всемогущий и милостивый — существует, *или* же мы отдаем предпочтение противоположному верованию. Точно так же жизнь тех, кто верует в абсолютную способность разума открывать реальность, как верили в это в конце XVII века во Франции, отличается — хоть и в меньшей степени — от жизни тех, кто, подобно позитивистам 1860-х годов, верит, что разум есть, в сущности, относительное знание.

Такое исследование позволило бы выявить те изменения, которые претерпела вера в разум за последние двадцать лет, а также пролило бы неожиданный свет на все те странности, которые происходят в наше

время.

Но сейчас я хотел лишь напомнить, каково наше отношение к идеям, к миру интеллектуального. Это отношение не есть вера в них: наши мысли, наши теории являются для нас не реальностью, но именно и только лишь...

идеями.

Впрочем, вы не сможете правильно понять, чем для нас

является нечто, когда оно для нас — только идея, а не реальность, если я не проанализирую то в поведении, что мы называем «фантазиями, вымыслами». Как известно, мир фантазии, вымысла — это поэзия. Не отрицая этого, я тем не менее не намерен отступать; напротив, как раз к этой мысли я и хотел вас подвести. Для того чтобы идеи успеш-

==413

но выполняли свое предназначение, свою изначальную роль в жизни, необходимо смело соединять науку с поэзией, намного смелее, чем я до сих пор пытался это сделать. Я бы сказал — если, конечно, после всего сказанного здесь меня все-таки захотят выслушать, — что наука гораздо ближе к поэзии, нежели к реальности, что ее функция в контексте нашей жизни очень схожа с функцией искусства. Нет сомнений, при сравнении с литературой наука кажется нам самой реальностью. Однако при сравнении науки с подлинной реальностью четко прорисовывается то общее, что есть у науки с литературой, фантазией, умственной конструкцией, плодом воображения.

III

Сомнение и верование. «Море сомнений». Место идей

Человек по сути своей легковерен, или — что то же самое — наиболее глубинный пласт нашей жизни, тот, что служит точкой опоры и несет на себе все остальные ее пласты, образован из верований¹. Последние являются поэтому той твердыней, которая составляет предмет наших забот. (Между прочим, истоки этой метафоры — в одном из самых элементарных верований, которое нам известно и без которого, быть может, мы не смогли бы жить: в веровании в то, что Земля — твердь, несмотря на землетрясения, которые случаются иногда кое-где на ее поверхности. Представьте себе, что завтра по тем или иным причинам исчезло бы это верование. Вот пример превосходного упражнения для исторического мышления — определить главные направления коренного изменения в образе человеческой жизни, вызванного таким исчезновением верований!)

Но в базисной тверди наших верований то тут, то там, подобно гигантским люкам, разверзаются бездны — пустоты сомнения. Здесь самое время сказать о том, что сомнение — истинное, а не сугубо методическое или интеллекту-

¹ Мы не затрагиваем здесь вопроса о том, нет ли под этим глубинным пластом чего-нибудь еще, какого-нибудь метафизического основания, над которым не властны даже наши верования.

==414

альное—есть способ верования и принадлежит оно к тому же самому пласту в архитектонике жизни. Как и в веровании, в сомнении *пребывают*. Только в данном случае пребывание имеет характер чего-то устрашающего. В сомнении пребывают, как в бездне; это состояние, напоминающее падение вниз. Сомнение есть отрицание устойчивости. Внезапно мы чувствуем, что из-под наших ног уходит почва, и нам чудится, что мы падаем, падаем в пустоту, не в силах остановиться, не в силах что-либо предпринять, чтобы закрепиться в жизни, чтобы жить. Сомнение подобно смерти, внутренней сути самой жизни; человек, терзаемый сомнениями, как бы присутствует при уничтожении своего собственного существования. Однако сомнение наследует от верования способ бытия того, в чем пребывают, то есть того, что мы не создаем и не устанавливаем. Оно не есть идея, которая могла бы стать предметом наших размышлений, а могла бы и не стать, которую мы могли бы поддерживать, критиковать, формулировать; напротив, мы им и являемся в абсолюте. Как это ни парадоксально, но, на мой взгляд, очень трудно описать истинное сомнение, не сказав, что мы верим в наши сомнения. Если бы это было не так, если бы мы сомневались в наших сомнениях, они бы не вызывали у нас чувства страха. Опасность для нас состоит в том, что они действуют точно так же, как и верования, и принадлежат к тому же самому пласту жизни. Вера и сомнение различаются, следовательно, вовсе не верованием. Сомнение не есть «не-верование» в противоположность верованию, оно не есть и «верование, что не» в противоположность «верованию, что да». Различие здесь в том, во что веруют. Вера верит, что Бог существует или что Бог не существует.

Таким образом, вера помещает нас в реальность — позитивную либо «негативную», но истинно существующую, — и поэтому, пребывая в ней, мы чувствуем вокруг себя какую-то устойчивость.

Предположение о том, что сомнение не открывает нам реальности, лишает нас возможности правильно понять его роль в нашей жизни. А это заблуждение в свою очередь проистекает из незнания того, что имеется общего у сомнения с верованием. Нас бы очень устраивало, если бы достаточно было усомниться в чем-то, чтобы это что-то открылось нам как реальность. Но так не бывает; наоборот, сомнение сталкивает нас с чем-то сомнительным, открывает нам реальность, подобную той, что основана на веровании,

==415

но только реальность двусмысленную, двуликую, неустойчивую, по отношению к которой мы не знаем, как себя вести. Таким образом, сомнение есть пребывание в неустойчивости как таковой: это жизнь в момент землетрясения, но землетрясения непрерывного и бесконечного.

Как и многие другие моменты человеческой жизни, данное состояние можно объяснить скорее с помощью обыденного языка, нежели в научных понятиях. Мыслители, как ни странно, обычно не пытались укротить, подобно тореадору, манящую их радикальную реальность, оставляя эту задачу другим, в отличие от простого человека, который более внимательно относится к тому, что имеет решающее значение в жизни, присматриваясь к своему собственному существованию, давая обыденное толкование своим прозрениям, полученным в результате такого опыта.

Мы слишком часто забываем, что язык — это уже мысль, доктрина. Используя его в качестве инструмента для сложнейших идеологических построений, мы не воспринимаем всерьез первичной идеологии, которую он выражает, которой он является. Когда же мы вдруг задумываемся над тем, что, собственно, мы хотели сказать с помощью идиоматических оборотов, и пытаемся понять, что они выражают по своему смыслу, нас поражает, с какой остротой и пронизательностью они открывают нам реальность.

Все выражения обыденного языка, относящиеся к понятию сомнения, означают погруженность человека, пребывающего в сомнении, в такое состояние, когда он ощущает ненадежность, зыбкость почвы под собой. Сомнение — это некая текучая реальность, в которой человек не может закрепиться и тонет. Отсюда выражение — «погрузиться в море сомнений». Его стихия *противоположна* стихии верования — *la tierra firme* — твердой почве¹. Этим образом язык говорит о сомнении как о колебании, флуктуации волн. Поистине, мир сомнительного — своего рода морской пейзаж, который внушает человеку предчувствие кораблекрушения. Сомнение, представленное как флуктуация волн, напоминает нам о границе верования. Дело в том, что сомнение вторично порождает веру. Мы сомневаемся потому, что пребываем каждый раз в двух антагонистических верованиях, которые сталкиваются между собой: нас

¹ *Tierra* (земля) происходит от *tersa* (гладкий, сухой).

==416

бросает от одного к другому, и мы теряем твердую почву под ногами. Со-существование двух противоположных верований естественно переходит в «со-мнение».

Оказавшись поверженным в эти бездны, разверзшиеся в тверди его верований, человек энергично реагирует на

î^свос состояние. Он стремится «разрешить сомнения». Но как это сделать? Характерная особенность любого сомнительного состоит в том, что человек, пребывая в сомнении, не знает, что делать. Итак, как же нам действовать, если то, что с нами происходит, является именно тем, о чем мы ;не знаем, как нам с ним поступить, ибо мир — вернее, Е; часть его — представляется нам двусмысленным? С этой ^реальностью приходится мириться. Однако именно в такой ; ситуации человек делает нечто странное, на дело почти и | не похожее: он начинает размышлять. Размышлять о ка|кой-либо вещи — это минимум того, что мы можем сделать в подобном случае. Не надо ни прикасаться к ней, ни совершать определенные движения. Когда все вокруг нас рушится, нам все-таки остается возможность задуматься над тем, что у нас рушится. Интеллект и является самым доступным инструментом, на который человек может рассчитывать. Он всегда под рукой. До тех пор пока человек верит, он, как правило, не пользуется им, потому что его ^использование требует немалых усилий. Но, впав в сомнение, человек хватается за него, как за соломинку.

Пустоты в наших верованиях и есть, таким образом, та сфера жизни, которая подвержена вмешательству идей. В этой сфере всегда речь идет о замене неустойчивого, дву| смысленного мира сомнения миром, в котором двусмыслен| ность исчезает. Как же добиваются такого результата? ^Фантазируя, выдумывая миры. Идея — это вымысел. Ни; какой заранее определенный мир человеку не дан. Ему да|ны лишь печали и радости его жизни. Ориентируясь по ^ним, он должен выдумывать мир. Большая часть этого ми| ра унаследована им от его предков, и она действует в его | жизни как система прочных верований. Но каждый чело; век должен сам разрешать свои сомнения, то есть то, что представляется ему неясным. С этой целью он апробирует воображаемые картины миров и свое возможное поведение в них. Среди их множества один кажется ему — *идеально* — наиболее устойчивым, и он называет этот мир истиной.

Однако известно: истина, и даже *научная* истина, есть |не что иное, как частный случай фантастического. Сущест-

14 1151

вуют достоверные фантазии. Более того, только фантастическое и может быть достоверным. И есть только один способ правильно понять человека — признать, что математика развивается на той же основе, что и поэзия, — на основе дара воображения.

==418

[00.htm - glava46](#)

Глава вторая

Внутренние миры

Нелепое положение философа. Поломка автомобиля и история. Еще раз об «идеях и верованиях»

Речь в данном случае идет о том, чтобы подготовить наших современников к ясному пониманию возникшей проблемы, в которой, быть может, заключается самый корень всех нынешних бед и невзгод, а именно к пониманию того, что по прошествии нескольких столетий непрерывного и весьма плодотворного интеллектуального творчества человек, всецело уповая на него, перестает понимать, что делать с идеями. Он не решается, забыв обо всем, отказаться от них совсем, потому что, в сущности, продолжает верить, что интеллектуальная деятельность есть дар, достойный восхищения. Но в то же время у него зародилось подозрение, что интеллектуальное не оправдало приписываемых ему на протяжении трех последних столетий роли и места в человеческой жизни. Каким должно быть интеллектуальное по своей роли и месту в человеческой жизни? Именно этого человек и не знает.

Когда все эти беды и невзгоды настоящего времени переживаются столь близко и непосредственно, говорить, что они коренятся в такой абстрактной и совершенно нематериальной вещи, как интеллект, кажется нелепостью на первый взгляд. Чудовищная реальность наших бедствий — экономические кризисы, войны и убийства, тревога и без-

надежность — не обнаруживает никакой аналогии с ним. Однако я возразил бы на это следующими двумя замечаниями. Первое: мне никогда не приходилось видеть, чтобы корень растения имел какое бы то ни было сходство с самим цветком, равно как и с плодом. Ведь условие всякой причины, скорее всего, — ни в чем не быть подобной следствию. Думать иначе — значило бы совершать ошибку, свойственную магической интерпретации мира: *similla. similibus*. Второе: есть вещи, таящие в себе какую-то несурезицу, которая тем не менее должна быть высказана, и это задача философов. По крайней мере Платон совершенно серьезно и в самой торжественной обстановке заявил буквально следующее: миссия философа — оказываться в нелепом положении (см.: «Парменид», 130 d-e). Не думаю, что эта миссия так уж легко выполнима. Здесь требуется своего рода мужество, которого, как правило, недоставало великим воинам и самым отчаянным революционерам. И те и другие были обычно людьми в достаточной степени тщеславными и падали духом, как только речь заходила о возможности попасть в смешное положение. А потому человечеству следовало бы дорожить своеобразным героизмом философов.

Нельзя жить, не руководствуясь при этом некой последней инстанцией, чью законную силу над собой мы бы полностью признавали. Ей, как высшему суду, вверяем мы все наши сомнения и споры. На протяжении последних столетий такой высшей инстанцией были идеи, то, что обычно зовется "«разумом»". Ныне эта вера в разум поколеблена, она несколько померкла; а поскольку на ней зиждется вся наша жизнь, постольку и получается, что мы не можем ни существовать, ни сосуществовать. Ибо оказывается, что нет на горизонте никакой иной веры, способной заменить ее. Вот откуда представление о нашем существовании как о вырванном с корнем дереве и впечатление, что мы падаем, падаем в бездонную пустоту, и, сколько бы мы ни размахивали руками в поисках опоры, ничего такого, за что можно было бы ухватиться, мы не находим. Однако вера может умереть только вследствие того, что родилась другая вера, и никак не иначе; точно так же невозможно заметить ошибку, не познав *ipso facto* новую истину. Поэтому в нашем случае речь могла бы идти лишь о том, что вера в разум больна, а отнюдь не о том, что она умерла. Так подготовим же ее выздоровление!

Проиграйте, читатель, мысленно маленькую драму,

[К оглавлению](#)

[==420](#)

разразившуюся у вас в душе, когда во время путешествия на автомобиле, в устройстве которого вы ничего не смыслите, с ним произошла поломка. Акт первый этой драмы: для дальнейшего путешествия случившееся имеет характер абсолютного факта, так как автомобиль остановился, и остановился не «чуть-чуть» или «наполовину», а остановился совсем. Поскольку вы не имеете представления о том, из каких частей состоит автомобиль, постольку для вас автомобиль — неделимое целое. Если машина сломалась, то сломалась вся, целиком. Итак, факту абсолютной остановки средства передвижения несведущий ум ищет столь же абсолютную причину, и вся авария представляется ему на первых порах окончательной и непоправимой. Отчаяние, вздетые руки: «Придется здесь заночевать!» Акт второй: шофер с невозмутимым спокойствием осматривает мотор. Он подтягивает один болт, другой, снова садится за руль, и машина — словно вдруг ожив — победно трогается с места. Ликование. Ощущение такое, как будто вы спасены. Акт третий: поток охватившей вас радости слегка омрачен противоположным чувством — вашу радость несколько омрачает осадок стыда. Теперь ваша первая — в духе фатальных сцен —

реакция кажется вам абсурдной, неразумной, наивной. Как же вы не подумали о том, что автомобиль — это единство множества частей и что малейшее повреждение одной из них может вызвать остановку машины? Вам становится теперь ясно, что «абсолютный» факт остановки автомобиля не был вызван столь же абсолютной причиной и достаточно было произвести совсем незначительный ремонт, чтобы восстановить механизм. В итоге вы испытываете стыд за отсутствие собственной выдержки и преисполнены уважения к шоферу — человеку, знающему толк в этом деле.

Мы присутствуем при первом акте того чудовищного разлада, который терпит сегодня историческая жизнь. Происходящее усугубляется тем, что — поскольку речь идет об общественных делах и о социальной машине — «шоферу» вряд ли удастся спокойно и умело подтягивать болты, если он заранее не будет убежден в том, что «путешественники» испытывают к нему доверие и уважение, если они не верят в то, что кто-то «знает толк» в этом деле. То есть третий акт здесь должен был бы опережать второй, но это слишком неблагодарный труд. К тому же полно деталей, работу которых надо было бы отрегулировать, и расположены они в самых разных местах. В таком случае пусть

==421

каждый делает свое дело без всякого зазнайства и высокомерия. Вот и я честно пытаюсь делать свое, подобно шоферу, который возится с мотором, устраняя его неисправность.

Вернемся к проведенному мной различию между верованиями и идеями, или ситуативными мыслями. Как я уже сказал, верования есть все то, что мы безоговорочно принимаем в расчет, хотя и не размышляем об этом. В силу нашей уверенности, что то, с чем мы считаемся, существует и соответствует нашему верованию, мы ведем себя автоматически в соответствующей ситуации, принимая в расчет эту данность. Идя по улице, мы не пытаемся «пройти» сквозь здания: мы автоматически избегаем возможности натолкнуться на их стены, и мы не нуждаемся в подобном столкновении, для того чтобы в нашем уме возникла ясная идея: «стены непроницаемы». Всякий раз мы в нашей жизни руководствуемся огромным количеством подобных верований. Но бывают моменты, для которых мы не находим соответствующего коренного верования: мы пребываем в сомнении относительно того, существуют те или иные вещи или нет и существуют ли они в таком виде или же совсем иначе. Тогда нам ничего не остается, как *создать* себе идею, составить понятие о вещах. Итак, идеи — это те «вещи», которые мы сознательно конструируем, разрабатываем, и именно потому, что *не верим в них*. Думаю, это наилучшая и бьющая прямо в цель, а не мимо нее постановка важного вопроса о том, в чем состоит необычная и хитроумная роль, которую идеи играют в нашей жизни. Заметьте себе, что под это название подпадают все идеи самого различного рода: обыденные идеи, идеи научные, идеи религиозные и т. д. Ибо для нас полная и подлинная реальность есть не что иное, как то, во что мы верим. Но идеи рождаются из сомнения, то есть в неких прорехах, или пустотах, верования. Следовательно, все, что мы представляем, не есть для нас полная и подлинная реальность. В таком случае чем же идеи для нас являются? Конечно же, очевиден ортопедический характер идей: они действуют там, где верование разрушилось или ослабло.

Оставим пока в стороне вопрос о происхождении верований, о том, откуда они у нас берутся, ибо для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала как следует разобраться в том, что такое идеи. Наилучший метод — исходить из наличной ситуации, из неопровержимо-

го факта, а он заключается в том, что мы состоим, с одной стороны, из верований (каково бы ни было их происхождение), а с другой стороны — из идей; первые образуют наш реальный мир, а последние являются... мы так и не знаем, чем они для нас являются.

II

Человеческая неблагодарность и голая реальность

Самый тяжкий человеческий порок — неблагодарность. Я квалифицирую данное понятие в превосходной степени, исходя из того, что, так как субстанцией человека является история, всякое антиисторическое поведение приобретает у него характер самоубийства. Неблагодарный забывает о том, что большая часть того, чем он владеет, не создана им самим, а досталась ему задаром от других, тех, кто приложил усилия, чтобы создать и сохранить все созданное. Однако, забыв об этом, неблагодарный не понимает истинного значения того, чем он владеет. Он думает, что получил во владение спонтанный дар природы, как и природа, — неуничтожимый. Такое отношение оборачивается тем, что с преимуществами, которые даны человеку, он обращается совершенно неправильно и растрчивает их более или менее впустую. Сегодня масштабы этого явления весьма значительны. Современный человек действительно не отдает себе отчета в том, что почти всем тем, чем мы сегодня обладаем и благодаря чему мы довольно легко переносим свое существование, мы обязаны прошлому; что поэтому нам надо быть очень внимательными, деликатными и дальновидными в обращении с ним; что необходимо считаться с тем, чем мы владеем, ибо оно действительно наличествует в том, что нам завещано. Забвение прошлого, нежелание считаться с ним производит эффект, свидетелями которого мы сегодня являемся: реварваризацию человека.

Но меня сейчас не интересуют эти крайние и преходящие формы неблагодарности. Для меня важнее ее нормальная степень, присущая человеку при любых обстоятельствах и не позволяющая ему видеть истинное положение дел. А так как полный самоотчет и понимание того, что мы сами собой представляем и чем для нас является — в своей подлинной реальности — все, что нас окружает, и есть фи-

лософия, то, следовательно, неблагодарность порождает в нас чудовищную философскую слепоту.

Если нас спросят, что на самом деле у нас под ногами, мы тотчас же ответим: Земля. Под этим словом мы подразумеваем небесное тело такого-то строения и размера, то есть некую массу космической материи, которая движется вокруг Солнца с точностью и надежностью, достаточными для того, чтобы мы могли ей довериться. Таково наше коренное верование, а потому для нас это и есть *сама* реальность; а поскольку для нас это и есть реальность, мы просто считаемся с нею и в своей повседневной жизни даже не пытаемся в ней усомниться. Но дело в том, что, будь вопрос о реальности Земли задан человеку VI века до Рождества Христова, его ответ был бы совсем иным. Для него Земля была богиней-матерью, Деметрой, не сгустком материи, а божественной силой со своей волей и своими прихотями. Уже одного этого достаточно,

чтобы понять, что ни тот, ни другой ответ о реальности Земли не является подлинной и первичной реальностью Земли, что Земля-космическое тело и Земля-богиня вовсе не реальность, а две идеи; если угодно, истинная идея и ложная идея *об* этой реальности, сформулированные какими-то конкретными людьми в один прекрасный день и ценой немалых усилий. Таким образом, та реальность, которой является для нас Земля, не возникает сама по себе; мы *обязаны* ею человеку, многим людям прошлого, и к тому же ее истинность зависит от многих весьма сложных слагаемых; в общем и целом она проблематична и небесспорна.

Аналогичное замечание мы могли бы сделать и относительно всего, что привело бы нас к открытию, что та реальность, в которой, согласно нашему верованию, мы живем, с которой мы считаемся и с которой в конце концов связываем все наши надежды и страхи, есть результат труда и творчества других людей, а не подлинная и первичная реальность. Чтобы соприкоснуться с нею в ее действительной наготе, надо было бы совлечь с нее покровы всех этих верований — и нынешних и прошлых времен, — которые суть не более чем придуманные человеком интерпретации того, что в процессе своей жизни он обнаруживает в себе самом и вокруг себя. До всякой интерпретации Земля даже не «вещь», потому что «вещь» — это уже образ бытия, способ поведения, нечто (в противоположность, например, «фантому») сконструированное нашим **умом** для объяснения данной первичной реальности.

==424

Если бы мы были благодарными, то отдавали бы, конечно, себе отчет в том, что всем тем, чем является для нас Земля как реальность и что позволяет нам в достаточной мере знать, как к ней относиться, жить спокойно и не быть скованными постоянным страхом, мы обязаны усилиям и таланту других людей. Если бы не они, то в своем отношении к Земле, равно как и ко всему, что нас окружает, мы бы ничем не отличались от первобытного человека, то есть были бы охвачены страхом. Мы унаследовали все эти усилия других людей в форме верований, которые являются своего рода капиталом, на который мы живем. Великое и в то же время элементарнейшее открытие, которое предстоит сделать Западу в недалеком будущем, преодолев угар безрассудства, пустившего корни в нашей жизни в XVIII веке, заключается в том, что человек есть прежде всего наследник, и именно в этом состоит его радикальное отличие от животного. А сознавать себя наследником—и значит иметь историческое сознание.

Подлинная реальность Земли лишена образа, у нее нет определенного способа бытия, это чистая загадка. Взятая в своей изначальной и неприкрытой сути, она и есть та твердая почва под нашими ногами, без которой у нас было бы гораздо меньше уверенности в том, что в следующий момент жизни мы не провалимся куда-то в неизведанное; это то, что облегчает нам бегство от опасности, но также и то, что воздвигает «дистанцию», отделяющую нас от любимой женщины или от наших детей; это то, что иногда имеет неприятный характер «бытия в гору», а иногда — восхитительное состояние «бытия под гору». Земля сама по себе, очищенная от идей, которые о ней сотворил для себя человек, есть, конечно же, не что иное, как меняющаяся комбинация легкостей и трудностей, подстерегающих нас в нашей жизни.

Именно это я и имею в виду, когда говорю, что подлинная и первичная реальность сама по себе не имеет образа. Поэтому не следует называть ее «миром». Это загадка, загаданная нашему существованию. Жить — значит быть полностью погруженным в загадочное. ' На эту первоначальную и доинтеллектуальную загадку человек реагирует, приводя в действие свой интеллектуальный инструментарий, и прежде всего воображение. Он создает математический

мир, физический мир, религиозный мир, миры морали, политики и поэзии, которые действительно являются «мирами», поскольку имеют образ и содержат в

==425

себе некий порядок, некий план. Эти воображаемые миры сопоставляются с загадкой подлинной реальности и приемлются тогда, когда кажутся максимально приближенными к ней. Но, вполне понятно, они никогда не совпадают с самой реальностью. В тех или иных точках их соответствие так велико, что могло бы произойти частичное смешение — и мы еще увидим его последствия, — но, поскольку точки их полного совпадения неотделимы от всего остального, где полное совпадение не наблюдается, постольку все эти миры, вместе взятые, остаются тем, что они есть, то есть воображаемыми мирами — мирами, существующими только благодаря нашему творчеству и нашей воле, в общем и целом — «внутренними» мирами. Поэтому мы можем назвать их «нашими мирами». И подобно тому, как математик, будучи математиком, имеет *свой* мир, а физик, будучи физиком, — свой, так и у каждого из нас имеется свой мир.

Если то, о чем я говорю, истинно, не кажется ли эта истина странной? Ведь сталкиваясь с подлинной реальностью, загадочной и потому наводящей на нас страх — проблема, которая является проблемой сугубо интеллектуальной и, следовательно, ирреальной, никогда не может внушать нам страх, тогда как реальность, которая как таковая и сама по себе загадочна, есть именно страх, — человек реагирует созданием некоего воображаемого мира внутри себя. То есть первоначально он уходит от реальности (в своем воображении, конечно) и начинает жить в своем внутреннем мире. Как раз этого не может сделать животное. Животное всегда должно быть сосредоточено на той реальности, которая ему дана, оно всегда должно быть «вне-себя-направленным». М. Шелер в работе «Место человека в космосе» смутно угадывает это различие между положением человека и положением животного, но не может его правильно понять, не осознает его причины и возможности. Животное должно быть вне-себя-направленным по той простой причине, что у него нет никакого «в-себе», *chez soi*, некой интимности, в которой оно могло бы укрыться, вознамерившись уйти от реальности. А интимности, то есть внутреннего мира, у него нет именно потому, что ему не дано воображение. То, что мы называем своей интимностью, есть не что иное, как наш воображаемый мир, мир наших идей. Внутреннее побуждение, благодаря которому мы время от времени отвлекаемся от реальности, чтобы сосредоточиться на своих идеях, есть нечто специфически че-

==426

ловеческое и называется «самопогружением». Из этого глубокого самопогружения человек впоследствии возвращается к реальности, но уже рассматривая ее как бы сквозь призму некоего оптического прибора, сквозь призму своего внутреннего мира, своих идей, часть которых прочно переходит в разряд верований. Это и есть та самая странность, о которой я уже говорил: человек существует одновременно и в загадочной реальности, и в ясном мире своих идей, которые пришли ему в голову. Последнее является именно «воображаемым» существованием, однако — заметьте — воображаемое существование как таковое относится к его абсолютной реальности ¹.

III

Наука и поэзия. Треугольник и Гамлет. Кладезь ошибок

Итак, то, что мы обычно называем реальным, или «внешним», миром, есть не голая, подлинная и первичная реальность, с которой сталкивается в своей жизни человек, но уже интерпретация, данная им этой реальности, то есть идея. Эта идея закрепляется в веровании. Поверить в идею — значит поверить, что она и есть реальность, а следовательно, отказаться от рассмотрения ее как чистой идеи.

Ясно, однако, что эти верования в своей первооснове «были не более» чем ситуативными мыслями, или идеями *sensu stricto*. В один прекрасный день они обретают право на существование как продукт воображения человека, который *погружался* в них, отвлекшись на мгновение от реального мира. Физическая наука, например, является одним из таких идеальных построений, конструируемых человеком. Некоторые идеи физики мы воспринимаем сегодня как верования, но в большинстве своем они для нас по-прежнему остаются наукой — не более и не менее того. Вот почему мы, говоря о «физическом мире», — я это под -

¹ В данной работе я развиваю некоторые положения, сформулированные в моей лекции «Самоуглубление и самоотчуждение», в которой в свою очередь подробно изложены вопросы, лишь косвенно здесь затронутые. (См.: «Человек и люди», глава I наст. изд., с. 480—500.— *Ред.*)

==427

черкиваю — в значительной мере не принимаем его за реальный мир, а рассматриваем как воображаемый, или «внутренний», мир.

И задача, которую я ставлю перед читателем, состоит в том, чтобы со всей строгостью, не допуская никаких туманных или расплывчатых выражений, определить тот образ действий, который свойствен жизни физика, осмысляющего истины своей науки. Другими словами: чем является для физика его мир, мир физики? Реальностью? Конечно же, нет. Идеи физика кажутся ему истинными, но эта оценка лишь подчеркивает саму их природу как чистых мыслей, которая ему раскрывается. Сейчас уже невозможно — как в старые добрые времена — изящно определить истину как адекватность мысли реальности. Термин «адекватность» двусмыслен. Если понимать его как «тождество», то он будет ложным. Идея никогда не тождественна вещи, с которой она соотносится. Если же мы будем толковать его более широко — в значении «соответствия», то тем

самым мы признаем, что идеи *не являются* реальностью, а совсем наоборот: идеями и только идеями. Физик прекрасно знает: *того, что* утверждает его теория, в реальности *не существует*.

Далее, достаточно вспомнить, что мир физики еще далек от завершения, что он полон нерешенных проблем, чтобы не спутать его с самой реальностью, которая и есть именно та данность, которая ставит эти проблемы. Следовательно, мир физики остается для физика не реальностью, а воображаемым миром, в котором он живет в своем воображении, одновременно существуя в подлинной и первичной реальности своей жизни.

Однако не является ли то, что представляет некоторые трудности для понимания, когда речь идет о физике и вообще о науке, ясным и понятным, когда мы исследуем, что происходит с n^{\wedge} ми при чтении романа или на просмотре спектакля в театре? Человек, читающий роман, переживает, конечно же, реальность своей жизни, но в данный момент реальность его жизни состоит в бегстве от реальности благодаря потенциальным способностям его фантазии и в квазисуществовании в воображаемом мире, описанном в романе.

Вот почему я считаю столь плодотворной доктрину, сформулированную в первой главе данного эссе: мы лишь в том случае сможем правильно понять, чем для нас является нечто, когда оно для нас — не реальность, а идея, если

==428

задумаемся над тем, чем для человека является поэзия, и отважимся взглянуть на науку *sub specie poeseos**.

«Поэтический мир» — действительно самый яркий пример того, что я называю «внутренним миром». В нем с беззастенчивой наготой и совершенно открыто проявляются черты «внутреннего мира». Мы отдаем себе отчет в том, что «поэтический мир» есть чистый вымысел, плод нашей фантазии. Мы не принимаем его за реальность и, несмотря на это, тратим время на его познание, точно так же, как тратим время на познание внешнего мира, то есть (уже потому, что жить — это и значит тратить время) мы живем, много времени проводя в поэтическом мире и отсутствуя в мире реальном. Вполне уместно здесь задуматься над тем, что никто до сих пор не дал ответа на вопрос, почему человек занимается поэзией, почему, ценой немалых усилий, он создает себе поэтический универсум. Поистине нет ничего более странного! Ведь не будь у нас в избытке дел в реальном мире — и ни в каких объяснениях не нуждался бы тот факт, что человек намеренно предается воображению ирреальных вещей!

Но о поэзии мы привыкли говорить в не очень-то приподнятом тоне. Когда утверждают, что поэзия — вещь *несерьезная*, что одни только поэты — а они, как известно, *genus irritabile*** — утруждают себя занятиями ею, тогда не составляет большого труда признать чистой фантазией столь несерьезную вещь. Фантазия известна как форма существования чудачеств. Однако разве не фантазия наука и философия? Математическая точка, геометрический треугольник, физический атом не обладали бы теми достоверными качествами, которые их конституируют, если бы они не были чисто умственными конструкциями. Как только мы захотим обнаружить их в реальности, то есть в непосредственно воспринимаемом мире, а не в мире воображаемом, мы вынуждены будем прибегнуть к измерению и тогда убедимся *ipso facto*, что их точность убывает, превращаясь в неизбежное «приблизительно». Какое совпадение! То же самое происходит и с поэтическими персонажами. Несомненно, геометрический треугольник и Гамлет имеют одну и ту же *pedigree****. Они — детище фантазии, воображения.

==429

Тот факт, что научные идеи обязаны своим существованием реальности, несколько отличной от той реальности, ¹ которая явилась источником поэтических идей, и что их связь с реальными вещами бывает более тесной и более *серьезной*, не должен помешать нам признать, что они (идеи) суть не что иное, как фантазии, и что мы должны и воспринимать их как фантазии, несмотря на всю их серьезность. Поступая противоположным образом, мы поставим себя в некорректное по отношению к ним положение: мы будем принимать их за реальность, или — что то же самое — путать внутренний мир с внешним, то есть делать именно то, что обычно, хотя и в несколько преувеличенном степени, делает сумасшедший.

Вспомним исходную ситуацию человека. Чтобы жить он должен что-то делать, считаясь с тем, что его окружает. Но чтобы решить, что именно надо со всем, что его окружает, делать, человек должен знать, как ему к этому относиться, то есть знать, *что же оно такое*. А поскольку первичная реальность не откроет по-дружески свои секреты, ему не остается ничего другого, как прибегнуть к помощи своего интеллекта, главным орудием которого — это я утверждаю — является воображение. Человек воссоздает в воображении определенный образ, или способ бытия реальности. Он предполагает, что она такая-то и такая-то, выдумывает мир или какой-то его фрагмент. Воображение здесь играет роль не большую и не меньшую, чем в творчестве романиста. Разница лишь в цели этого творчества. Топографический план не более и не менее фантастичен, чем пейзаж художника. Но художник пишет свой пейзаж не для того, чтобы он служил ему путеводителем по какой-либо местности, тогда как топографический план составляется именно с такой целью. «Внутренний мир», которым является наука, и есть своего рода гигантский план, который мы составляем вот уже на протяжении трех с половиной столетий для того, чтобы странствовать в мире вещей. И именно он определяет наше бытие, как если бы мы сказали себе: «*Допустим*, реальность такова, какой я ее вообразил, тогда мое оптимальное поведение в ней и способ взаимодействия с нею должны быть такими-то и такими-то. Проверим, хорош ли будет результат». Проверка — это риск, а ведь речь идет не об игре. От нее зависит успех нашей жизни. Не безрассудно ли поступать так, чтобы наша жизнь зависела от не поддающегося проверке совпадения между реальностью и нашей фантазией? Вне всяких сомне-

[К оглавлению](#)

==430

н, безрассудно. Но мы не вольны выбирать. Ибо если мы |можем выбирать — и мы еще увидим, в какой мере, — |между одной фантазией и другой, чтобы руководствоваться *во* в своем поведении и проверять ее, то у нас нет вы|бора — фантазировать или нет. Человеку суждено быть ^сочинителем. Сколь бы ни казались нереальными его фантазмагии, фантазия всегда будет единственной возможностью, с которой человеку придется считаться, чтобы существовать.

Проверка рискованна как момент, когда человек еще не сумел с торжествующей самонадеянностью решить свои проблемы и «*увериться в достоверности*», или добиться успеха. А то немногое, чего в этом отношении удалось достичь, обошлось человечеству тысячелетними ошибками, то есть было достигнуто благодаря тому, что, заблудившись в тупиках абсурдных фантазий, потерпевший неудачу человек должен был как-то из них выбираться. Но как таковые эти ошибки — единственные *points de repère**, которые у него есть, то есть единственное истинно достигнутое и прочное. Сегодня человек по крайней мере знает, что те образы мира, которые он создал в своем воображении в прошлом, не являются реальностью. Посредством ошибки очерчивается область возможного успеха. *Вот почему так важно бережно относиться к ошибкам*, ведь это и есть наша история. В индивидуальном существовании мы называем их «жизненным опытом», и его недостаток в том, что от него мало проку, так как один и тот же субъект должен сначала ошибиться, чтобы потом добиться успеха, а это «потом» наступает порой слишком поздно. История же знает прошлое — время тех, кто совершил ошибку, и имеет настоящее — время тех, кто может извлечь пользу из опыта своих ошибавшихся предшественников.

IV

Сочленение внутренних миров

Главная моя забота — чтобы читатель, даже самый непросвещенный, не заблудился на тех труднопроходимых дорогах, на которые я его вывел. Это заставляет меня многократно повторяться и делать остановки по ходу нашего движения.

Точки опоры (*франц.*).

==431

То, что мы по обыкновению называем реальностью, или «внешним миром», не есть еще первичная и свободная от какой бы то ни было человеческой интерпретации реальность, а есть *то, во что мы верим*, верим твердо и непоколебимо, как в реальное бытие. Все то, что в этом реальном мире мы находим сомнительным или недостаточно полным, вынуждает нас воссоздавать идеи о нем. Эти идеи формируют «внутренние миры», в которых мы живем, сознавая, что они — наше изобретение, подобно тому как во время путешествия мы связываем нашу жизнь с картой местности, по которой путешествуем. Но мы реагируем на реальный мир не только научными и философскими идеями. Мир познания — это лишь один из многих внутренних миров. Наряду с ним существуют мир религии, мир поэзии, мир *sagesse**, или «жизненного опыта».

Речь идет именно о том, чтобы прояснить, почему и в какой мере человек обладает таким богатством — многообразием внутренних миров, или — что то же самое — почему и в какой мере человек является верующим, ученым, философом, поэтом и «мудрецом» или «светским человеком» («благоразумным», как называл его Грасиан). С этой целью я призывал читателя прежде всего четко усвоить, что все эти миры, в том числе и мир науки, имеют единое измерение с поэзией, а именно: все они — продукты нашей фантазии. Так называемое «научное мышление» — не что иное, как достоверная фантазия. Более того: по некоторому размышлению мы осознаем, что реальность никогда не бывает достоверной и что достоверным может быть только фантастическое (математическая точка, атом, понятие вообще и поэтический образ).

Однако именно фантастическое более всего противоположно реальному; и действительно, все миры, сконструированные из наших идей, противостоят в нас тому, что мы воспринимаем как саму реальность, — «внешнему миру».

Поэтический мир представляет собой предельную степень фантастического, и в сравнении с ним мир науки кажется нам более близким к реальности. Абсолютно верная мысль! Однако если мир науки кажется нам почти реальным *в сравнении с* миром поэтическим, то не следует забывать, что он тоже является фантастическим и что *в сравне-*

Мудрости (франц.).

==432

нии с реальностью он — не что иное, как фантасмагория. Благодаря этому двойному предупреждению легко заметить, что различные «внутренние миры» мы располагаем внутри реального, или внешнего, мира, где они образуют некое гигантское сочленение. Я хочу сказать, что один из них, религиозный, например, или научный, кажется нам более близким к реальности, над ним устанавливается мир *sagesse*, или спонтанного жизненного опыта, а вокруг последнего обращается мир поэзии. Правда, каждый из нас обживает эти миры с различной дозой «серьезности» или, наоборот, с различной степенью иронии.

Как только это удастся установить, мы тотчас вспоминаем о том, что такой порядок сочленения наших внутренних миров не всегда был одним и тем же. Существовали эпохи, когда религия, а не наука казалась человеку ближе всего к реальности. В эпоху греческой истории «истиной» для эллинов был Гомер, а следовательно, то, что обычно зовется поэзией.

И здесь мы подходим к весьма важной проблеме. Я утверждаю, что европейское сознание до сих пор грешит легкомысленным разглагольствованием об этой множественности миров, так как оно Никогда не заботилось об истине в объяснении их взаимосвязей и того, на чем они в конце концов основываются. Науки хороши по своему собственному содержанию, но когда вопрос непосредственно касается того, что собой представляет наука как человеческое занятие, отличающееся от философии, религии, мудрости и т. д., то на него отвечают самым туманным образом.

Известно, что наука, философия, поэзия, религия, — все это те вещи, которыми занимается человек, а все, что ни делается, делается почему-то и для чего-то. Так почему же человек занимается этими столь различными вещами?

Если человек тратит время на познание, если он занимается наукой или философией, то он это делает именно потому, что в один прекрасный день обнаруживает, что *пребывает в сомнении* относительно значимых для него вещей и пытается изменить свое состояние, чтобы *увериться в достоверности*. Здесь необходимо тщательно проанализировать, что предполагает подобная ситуация. Сразу же отметим, что она не может быть исходной ситуацией; я хочу сказать, что для того, чтобы *пребывать* в сомнении, надо прежде всего *впасть* в это состояние. Человек не может начать свои действия с сомнения. Со-

==433

мнение представляет собой нечто такое, что внезапно постигло того, кто прежде имел веру, или верование, в котором пребывал всегда и безоговорочно. Познавательная деятельность не есть поэтому нечто такое, что не было бы обусловлено некоторой предшествующей ситуацией. Кто верит, кто не сомневается, тот не испытывает мук познания. Сомнение порождает познание, и последнее всегда сохраняет живой эту силу, породившую его. Человек науки должен постоянно подвергать сомнению собственные истины, которые являются истинами лишь в той мере, в какой они противодействуют всякому возможному сомнению. Таким образом, они живут в постоянном противоборстве со скептицизмом. Это противоборство называется доказательством.

С другой стороны, данный факт говорит о том, что достоверность, к которой стремится тот, кто познает — ученый или философ, — не может быть какой угодно. Тот, кто верит, как раз и обладает достоверностью, ибо она им не выдумана. Верование есть такая достоверность, в которой мы пребываем, не зная, как и каким путем ее достигли. Всякая вера принимается в готовом виде, ее прообраз—«вера наших отцов». Но приступив к познанию, мы неизбежно утратим эту дарованную нам достоверность, в которой пребывали, и обнаружим, что вынуждены сами придумать себе достоверность, полагаясь исключительно на свои собственные силы. Последнее же невозможно, если человек не *верит*, что у него есть для этого силы.

Достаточно- было несколько углубиться в наиболее ясное понятие «познание», чтобы убедиться, что в качестве специфического человеческого занятия оно ограничено целым рядом условий, а именно обнаружить, что человек не приступает к познавательной деятельности ни с того ни с сего и при каких угодно обстоятельствах. Не обнаружится ли то же самое при углубленном анализе всех других видов умственной деятельности: религии, поэзии и т. д.?

Однако до сих пор мыслители — как ни странно — не прилагали усилий к тому, чтобы определить эти условия. Действительно, их ничуть не волнует вопрос о соотношении каждого из них со всеми остальными. Насколько мне известно, только Дильтей ставил этот вопрос довольно-таки широко и, говоря о том, что такое философия, считал нужным объяснить, что такое наука, что такое религия и

==434

что такое литература и. Ведь вполне понятно, что все эти вещи связывает между собой нечто общее. Сервантес и Шекспир дали нам некую идею мира, так же как предложили ее Аристотель и Ньютон. Да и религия не является чем-то таким, что не имело бы никакого отношения к миру.

Итак, мы установили, что, описывая различные виды человеческой деятельности, скажем, деятельности интеллектуальной — такое неопределенное название вполне пригодно для того, чтобы противопоставить ее занятиям «практического» рода, — философы нисколько не сомневаются в том, что выполнили свою миссию и сделали все, что должны были сделать в данной ситуации. Кстати, тот факт, что некоторые из них дополняют приведенный здесь перечень направлений человеческой деятельности мифом, путаясь в различиях между ним и религией, значения не имеет.

В действительности же имеет значение то обстоятельство, что все они, в том числе и Дильтей, говорили об этих человеческих занятиях как о постоянных и конститутивных формах

существования человека, человеческой жизни. Человек был для них существом, которому эти виды деятельности изначально присущи, подобно тому как у него есть ноги, орган для воспроизведения членораздельных звуков и система физиологических рефлексов. Следовательно, человек сам по себе религиозен, сам по себе разбирается в философии и математике, сам по себе занимается поэзией, где это «сам по себе» означает, что он наделен способностями к религиозной, познавательной и поэтической деятельности или постоянными средствами такой деятельности. Во всяком случае, человек является всем этим — он верующий, философ, ученый, поэт, — хотя и в тех или иных пределах и пропорциях.

Поразмыслив над этим, философы, конечно, признали бы следующее: понятия религии, философии, науки, поэзии могли сформироваться только в силу совершенно определенных человеческих деяний, поступков, действий, исторически связанных с определенными временем и местом. К примеру, который я привожу для того, чтобы меня поняли как можно лучше, философия приобретает свои четкие

¹ Правда, он не привел убедительных доказательств своим словам и не избежал при этом принципиальной ошибки, о которой мы скажем чуть позже.

==435

очертания только начиная с V века в Греции; своеобразный и недвусмысленный облик науки начинает Вырисовываться с XVII века в Европе. Но когда формируется некая ясная идея, имеющая отношение к уже хронологически определенному виду человеческой деятельности, нечто подобное ей начинают искать во всякой исторической эпохе, даже если сходство очень невелико, и ввиду этого делают вывод, что и в данную эпоху человек тоже был и верующим, и ученым, и поэтом. То есть формирование ясной идеи относительно каждого из этих видов деятельности было связано с тем, что она впоследствии утрачивала свою ясность, затуманивался ее смысл, и ее можно было приложить к совершенно несхожим между собой явлениям.

Затуманивание смысла состоит в том, что мы выхолащиваем эти формы человеческой деятельности, лишая их всякого конкретного содержания, то есть рассматриваем их как свободные от какого бы то ни было определенного содержания. Например, мы рассматриваем как религию не только всякую веру в какого бы то ни было бога, но называем религией также и буддизм, несмотря на то что буддизм не признает никаких богов. Точно так же мы называем познанием всякое суждение о сущем, каким бы ни было то, что человек считает сущим и какова бы ни была модальность самого этого суждения; и точно так же мы называем поэзией всякое человеческое словотворчество, доставляющее нам удовольствие, каким бы ни был диапазон его тем, и с великодушием, достойным служить примером, объясняем неуловимое и противоречивое многообразие поэтических содержаний бесконечному изменению стилей, и ничему больше.

Итак, эта столь устойчивая, на мой взгляд, практика должна подвергнуться как минимум пересмотру, а может быть, и глубокому преобразованию. Что я и намереваюсь сделать в другой работе.

==436

[00.htm - glava47](#)

История как система

1

Человеческая жизнь — необыкновенная реальность, о которой прежде всего следует сказать, что она является радикальной реальностью — радикальной в том смысле, что именно с нею соотносятся все другие реальности; все они — действительные или возможные — в ней так или иначе проявляются.

Тривиальнейшее, но одновременно и важнейшее свойство человеческой жизни состоит в том, что нельзя существовать, не делая чего-либо. Жизнь уже дана нам — мы лишь внезапно обнаруживаем себя в ней, — но дана не «готовой»: мы должны «сделать ее», каждый — свою собственную. Итак, жизнь — это действие. И самая существенная черта жизни как действия заключается не в необходимости совершать их, а, в общем-то, в обратном: мы что-то делаем, но мы никоим образом не вынуждены делать что-то определенное; то или иное действие для нас не обязательно, оно не «навязано» нам, подобно траектории движения звезды или падения, скажем, камня. Прежде чем что-либо делать, человек должен решить на свой страх и риск, что именно он собирается сделать. Но если у человека нет каких-то представлений относительно окружающих его вещей, других людей, самого себя, решение невозможно. Только имея определенные убеждения, он может предпочесть одно действие другому и, вообще говоря, может жить.

/ Итак, человек всегда *пребывает* в какой-либо вере.

Ortega y Gasset José. Historia como sistema. Obras completas, 3-a éd. Madrid, 1955, t. IV, p. 9—69.

==437

Сам уклад его жизни зависит от верований; из верований, их усиления или ослабления *проистекали* и решающие изменения в истории человечества. Человеческое существование есть прежде всего набор убеждений человека. Именно они лежат в основании нашей жизни. Не зря говорят, что человек — это его убеждения. Именно они конституируют человека. Я сказал о «наборе», ибо многочисленные верования человека, народа или эпохи никогда не бывают в полной мере логически связаны, они не составляют системы идей, каковой, например, является или стремится быть философия. Верования в человеческой жизни, питая, пробуждая и направляя

ее, бывают подчас несовместимы, противоречивы или не связаны друг с другом. Заметьте, все эти оценки выражают в верованиях лишь то, что их сближает с идеями. Но было бы ошибкой определять верование как идею. Идея исчерпывает свою роль и содержание, когда ее помыслят, а ведь человек может думать сколько угодно, он может думать даже вопреки своему желанию. Мысли возникают спонтанно, без участия нашей воли или умысла, и могут никак не воздействовать на наше поведение. Наоборот, верование не просто идея, которую мыслят, но идея, в которую еще и верят. Вера не является операцией интеллекта, а есть функция живого организма как такового, состоящая в ориентации поведения и действий человека.

Вернемся теперь к самому понятию «набор». Можно сказать, что верования — неупорядоченный набор с точки зрения идей — всегда образуют систему как подлинные верования. То есть, хотя с логической или интеллектуальной точки зрения верования могут показаться неупорядоченными, они все же объединены жизненной связью; они *функционируют* как верования, только если опираются друг на друга, объединены и скомбинированы. Они всегда выступают как элементы организма, единой структуры и, помимо всего прочего, имеют определенное строение и иерархию. В каждой человеческой жизни есть базовые, фундаментальные, радикальные верования и вытекающие из них, опирающиеся на них производные и вторичные верования. Данное высказывание, конечно, весьма тривиально, и тем не менее — несмотря на тривиальность — все это чрезвычайно важно.

Без структуры бесчисленное множество верований, которыми живет человек, представляло бы собой некое месиво, не поддающееся какому бы то ни было порядку. Позна-

==438

ние человеческой жизни было бы тогда невозможно. И наоборот, тот факт, что верования имеют определенную структуру и иерархию, позволяет увидеть их скрытый порядок и понять жизнь — и свою, и чужую, и современную жизнь, и жизнь другой эпохи.

Итак, теперь мы можем сказать: изучение существования — существования человека, народа, эпохи — начинается с обзора системы убеждений и в процессе его изучения должно быть выявлено прежде всего фундаментальное, коренное верование, поддерживающее и оживляющее все остальные верования.

Для того чтобы определить состояние верований на некоторый данный момент времени, существует единственный метод — сравнение их друг с другом. И чем больше число объектов сравнения, тем точнее будет результат — такова вторая банальность, важнейшие следствия которой станут ясны лишь в конце наших рассуждений.

II

Сравним современные верования и верования тридцатилетней давности; мы обнаружим, что в них произошли основательные изменения, так как изменилось фундаментальное убеждение. Поколение, здравствовавшее до 1900 года, было последним из той вереницы поколений, берущей начало в XVI веке, которое жило верой в разум. В чем заключалась эта вера?

Если обратиться к «Рассуждению о методе», то именно в этом классическом документе Нового времени блестяще выражена кульминация веры в разум: «Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми обычно пользуются геометры, чтобы дойти до своих наиболее

трудных доказательств, дали мне повод представить себе, что и все вещи, которые могут стать предметом знания людей, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если остерегаться принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в котором следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть»¹.

Декарт Рене. Рассуждение о методе. Избранные произведения, т. 1. М., 1989, с. 261.

-Декарт Рене.

==439

Эти слова— пробуждающий клич рационализма, возвешение восхода Нового времени, того самого, агонию, лебединую песню которого, как многие полагают, мы и наблюдаем сегодня.

Во всяком случае, нет никакого сомнения в том, что между картезианским духом и духом сегодняшним есть различие в жизненной силе. Сколько радости, дерзости, какой страстный вызов Вселенной в этих великолепных рассуждениях Декарта! Вслушайтесь: для него не существует неразрешимых проблем, кроме разве божественных тайн, деликатно отодвигаемых **им** в сторону. Этот человек уверяет нас в том, что у Вселенной нет тайн, нет непостижимых загадок, перед которыми пораженное и ослабевшее от страха человечество должно бы замереть. Мир, который со всех сторон окружает человека — а существование в нем и есть человеческая жизнь, — прозрачен для человеческого ума, приходящего в конце концов к познанию истины как таковой. Надо только не оробеть перед сложностью проблем, не ослепить свой разум страстями. Если с интеллектом обращаться серьезно и по-хозяйски, если это оружие человека используется правильно, то способность мышления, *ratio*, дает ему магическую власть, позволяя ясно видеть вещи. С помощью анализа человек проникает в тайны мира и делает его понятным, прозрачным, как кристалл. Мир реальности и мир мысли — два самостоятельных, коррелирующих друг с другом непрерывных космоса. В этих мирах ничто не остается разорванным, изолированным и недоступным; из любой их точки мы можем мгновенно — без какого-либо перерыва — перейти ко всем остальным точкам. Поэтому разум спокойно проникает в основы основ Вселенной» уверенный в своей способности постичь истинную сущность самой трудной проблемы и

непроницаемой тайны, подобной способности ловца жемчуга добывать из морских глубин бесценные жемчужины.

В конце XVI — начале XVII века, в эпоху становления Декартова метода, западный человек верил, что структура мира рациональна, что реальность по своей организации сходна с человеческим интеллектом, а точнее, с такой формой человеческого разума, как разум математический. Именно в нем — волшебный ключ к неограниченной власти над вещами. Эта вера была сущей находкой. Представьте себе на минуту, что европейцев она бы не захватила. Ведь в XVI веке народы Европы потеряли веру в Бога, в откровение, и неважно — потеряли они ее полно-

[К оглавлению](#)

==440

стью или она просто перестала быть живой верой. Теологи настаивают на необходимости скрупулезного различения живой и мертвой веры, которое могло бы многое прояснить нам сегодня. Обобщая, я сформулировал бы это различие следующим образом: мы верим живой верой, когда это верование поддерживает жизнь, и верим мертвой, косной верой, когда, не потеряв веры, *все еще пребывая в ней*, мы не ощущаем ее воздействия на нашу жизнь. Она еще с нами, еще представляет какую-то часть нашей жизни, но уже заброшена, как ненужное барахло, на чердак... души. Мы не основываем на этой вере наше существование, она уже не формирует жизненные стимулы и ориентации — доказательством является то, что мы забываем о ней; тогда как в живой вере всегда действительно присутствует то, во что верят. (Отсюда совершенно естественное явление, которое мистик называет «присутствием Бога». Точно так и живая любовь отличается от убогой, косной любви тем, что любимый в ней присутствует постоянно, не исчезая ни на миг. Нам нет нужды искать его; напротив, невозможно освободиться от образа любимого, стоящего перед нашим внутренним взором. Это не значит, что мы ежеминутно или достаточно часто думаем о нем; он просто всегда с нами.) Мы еще вернемся к данному различению, обсуждая современную европейскую ситуацию ¹.

В Средние века европеец жил откровением. Без откровения, опираясь исключительно на собственные силы, он чувствовал себя неспособным справиться с непостижимым окружающим его миром, со всеми горестями и тяготами существования. Но он верил — верил живой верой, — что всемогущее, всеведущее существо милостиво откроет ему самое существенное для жизни. Проследив все превратности этой веры, мы обнаружим, что она постепенно угасает от поколения к поколению. Грустная история. Живая вера постепенно истощается, тускнеет, парализуется до такой степени, что с середины XV века — по причинам, в которые я не буду сейчас вникать, — становится беспомощной и недейственной, если не полностью исчезает из человеческой души. Человек того времени ощущает, что одного откровения недостаточно; он вновь чувствует себя затерян-

¹ Джон Стюарт Милль во второй части II главы своей книги «О свободе» считает возможным использовать это различие, употребляя в отношении верований термины «живые» и «мертвые», «косные» верования.

ным, лишенным пастыря в дебрях Вселенной. XV и XVI века поэтому — период сильнейшего разочарования, гнетущего беспокойства, кризиса, как мы бы сказали сегодня. Западного человека спасла новая вера, — вера в разум, в *nuove scienze*. Павший человек возродился. Возрождение было живым творчеством нового доверия, основанного на физико-математическом разуме, новом посреднике между человеком и миром.

III

Верования представляют собой наиболее глубокий, базисный слой жизненной архитектуры. Мы живем верованиями и именно поэтому обычно о них не думаем. Думаем лишь над тем или иным вопросом. Поэтому и говорим, что идеями мы *обладаем*; верованиями же не просто обладаем — мы ими являемся.

Вообразим, себе, что жизнь каждого человека — это банк, который живет в кредит от обычно невидимого золотого запаса, спрятанного в сейфах глубоко в подвалах. Элементарная осмотрительность требует время от времени проверять наличное состояние кредитных гарантий, скажем, этих *верований*.

Сегодня необходимо безотлагательно проделать подобную операцию с верой в разум, которой традиционно — а традиция эта длится уже почти два века — живет европеец. Можно сказать, что до двадцатых годов (XX века. — *Ред.*) наша вера в разум в общих чертах оставалась неизменной, но затем она претерпела серьезнейшие изменения. Доказательством этому служит великое множество весьма примечательных фактов.

Говоря о традиционной вере в разум и ее современной модификации, я не касаюсь того, что конкретно происходит с тем или другим индивидом. Помимо того, во что верят индивиды как таковые, то есть каждый — сам по себе и по своему собственному разумению, всегда есть еще коллективное состояние веры. Такая социальная вера может совпадать, а может и не совпадать с тем, что ощущает отдельный индивид, но, какова бы ни была вера каждого из нас, коллективно установленное, социально действенное состояние веры тоже наша реальность.

Вера в науку, на которую я указывал, прежде всего не индивидуальна, а коллективна. Ее находящаяся вне индивидов реальность столь же независима, как и реальность

[==442](#)

пейзажа, и с ней индивиды обязаны считаться, желают они того или нет. Личное мнение часто может быть противоположно социальному мнению, но это не лишает социального мнения ни грана реальности. Специфическим, конститутивным для коллективного мнения является то, что вопрос о его Существовании не зависит от того, принято оно индивидом или не принято. По отношению к каждой индивидуальной жизни коллективное Мнение выступает, как если бы оно было физической вещью. Реальность коллективной веры не в том, что ее принимает тот или иной индивид; напротив, будет на то наше согласие или нет, реальность коллективной веры нам вменяет и заставят считаться с нею. Такое свойство социальной веры я называю действительностью. Действенным является закон, который имеет силу независимо от признания его человеком. Подобно этому, чтобы существовать, воздействовать на меня и даже подавлять меня,

коллективному верованию не нужно, чтобы я, отдельный индивид, верил в него. Чтобы продолжить наше рассуждение, условимся называть содержание коллективного верования «социальной догмой».

И если теперь мы, вооруженные этими инструментальными понятиями, сравнили бы ситуацию, в которой находились европейцы до 1910 года, с сегодняшним днем, то нас охватил бы целительный ужас от предчувствия перемен, грядущих изменений в мире. Потребовалось всего двадцать лет — небольшой отрезок столь быстротечной человеческой жизни, — чтобы все в корне изменилось. Если пару десятилетий назад в любой части Европы можно было воззвать к вере в науку как к высшей человеческой ценности и это срабатывало, а сообщество благодаря императивности вышеупомянутой веры действовало энергично и эффективно, то сегодня целые нации относятся к ней с иронией.

IV

Науке грозит опасность. Думаю, что не преувеличиваю в данном случае, так как дело не в том, что европейское сообщество вовсе перестало верить в науку; дело в том, что **его** вера из живой превратилась в мертвую. И этого вполне достаточно, чтобы наука оказалась в опасности, а ученый больше не мог жить по-прежнему, так как он жил, целиком уйдя в работу и надеясь на поддержку социума, питающего и оживляющего веру в науку. Чем вызвана эта ситуация? Наука достигла высокой степени точности в позна-

==443

нии того, что происходит на далеких звездах и в галактиках, она по праву гордится этим знанием и распускает — хотя и с меньшими основаниями — павлиний хвост на академических собраниях. Все же она перестала быть живой социальной верой и почти утратила ценность для сообщества. И хотя этот факт имел место не на Сириусе, а на Земле, он заслуживает толики внимания. Ведь наука занята не только изучением Сириуса, она претендует также на знание о человеке. Но что наука, разум, может сказать об этой насущной проблеме, становящейся все более злободневной? Почти ничего! Здесь она бессильна что-либо прояснить. Так почему мы по-прежнему продолжаем недооценивать огромную значимость этого факта? И не является ли это опасным? Столь уродливый факт самим своим существованием раскрывает причину такого положения. Он заставляет нас понять, что наука, разум, эта социальная вера современного человека, строго говоря, сводится к физико-математической науке и основанной на ней, но более слабой, хотя и пользующейся престижем, биологической науке. Я объединю их под названием натуралистической науки.

Ситуация, в которой находится современная физическая наука, или физический разум, довольно парадоксальна. Если что-то и не потерпело краха в сфере человеческих устремлений и занятий, так это тот разум, который действует на своей исконной территории — в природе. На этот порядок и эту область, которым крах не грозит, возлагались все надежды, и именно в изучении природы впервые в истории был достигнут реальный успех, оставивший далеко позади самую дерзновенную фантазию. Наука постигла вещи, которые не грезились самому безудержному воображению. Это столь бесспорный факт, что невозможно понять, почему сегодня человек не

поклоняется науке, как магии. Однако человек не только не делает этого, но, напротив, постепенно отворачивается от науки. Не отрицая чудодейственной власти, триумфа науки над природой, он вместе с тем начинает рассматривать природу лишь как одно из измерений человеческой жизни, считая, что громкий успех, достигнутый наукой в познании природы, не исключает краха ее попыток познать человеческое существование в его целостности. Несмотря на отдельные замечательные достижения, физический разум не может дать положительного результата в познании того неустойчивого баланса, каким является жизнь человека в каждый ее отдельный мо-

==444

мент. Более того, именно отсутствие равновесия в самом физическом разуме, в совершенстве решающем какие-то частные вопросы и безуспешно пытающемся познать жизнь в ее целостности, по моему мнению, существенно поколебало веру в эту науку.

По отношению к физическому разуму человек оказывается в ситуации, весьма напоминающей описанный Лейбницем случай со шведской королевой Кристиной, которая после отречения от престола велела отчеканить монету с короной и текстом такого содержания: «*Non mi bisogna e non ini basta*»¹.

В конечном счете отмеченный парадокс в физике разрешается с помощью простого замечания. Единственное, что не потерпело краха в физике, так это сама физика. Пали лишь риторика, тщеславие, все иррациональное и произвольное в физике, порожденное тем, что много лет назад я назвал «терроризмом лабораторий». Вот почему я уже в начале моей писательской деятельности, как мог, сражался с научным *утопизмом*. Так, например, в работе «Тема нашего времени», написанной мною до 1921 года, в главе «Исторический смысл теории Эйнштейна» есть такие слова: «Люди не понимают того, что наука, единственное наслаждение которой состоит в следовании точному образу вещей, может питаться иллюзиями». Я помню, что на это рассуждение существенное влияние оказала одна деталь. Несколько лет назад я познакомился с текстом выступления физиолога Лёба о тропизмах. Именно с помощью понятия тропизма он пытался описать и выявить закон элементарных движений инфузорий. Плохо ли, хорошо ли, но это понятие с определенными поправками и добавлениями помогает объяснить некоторые явления. В конце своего выступления Лёб, однако, заявил следующее: «Наступит время, когда и моральные поступки человека будут попросту объясняться тропизмами». Это смелое суждение чрезвычайно обеспокоило меня, потому что раскрыло глаза на многие другие суждения современной науки, которые совершают аналогичную ошибку, хотя и не в столь напыщенной форме. Каким образом, думал я, такое понятие, как тропизм, едва способное проникнуть в тайну простых явлений, вроде движения инфузорий, может в туманном будущем стать достаточным для объяснения столь сложной и загадочной вещи, как этические действия человека? Какой смысл в та-

==445

¹ «Мне это не нужно, и мне этого не хватает» (*шпал*).

кого рода утверждениях? Конечно, наука должна решать свои проблемы сегодня, не откладывая решения до греческих календ*. Если нынешние методы недостаточны для овладения тайнами Вселенной, то следует заменить их другими, более эффективными. Однако, замечу, современная наука переполнена проблемами, которых она даже не касается, поскольку последние несовместимы с используемыми ею методами. Как будто проблемы должны подчиняться методам, а не наоборот! Наука переполнена анахронизмами, греческими календами.

Мышление Эйнштейна подобно ветру завтрашнего дня; поражаясь им, мы отказываемся от научного ханжества, от поклонения идолам предустановленных методов. Деятельность Эйнштейна не укладывается в рамки традиции; подобно юному атлету, он «берет быка за рога» и разрешает проблемы, используя все, что у него под рукой. То, что кажется ограниченностью и недостатком, он обращает в добродетель и успех.

Все мое философствование здесь вытекает из этой идеи греческих календ. Она — зародыш идеи жизни как радикальной реальности и познания как функции, внутренне присущей жизни, а не внешней и утопической. В свое время Эйнштейн говорил, что физике необходимы понятия, которые делали бы невозможным непрерывное движение (непрерывное движение невозможно измерить, и физика неизмеряемой реальности невозможна); я же считал, что необходимо придумать философию, которая бы исключала греческие календы как свой основной принцип. Ибо жизнь противоречит этим календам, она быстротечна, и мы нуждаемся в том, чтобы как можно скорее узнать, на что нам следует опереться в ней. Именно эта неотложность и дает нам метод отыскания истины. Прогрессизм, откладывающий ее поиск до туманного завтра, — настоящий дурман для человечества. Истина есть истина сейчас, а не то, что постепенно открывается, пока не обнаружится все целиком когда-то в будущем, которое наступит неизвестно когда. Господин Лёб и все его поколение, считавшие, что в будущем будет создана физика морали, отказывались от моральной истины собственного времени. Этот весьма любопытный способ существования за счет будущего был лишен собственных оснований, корней, ресурсов. Главный его

Букв.: никогда (у римлян первый день месяца назывался календами, греки календ не знали).

изъян обнаруживается уже в «конвенциональной морали» Декарта. Отсюда результат: при первом же потрясении внешней стороны цивилизации — науки, экономики, морали, политики — человек обнаружил, что у него нет подлинных истин, нет ясных и прочных позиций ни по одному из важнейших вопросов.

Единственное, во что верил человек, — это физический разум; последний же, как оказалось, не способен что-либо сказать о самых насущных человеческих проблемах. И народы Запада внезапно почувствовали, что почва уходит у них из-под ног, что они теряют точку опоры. Их охватил панический ужас, им казалось, что они тонут, погружаются в некую бездну!

Но проявим выдержку — и вновь обретем почву под ногами, прочную, вечную матушку-землю, способную поддержать человека. Чем ужасаться и терять голову, ' необходимо и достаточно — как, впрочем, это и происходило всегда — превратить в точку опоры именно то, что вызывает ощущение бездны, физический разум не может сказать ничего определенного о человеке? Ну что же! Значит, мы должны решительно отказаться от натуралистического и физического истолкования человеческих проблем. Давайте вместо этого будем принимать человеческое в его непосредственности, таким, каким мы его видим, и это, быть может, выведет нас на дорогу. Иными словами, крах физического разума освобождает путь жизненному и историческому разуму.

V

Природа есть вещь, великая вещь, состоящая из множества малых. Однако каковы бы ни были различия между вещами, у них имеется одна общая черта — все они просто *есть*, все обладают бытием. Это означает, что они не только существуют, имеются, — они здесь, но что они уже обладают прочной и заданной структурой. Когда есть некий камень, то это значит, что уже имеется, находится здесь то, что есть этот камень. Все его изменения и модификации будут во веки веков комбинациями неизменного состава. Камень никогда не будет чем-то другим и чем-то новым. Эта устойчивость, данная раз и навсегда, и есть то, что мы понимаем под бытием вещи. Другое название для того же самого — «природа». И задача естественной науки состоит в том, чтобы разглядеть эту

==447

природу, или постоянную основу, за туманом видимости.

Когда человека изучает натуралистический разум, он использует свою собственную мерку для познания природы человека. Он замечает, что человек, в первую очередь, обладает телом — а это вещь, — и спешит использовать свою физику; но так как тело, кроме того, есть организм, то он применяет и биологию. У человека, как и у животного, имеется некоторый нетелесный или приписываемый телу психический механизм, который тоже есть вещь, и натуралистический разум поручает изучение этого механизма психологии как естественной науке. Однако три века исследований души и тела человека так и не смогли прояснить, что же такое человеческое как таковое, то есть то, что мы называем своей жизнью. Из пересечения человеческих жизней и образуются общества, непрерывающаяся жизнь которых становится частью судьбы человека. Чудеса в познании вещей — и крах в изучении собственно человека. Человеческое ускользает от физико-математического разума, оно, как вода, просачивается сквозь прутья плетеной корзины.

Вера в разум терпит поражение, ибо человек не может больше ждать. Он нуждается в том, чтобы наука разрешила все человеческие проблемы. В глубине души он устал от звезд, атомов, нейронных реакций. Первые поколения рационалистов верили, что физическая наука сможет прояснить смысл человеческой судьбы. Уже Декарт попытался это сделать, написав «Трактат о человеке». Но сегодня мы видим: все необыкновенные, в принципе неисчерпаемые способности естественных наук бессильны перед этой удивительной реальностью — человеческой жизнью. Почему? Если вещи уступают значительную долю своих секретов человеческому разуму, то почему именно эта вещь сопротивляется? Причина здесь глубокая и радикальная: человек не вещь, и говорить о человеческой природе — значит ошибаться, так как у человека нет природы. Я понимаю, что от таких слов у любого физика волосы встанут дыбом (еще бы!), ведь это означает абсолютную несостоятельность физики, которая принимается за решение проблемы человека. Убеждение в этой ее некомпетентности, распространившееся на Европейском континенте, — сегодня факт величайшего значения, какие бы иллюзии ни строились о другом способе познания человека, другом разуме, способном вести разговор о человеке. Осознавать этот факт физикам, возможно, досадно или даже больно слышать подобное, но

==448

оба эти чувства наивны в данном случае: убеждение в некомпетентности физики сформировано историческим периодом в триста лет.

Итак, человеческая жизнь не есть вещь, она не обладает природой, и, следовательно, надо решиться мыслить о ней посредством радикально иных категорий, отличных от понятий, позволяющих исследовать материальные феномены. Задача эта трудная, поскольку на протяжении трех столетий физикализм приучал нас оставлять без внимания именно ту удивительную реальность (как не обладающую ни значением, ни реальностью), каковой является человеческая жизнь. И пока натуралисты блаженно исполняли свой профессиональный долг, у этой не дающейся реальности появилось желание принять новую систему координат; энтузиазм, внушенный наукой, сменился безразличием, разочарованием. Возможно, завтра это обернется откровенной враждой?

VI

Мне возразят, что, когда заметили сопротивление феномена человека физическому разуму, акцент был сделан на другой, противоположной форме науки. Действительно, в противовес естественным наукам возникли и получили развитие так называемые науки о духе, моральные науки, или науки о культуре. Я отвечаю на это, что науки о духе, *Gels feswissenschaften*, так и не смогли вызвать в европейском человеке той веры, какую вызвали в нем в свое время естественные науки.

Понятно, почему так получилось. Представители наук о духе предприняли явную попытку исследовать человека, сражаясь с натуралистическими идеями, но на деле они сами были скрытыми натуралистами. Поясним это. «*Geist? Wer ist denn der Bursche?*»* — спрашивал мрачно и высокомерно Шопенгауэр. И не без оснований. Великое утопическое понятие духа желало противостоять понятию природы: природа не единственная реальность, и прежде всего она не изначальная или не фундаментальная реальность. Чем больше мы исследуем природу, тем больше она кажется нам зависимой от человека. Немецкий идеализм, как и позитивизм Конта, пытается поставить человека впереди природы. Именно немецкий идеализм назвал человека — в

«Дух? Кто этот молодчик?» (нем.).

15 1151

той мере, в какой он не является природой, — *Geist*, духом.

Но даже когда мы пытаемся понять человека как некоторую духовную реальность, лучше от этого не становится. Человеческий феномен продолжает упорствовать, он так же сопротивляется, так же непокорен, как и тогда, когда его пытались постичь в понятиях. Более того, именно данная эпоха ответственна за наиболее скандальные и дикие утопии. Можно понять раздраженность и высокомерие Шопенгауэра. «Философия истории» Гегеля и «Закон трех стадий» Конта, бесспорно, гениальные произведения. Однако, называя их «гениальными», мы просто рукоплещем умению человека, его замечательным способностям, — способностям жонглера или атлета. Но посмотрим на эти труды, особенно на работу Гегеля, с точки зрения интеллектуальной ответственности авторов и их моральных принципов. Да они были бы просто невозможны *ceteris paribus** в эпоху нормального мышления, соблюдения чувства меры и простого уважения к интеллекту!

Я говорю об этом только для того, чтобы показать, что интерпретация человека как духовной реальности также может быть навязанной, произвольной и неудачной. И поэтому было бы несправедливо по-прежнему употреблять слово «дух» в неопределенном смысле; необходимо выявить точные значения, которые придавались данному понятию в философии два последних века.

Если мы теперь зададимся вопросом, почему же понятие «дух» оказалось недостаточным для объяснения человека, то столкнемся со следующим фундаментальным рассуждением.

Когда рыцари «духа» столкнулись лицом к лицу с натурализмом, готовые постичь человеческий феномен в его изначальности и мельчайших подробностях, устраняя понятия, категории, применимые к природе, они забыли об оставшемся за спиной противнике. Усматривая в природе только определенные атрибуты, такие, как «протяженность», «энергия», их воспринимаемость органами чувств и т. д., они считали, что достаточно будет заменить их противоположными атрибутами — (*cogitatio*), «мышление», «сознание», «самосознание» и т. д., — чтобы преодолеть натурализм. По сути, сторонники духовного в человеке совершили ту же ошибку, что и Декарт, считавший доста

При прочих равных (условиях) (лат.).

точным для определения *moi-même** представить его в качестве *res cogitans*** и противопоставить *res extensa****. Но в том ли фундаментальное отличие необыкновенной реальности, каковой является человек, «Я», от другой реальности, каковой являются тела, что «Я» мыслит, а тела протяженны? Что недопустимого в том, что мыслящая *res* была бы протяженной, а протяженная *res* мыслима? Декарт обычно добавлял, что *res*, которая мыслит, не является протяженной, а *res*, которая является протяженной, не мыслит. Но это добавление носит явно произвольный характер, и Спиноза невозмутимо заключает, что одна и та же *res* — *Natura sive Deus* — и мыслящая, и протяженная. Чтобы продвинуться дальше в исследовании этого вопроса, необходимо сделать то, чего не сделал Декарт, а именно: прежде чем квалифицировать *res* как мыслящую или как протяженную, следует спросить, что такое сама *res*, какова ее структура. Потому что если атрибуты *cogitatio* и *extensio* настолько антагонистичны, что не могут сосуществовать в одной и той же *res*, то сомнительно, чтобы каждый из этих атрибутов принадлежал одной и той же структуре *res* как *res*. Другими словами, употребление термина *res* сомнительно и в том, и в другом выражениях.

Понятие *res* было введено традиционной онтологией. Ошибка Декарта и рыцарей «духа» состоит в том, что, не осуществив реформы философии, они просто применили к той реальности, которую стремились определить, — *pensée*, *Geist* — старую доктрину бытия. Может ли сущее, состоящее в мышлении, *быть* в том же самом смысле, что и сущее, состоящее в протяжении? Помимо того различия, что одно мыслит, а другое является протяженным, не различаются ли они в самом своем бытии как сущности *sensu stricto*?

В традиционной онтологии термин *res* всегда был связан с термином *natura*; они либо выступали как синонимы, либо имелось в виду, что *natura* и есть подлинная *res*, принцип *res*. Понятие природы, как известно, исконно греческого происхождения. Впервые оно получает устное применение у Аристотеля, затем, измененное стоиками, закрепляется в Возрождении и через эту великую брешь проникает в современную эпоху. У Роберта Бойля понятие

«Я сам» (*франц.*). ** Мыслящей вещи (*лат.*). *** Протяженной вещи (*лат.*).

природы обретает еще более сильное звучание: *natura* — это правило или система правил поведения феноменов, то есть закон¹.

Изложить здесь историю понятия природы невозможно, как и бесполезно было бы подводить итог решения данной проблемы. Из соображений экономии места ограничимся поэтому лишь намеком. Не достоин ли удивления тот поразительный факт, что термин «природа» перестал означать то, что он означал для Аристотеля, и понимается ныне как закон феноменов? Не слишком ли велико расхождение между дзумя этими значениями? Заметим, что это расхождение содержит в себе

изменение самого способа размышления об универсуме, начиная от античного человека до нашего современника. Что же в таком случае сохраняется неизменным в понятии «природа»?

Как раз при рассмотрении этой темы становится очевидным, сколь много современный человек наследует от греков. Но наследство не только клад; это еще и тяжелое бремя и кандалы. Понятие природы уготовило нам оковы, мы в рабстве у эллинской судьбы.

Основы греческого мышления заложил Парменид. Именно этот человек — чистейшая сущность греческого, элеаты всегда властвовали над умами эллинов. Все, что не было элеанизмом в его простой или сложной форме, выступало только как его противоположность. Греческая судьба есть также и наша судьба; несмотря на отдельные блестящие попытки избежать ее плена, мы остаемся в магическом круге, начертанном онтологией элеатов.

Если ортодоксальный мыслитель ищет бытие вещи, то это означает, начиная с Парменида, что он ищет ее определенную устойчивую суть², то есть то, чем сущее уже является, что уже составляет или образует его. Прототипом такого способа бытия, обладающего чертами устойчивости, стабильности и актуальности (быть уже тем, что оно есть), было неизменное (быть-всегда-тем-же-самым) бытие понятий и математических объектов. Но как только обнаружилось, что все вещи в мире изменчивы, что они «движутся», пришлось отрицать и их реальность. Аристотель, самый

¹ См.: Cassirer. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. II, S. 433.

² В противоположность термину *существование* я использую термин *суть* (сущность) — нечто, что существует, *обладает* сущностью, то есть *состоит* в том или другом.

[==452](#)

благоразумный из мыслителей, отказывается от такой абсолютизации и принимает решение *juste milieu**. Он начинает искать то, что не изменяется в процессе изменения вещи, что сохраняется в процессе ее движения, и называет это «природой» вещей; то, что в реальной вещи *кажется* сокрытым бытием, подобно понятиям и математическим объектам. Природа, *physis*, φύσις, была неизменным первоначалом изменений. Так были сохранены фундаментальные представления элеатов о бытии и стало возможным мыслить в качестве реальностей вещи, которые для абсолютного *элеатизма* лишены подлинной реальности, *usia*, ουσία. Идея времени, колеблющаяся между неизменной ουσία и разнообразными состояниями вещи, служила мостиком между скрытым единством бытия и его внешней множественностью. *Res* рассматривалась здесь как нечто, что содержит внутри себя — в ее ἄρκη — такое же онтологическое условие, как понятие или треугольник: идентичность, радикальная неизменность, стабильность, глубокий покой — вот что *означало* «бытие» для грека.

Процесс, который привел к превращению аристотелевского понятия *природы* в правило или устойчивый закон неустойчивых феноменов у Бойля, был не искажением, а очищением исходного понятия или — как бы мы сказали ныне — его подлинным символом веры. Ключом к учению Конта — Стюарта Милля является идея «неизменности законов природы». Природа в позитивизме выступает как чистая «неизменность», устойчивое, статичное, элейское бытие 1.

Таким образом, величайшим произволом со стороны Парменида и, в общем, любого ортодоксально мыслящего грека было признание в качестве реального только того, что обладает

тождественным составом. Мы не будем сейчас исследовать истоки подобного «произвола», хотя тема эта чрезвычайно заманчива. Слово является понятием, получившим выражение, а понятие — это одна из реальностей, своеобразие которой состоит в тождестве, в том, что она как бы сделана из тождества. Когда мы говорим о реальности — *онтологии*, — мы сталкиваемся с необходимостью быть верными одновременно и условиям реального, о

Здесь: золотой середины (франц.).

¹ Мы не обсуждаем здесь вопроса о том, согласуется ли это с релятивизмом Канта. Я надеюсь прояснить этот вопрос в своей работе «Неизвестный Кант».

==453

котором мыслим, и условиям мышления, посредством которого «управляемся» с реальностью.

Разумеется, философия в начале своего развития не обладала гибкостью, достаточной для различения в процессе размышления над реальным той доли участия, которая принадлежит в нашей мысли о ней интеллекту, и той доли участия, которая принадлежит самому объекту. Действительно, до Канта никто даже не попытался разобраться в том, что мышление не копия и не *придаток* реального, а операция над ним, «хирургическое вмешательство» в реальность. Поэтому именно с Канта начинается «второе рождение», «второй период ученичества», философии, то, что Платон назвал бы *δεύτερον πλουζ*. Смысл этого периода состоит в признании того, что если и возможно познание подлинной реальности — *αυτό το ον* (а только философское познание претендует на это), — то оно должно состоять в двойном, возвращающемся мышлении, когда после акта размышления над ним вы вновь извлекаете содержание мысли и оставляете только ее интеллектуальную форму, для того чтобы обнажить интуицию реального. Волнующее, парадоксальное, но безнадежное занятие! Крестовый поход за освобождение человека (а именно оно является миссией разума) привел разум к необходимости освобождения от внутреннего рабства, то есть от самого себя. Цель процесса, начатого Кантом, который показал нам, что мышление обладает *своими* собственными формами, которые налагаются на реальность, в том, чтобы снять эти неизбежные для реальности и в то же время чуждые ей формы и стремиться мыслить осторожно, в бесконечном *modus ponendo follens**. Таким образом, если мы хотим быть верными реальности, мы должны дсинтеллектуализировать ее.

Элеатизм был радикальной интеллектуализацией бытия, и необходимо срочно выйти за пределы магического круга, который был им начертан. Познанию человеческого феномена в рамках натурализма препятствуют не вторичные качества вещей, *res*; не они скрывают его от разума, а сама идея *res*, основанная на тождественном и в силу своей тождественности неизменном, статичном, предсущем и данном нам бытии. Там, где сохраняется этот хитроумный атрибут — неизменное бытие, — сохраняется и натурализм. Натурализм в своей основе — это интеллектуализм (= про-

Здесь: логическая фигура, предполагающая снятие (лат.).

==454

екция на реальность способа бытия, присущего понятиям). Давайте же смело и решительно откажемся от предположения, что реальное есть логическое, и признаем, что единственное логическое есть мышление¹. Даже математический объект представляет собой бездну нелогизмов, столь грозных, как лабиринт трудностей непрерывного, а также все проблемы, вдохновившие Брауэра на попытку ниспровержения *princlpium tertii exclusi**. Современная физика поражает нас драматической нетождественностью атомных элементов.

Хочу заметить, что моя статья не трактат, а, напротив, ряд тезисов, представленных без защиты *на суд* мыслящих читателей. Я полагаю, однако, что теперь проясняется смысл моего несколько загадочного предыдущего утверждения о скрытом натурализме понятия «дух», которое вследствие этого не может бороться против натуралистических концепций как своего предполагаемого противника.

Если что-либо в мире и является духом, так это тождество, и, постольку, *res* — вещь, сколь угодно тонкая, неуловимая, но вещь. Дух обладает статичностью: он есть то, что он есть и чем станет. Но человеческое столь явно противилось попыткам познать его статично, что Лейбниц незамедлительно вознамерился превзойти статичность, заявив, что дух состоит в активности, в *dynamis*¹. Напрасная попытка! Потому что эта активность, как любая другая активность, всегда является одной и той же, устойчивой, предписанной, онтологически неподвижной активностью. У Гегеля движение духа есть чистая фикция, потому что выступает именно как внутреннее движение духа, суть которого изначально устойчива, статична и предустановлена. Таким образом, всякая сущность, бытие которой состоит в тождественном бытии, очевидно, обладает уже всем необходимым для бытия. По этой причине тождественное бытие — это субстантивное бытие, или субстанция, самодостаточное, довольствующееся самим собой бытие, *вещь*. Дух — это просто вещь. Я не согласен с тем, что все другие

¹ См.: Философия истории Гегеля и историология. — В: «Revista de Occidente», febrero 1928.

Закона исключенного третьего (*лат.*).

² Исключение составляет лишь Фихте. Известно, что он нащупал подлинное бытие жизни, но интеллектуализм не позволил ему увидеть познанное и принуждал мыслить по-элейски. Отсюда этот трогательный образ слепого проводника, который ведет Фихте по горам метафизики.

вещи являются вещами в силу **их** материальности, протяженности, энергии. Все это не имело бы никакого значения, если бы они не были — кроме того и прежде всего — тождественными, а

потому *понятиями*. Просто-вещь, *Urding* — это интеллект. Он отожде-ствляет, овеще-ствляет (*verdinglicht*) все остальное.

Рыцари «духа» не имеют права испытывать отвращение к природе, изящное платиновское отвращение. Ибо глубочайшая ошибка натурализма вовсе не в том, что ему обычно приписывают. Она состоит не в том, что идеи рассматривают, как если бы они были телесными реальностями, а, наоборот, в том, что реальности — телесные либо какие-то другие — рассматривают, как если бы они были идеями, понятиями — в общем, как если бы они были тождествами.

Когда Гейне после лекции Гегеля спросил одного из слушателей: «Что такое идея?» — слушатель ответил: «Идеи? Идеи — это вещи, которые приходят кому-либо в голову». Ну, а более точно можно сказать так: вещи — это идеи, находящиеся за пределами нашей головы и воспринимаемые нами как реальности.

Преодолеть натурализм и выйти за пределы идеи природы необходимо именно потому, что идея природы не может оцениваться как истинная реальность, но только как нечто соотносительное с разумом человека, который в свою очередь схватывает реальность, только функционируя в рамках человеческой жизни, движимый ее нуждами, а не свободно и не сам по себе, как ошибочно считает «идеализм» или «спиритуализм» любой разновидности. Природа лишь преходящая интерпретация, которую человек дает всему, с чем он сталкивается в жизни. Жизнь — это радикальная реальность, включающая в себя и формирующая все другие реальности. И если мы сейчас чувствуем себя свободными от натурализма в отношении к жизни, то происходит это потому, что у нас выработался иммунитет к интеллектуализму с его греческими календами. Человеческая жизнь в том виде, в каком она прожита каждым из нас, есть основополагающий факт, из которого исходят все остальные. *Hic Rhodus, hic salta**. Поэтому, не откладывая на «потом», помыслим жизнь в ее первоначальной наготе, применяя понятия, только описывающие жизнь, без императивов традиционной онтологии.

Конечно, моя статья не претендует на решение этой за-

Здесь Родос, здесь прыгай (*лат.*).

==456

дачи; она ограничивается определением наиболее существенного, для того чтобы заглавие работы — «История как система» — приобрело смысл.

VII

Физико-математический разум даже не коснулся — ни в грубой, натуралистической, ни в возвышенной, спиритуалистической, форме — человеческих проблем. По самой сути своей он мог заниматься только поисками природы человека, но именно ее, естественно, и не находил. Потому что у человека нет природы. Человек не есть ни его тело, которое является вещью, ни его душа, психика, сознание, или дух, которое тоже суть вещь. Человек не вещь, а драма, каковой является его жизнь, универсальное событие, происходящее с каждым из нас, и в этой драме человек в свою очередь — всего лишь событие. Все вещи, какими бы они ни были, есть всего лишь интерпретации, которые дают тому, что в них обнаруживается. Человек же не обнаруживается, он сам полагает и предполагает вещи. Он лишь находит трудные и благоприятные обстоятельства существования. Существование человека не дано ему «готовым» как некий дар; оно не то же

самое, что существование камня. Возвращаясь к началу наших рассуждений, скажем: единственное, что находит человек или то, что с ним происходит, когда он сталкивается со своим существованием, — это необходимость делать что-нибудь для того, чтобы не перестать существовать. Даже такой способ бытия жизни, как простое существование, не есть *уже бытие*, потому что единственное, что нам дано и что *имеется*, когда есть человеческая жизнь, — это необходимость создавать ее, каждому свою собственную жизнь¹. Жизнь — это деепричастие, а не причастие, *faciendum*, а не *factum**. Жизнь — это деяние. Действительно, жизнь заставляет че-

¹ Бергсон, менее всего склонный к учению элеатов, мыслитель, которому сегодня нужно воздать должное по многим вопросам, постоянно употреблял выражение «*l'être en se faisant*» («причина самого себя». — *франц.*). Но если вы сравнили смысл этого выражения у Бергсона со смыслом его же в моем тексте, то заметите существенное различие. У Бергсона термин «*se faisant*» лишь синоним *становления*. В моем тексте выражение *делать себя* означает не только становление, но еще и способ, посредством которого *становится* человеческая реальность, — в буквальном смысле «делаться», «производить себя», как бы мы сказали.

Процесс делания, а не делание (*лат.*).

==457

ловека многое делать. Фонтснель в полном здравии отметил свой столетний юбилей. Удивленный таким долголетием врач спросил юбиляра, что он чувствует, и столетний мудрец ответил: «*Rien, rien du tout... Seulement une certaine difficulté d'être*»*. Обобщив, мы можем сказать, что жизнь не только в сто лет, но, пожалуй, всегда — *difficulté d'être*. Способ бытия жизни формально состоит в том, чтобы быть трудной, проблематичной задачей. По сравнению с самодостаточностью бытия субстанции, или вещи, жизнь есть нуждающееся бытие, единственным достоянием которого являются его обязанности. Звезда, напротив, движется по своей орбите и подобна ребенку, укачиваемому в его колыбели.

В каждый момент жизни предо мной открываются разнообразные возможности. Я могу делать и это, и то. Если я сделаю одно, то в следующее мгновение будет *A*; если я сделаю другое, то будет *B*. Скажем, в эту минуту читатель может отложить в сторону мое эссе или продолжить чтение. И сколь ни мала ценность этого исследования, в зависимости от того, что читатель сделает, он будет *A* или *B*, он сделает из самого себя некоторое *A* или некоторое *B*. Человек — это сущее, делающее самого себя; сущее, которого традиционная онтология касалась только тогда, когда завершала исследование; сущее, которое она отказывалась понимать; *causa sui****. С тем отличием, что *causa sui* должна была только «попытаться» стать *причиной* самой себя, но не пытаться определять, причиной какого *самого себя* (*si mismo*) собиралась стать. Она, конечно, обладала некоторым предварительно установленным, неизменным и постоянным, *самим собой*, например, в бесконечности.

Но человек не только должен делать самого себя; самое серьезное, что ему надлежит сделать в жизни, — это определить, кем он собирается стать. Он является *causa sui* в потенции второго

порядка. По совпадению, не являющемуся случайным, доктрина живого бытия обнаруживает в традиции — как вполне пригодные для себя — те понятия, с помощью которых пытались размышлять о божественном бытии. Если читатель решил в данный момент продолжить чтение моей работы, то он будет это делать на самом деле потому, что его решение наилучшим образом согласуется с

«Ничего, равным счетом ничего... Одну только трудность бытия» (франц.).

* Причина самого себя (франц.).

==458

общей программой, принятой им в жизни, а поэтому и с тем определенным человеком, каким он решил быть. Эта жизненная программа есть «Я» каждого человека, которое он выбрал из различных, в каждый момент времени открывающихся перед ним возможностей бытия ¹.

Об этих возможностях бытия важно сказать следующее: 1. Они мне не дарованы; я должен либо изобретать их самостоятельно, либо воспринимать их от других людей, включенных в сферу моей жизни. Я изобретаю проекты действия и бытия в силу обстоятельств. Единственное, что я обнаруживаю и что мне дано, — это обстоятельства ². Мы слишком часто забываем, что человек не возможен без воображения, без способности изобретать образ жизни, «представлять себе» тот персонаж, каким он собирается быть. Человек — это писатель собственной жизни: либо оригинальный писатель, либо плагиатор ³.

2. Из этих возможностей я должен выбирать, и поэтому я свободен. Но — поймите меня правильно — я *вынужденно* свободен, — свободен, хочу я этого или нет. Свобода не деятельность сущего, которое обладает — вне этой деятельности и до нее — неизменным бытием. Быть свободным — значит быть лишенным конститутивной тождественности, не быть предписанным определенному бытию, иметь возможность быть другим, чем ты был, и не иметь возможности расположиться раз и навсегда в каком-либо определенном бытии. Единственное устойчивое и определенное, что есть в свободном бытии, — это конститутивная нестабильность.

Поэтому, чтобы говорить о бытии человека, следует выработать незлейское понятие бытия, подобно тому как была выработана неевклидова геометрия. Пробыл час, Гераклитово семя готово дать обильный урожай.

Человек — бесконечно пластичное сущее, из которого может сделаться все, что угодно, потому что сам по себе человек — ничто, чистая потенция, для того чтобы быть «кем захочешь». Давайте на минуту отвлечемся от всех

¹ См. мою работу «Гёте изнутри». — «Revista de Occidente». Madrid, 1932.

² См. мою работу «Размышления о Дон Кихоте» (1914). Уже в этой книге говорится, что мое «Я» — это не более чем ингредиент радикальной реальности «моей жизни», другим ингредиентом которой являются обстоятельства.

³ Вспомните, что говорили стоики об «образе самого себя».

==459

тех вещей, какими был человек, какие он делал из себя: от палеолитического «дикаря» до юного парижского *сюрреалиста*. Я не считаю, что в любой момент человек мог сделать из себя любую вещь. В каждый момент времени открывающиеся перед ним возможности ограничены; мы еще увидим, какими рамками они ограничены, но если брать вместо одного момента времени все моменты сразу, то не будет видно, какими рамками можно ограничить человеческую пластичность. От палеолитической самки произошли мадам де Помпадур и Луиза Шатобриан; от бразильского аборигена, умеющего считать только до пяти, произошли Ньютон и Анри Пуанкаре. Вспомните, сужая временные рамки, что в 1873 году жил либерал Джон Стюарт Милль, в 1903-м — либеральнейший Герберт Спенсер, а уже в 1921 году властвовали Сталин и Муссолини.

В то же время тело и психика человека, его природа не испытали каких-либо важных изменений, которые можно было бы считать причиной действительно происшедших мутаций. Напротив, свершилось именно «субстанциальное» изменение реальности «человеческой жизни», которое предполагает, что человек перешел от веры в то, что он должен существовать в мире, составленном только из произвольных волеизъявлений, к вере в то, что он должен существовать в мире, где есть «природа», неизменный состав и т. д. Человеческая жизнь поэтому не сущее, которое случайно изменяется; напротив, «субстанция» в этой жизни — как раз изменение, а это означает, что человеческая жизнь не может мыслиться по-элейски, в качестве субстанции. Так как жизнь — совершающаяся «драма»; «персонаж», с которым она происходит, не «вещь», существующая вне и помимо драмы, а функция этой драмы, то это означало бы, что «субстанция» была переменной величиной. Но если бы она изменялась, то это означало бы, что изменение «субстанциально».

Если бы бытие живого всегда было бытием, отличным от самого себя, — говоря школьными терминами, было бы бытием подвижным не только физически, но и метафизически, — то оно должно было бы мыслиться с помощью понятий, аннулирующих его собственную и неизбежную тождественность. Это не так ужасно, как кажется на первый взгляд. Но сейчас я не могу даже затронуть этот вопрос. И только для того, чтобы не оставлять читателя в полном недоумении, я позволю себе напомнить, что мышление обладает гораздо большей способностью избегать самого себя,

[К оглавлению](#)

==460

чем это обычно предполагают. Мышление конститутивно великодушно: оно — величайший альтруист, способный мыслить и противоположное самому себе. Достаточно одного примера: есть понятия, которые называются «окказиональными»; таковы понятия «здесь», «я», «этот» и др. Эти

понятия, или обозначения, обладают формальной тождественностью, которая служит именно для обеспечения конститутивной нетождественности материи, обозначаемой, или мыслимой, с помощью указанных понятий. Все понятия, посредством которых вы хотели бы помыслить подлинную реальность — жизнь, — должны были бы быть в этом смысле «окказиональными». Это и неудивительно, так как жизнь есть чистая случайность. Кардинал Кузанец называл человека «*Deus occasionatus*»*, потому что, по его мнению, человек как свободное существо является творцом, подобно Богу, то есть является сущим, творящим свою собственную сущность. Но — в отличие от Бога — творение человеческое является не абсолютным, а ограниченным, и ограниченным случаем. Поэтому единственное, что я буквально осмеливаюсь утверждать в данном случае, так это то, что человек творит самого себя в силу обстоятельств, которые и являются богом случая.

Любое понятие есть *allgemeine Bedeutung*^{^*} (Гуссерль). Но если в любых других понятиях обобщение состоит в том, что, применяя понятия к одному частному случаю, мы должны всегда мыслить *то же самое*, что и при их применении к другому частному случаю, то в окказиональном понятии обобщение требует никогда не мыслить *то же самое* при применении данного понятия. Наилучшим примером является само понятие «жизнь» в смысле человеческой жизни. Значение этого понятия *как таковое*, конечно, тождественно, но оно обозначает не только нечто частное, но и нечто уникальное. Жизнь — это жизнь каждого из нас.

На этом — по причине недостатка места — я прерву свои рассуждения и не буду рассматривать наиболее очевидные трудности данной проблемы¹.

• Богом, ограниченным обстоятельствами (*лат.*). ** Общее понятие (*нем.*).

¹ Например, когда две жизни, атрибуты которых одинаковы и поэтому неразличимы, не являются одной и той же жизнью. Идея жизни действительно заставляет перевернуть лейбницапский принцип и говорить о «неразличимости тождественностей». Или когда уникальная жизнь явля-

[==461](#)

VIII

Линдор, античный *homme a femmes**, признается: «Вчера я познакомился с Гермиейной, прелестной женщиной. Она была мила и ласкова со мной. Я впустил ей любовь и попытался соответствовать этой любви. Но может ли мое истинное бытие, мое «Я» состоять в том, чтобы «быть возлюбленным Гермиейной»? Как только я представляю в своем воображении с какой-либо определенностью свою любовь к Гермиейне, я тут же энергично отбрасываю такой проект бытия. Почему? Я не нахожу никаких недостатков, которые можно было бы поставить в вину Гермиейне, но... мне пятьдесят лет, а в этом возрасте, даже если тело сохраняет гибкость тридцатилетнего человека, а психика полна прежних сил, я не могу быть возлюбленным Гермиейны. Но почему?

Дело вот в чем! Так как мне много лет, то было время, когда я был возлюбленным Цидализы, и возлюбленным Арсиной, и возлюбленным Гликеи, и я уже знаю, что значит быть возлюбленным, знаю преимущества этого состояния, но знаю и его ограниченность. Словом, я глубоко испытал ту форму жизни, которая называется «любить женщину», и, если честно сказать, мне этого вполне достаточно. Поэтому причина, из-за которой я завтра не стану возлюбленным, состоит именно в том, что я им уже был. Если бы я им не был, если бы я не приобрел основательный опыт любви, то я стал бы возлюбленным Гермियोны».

В этом отрывке указано новое измерение той необыкновенной реальности, каковой является жизнь человека. Перед нами открыты разнообразные возможности бытия, но за нашими плечами лежит то, чем мы были. И то, кем мы были, отрицательно действует на то, чем мы можем стать.

Европеец был «демократом», «либералом», «абсолютистом», «феодалом», но он уже не является ни одним из них. Означает ли это, строго говоря, что он вообще перестал быть каждым из них? Конечно, нет. Европеец продол-

ется одновременно и множественной, так что можно было бы говорить о жизни других людей, и т. д. Все эти трудности порождаются старыми интеллектуалистическими привычками. Самое интересное и плодотворное состоит в том, чтобы спросить себя, каким образом мы «определяем» жизнь через общие черты, говоря, что она во всех своих возможных случаях является этим, и этим, и этим.

• Дамский угодник (*франц.*).

==462

жаст быть всем этим, но уже в «форме бывшего этим». Если бы он не имел за плечами этого опыта и не продолжал бы быть всем этим в своеобразной форме «уже бывшего этим», то, возможно, он попытался бы, теша себя иллюзиями, использовать какое-либо из данных отношений для разрешения сложных проблем современной политической жизни. Но «испытать уже нечто» — это сила, автоматически препятствующая тому, чтобы быть этим.

Если Линдор не влюбляется в Гермियोны и реальность его жизни является поэтому такой, какова она есть, какой она собирается стать, то она обязана этим тому, что на обыденном языке именуется «жизненным опытом». «Жизненный опыт» есть знание того, кем мы были. Это знание сохраняет нам наша память, и мы всегда обнаруживаем его накопленным в нашем «сегодня», в нашей актуальности, или реальности. Но дело в том, что это знание негативно определяет мою жизнь в том, что она имеет от реальности, в ее бытии. Отсюда следует, что жизнь конститутивно является жизненным опытом. И пятьдесят лет означает абсолютную реальность не потому, что тело слабеет или чувства охлаждаются, чего иногда и не происходит, а потому, что человек в этом возрасте накопил больше прошлого, сделал больше всяких вещей и имеет больше опыта. Отсюда следует, что бытие человека необратимо, оно онтологически вынуждено всегда двигаться вперед не потому, что тот момент времени не может вернуться; напротив, время не возвращается именно потому, что человек не может стать тем, кем он был.

Но жизненный опыт состоит не только из опытов, испытанных лично мною, не только из моего собственного прошлого. Он состоит также из прошлого моих предшественников, передаваемого мне обществом, в котором я живу. Общество — это прежде всего свод интеллектуальных, политических, технических, игровых, развлекательных обычаев. А для того, чтобы какая-либо форма жизни — мнение, поведение — превратилась в обычай, в социальную действительность, необходимо, «чтобы прошло время» и вместе с тем чтобы эта форма жизни перестала быть

непосредственной формой личной жизни. Обычай *медлит* со своим развитием. Всякий обычай является древним. Или, что то же самое, общество—это прежде всего прошлое, и в сравнении с человеком оно всегда «запаздывает». Во всем остальном установление нового обычая — нового «общественного мнения» или «коллективного верования»,

==463

новой морали, новой формы правления — определение *того, чем* общество в каждый момент собирается стать, точно так же, как и личная жизнь зависит от того, чем общество было. Испытывающие политический кризис западные общества сталкиваются с тем, что они не могут быть ни просто «либеральными», ни «демократическими», ни «монархическими», ни «феодальными» или «фараоновскими» именно потому, что они уже либо сами были таковыми, либо знают о том, как это происходило в других обществах. В современном «политическом общественном мнении», в этом действующем сегодня обычае, по-прежнему сохраняется значительная часть прошлого, и поэтому оно есть все это в форме уже имевшегося¹.

Пусть читатель просто обратит внимание на то, что произойдет с ним, когда он хочет занять определенную позицию по отношению к важнейшим современным политическим проблемам. Во-первых, у него в уме возникнет определенный образ возможного правления, например авторитаризм, в котором он по праву увидит средство для преодоления некоторых трудностей современной политической ситуации. Но если представленный им образ является первым решением или одним из первых, которые пришли ему в голову, то это отнюдь не случайно. Такое решение столь очевидно для читателя именно потому, что уже находилось в его голове и он не должен был изобретать заново решение. Оно содержалось у него в голове не только как проект, но и как пережитый опыт. Из своего собственного опыта или опираясь на свидетельства других, читатель знает, что существовали абсолютные монархии, цезаризм, единоличные или коллективные диктатуры. Он знает также, что подобные формы авторитаризма хотя и решали кое-какие трудности, но не решали их всех и, конечно, не-

¹ Отважно и рискованно я атаковал с ходу, как это обычно делают американские солдаты, самые отпугивающие темы общей онтологии. Позвольте мне остановиться на этом и сейчас, когда для большей ясности требуется установить различие между «коллективной, или социальной, жизнью» и личной жизнью, решительно отказаться сделать это. Если читатель почувствует интерес к моим идеям по данному вопросу и в целом к развитию остальных идей, он сможет найти их достойное изложение в двух книгах, которые скоро будут опубликованы. В первой, «Человек и люди» (см. с. 475—692 наст. изд.—*Ред.*), я предпринял попытку социологического исследования, не избегающего, как это было до сих пор, подлинно радикальных проблем. Вторая — «О жизненном разуме» — является очерком *prima phitosophia*.

==464

ели с собой новые трудности. Поэтому читатель отбрасывает это решение и мысленно исследует другое, позволяющее избежать неудобств, связанных с авторитаризмом. Но и с новым решением происходит то же самое, и так длится до тех пор, пока не будут исчерпаны все образы правления,

которые очевидны для нас потому, что уже содержатся в голове, потому что они известны, уже были опробованы. Посредством этого интеллектуального обзора всех форм правления читатель приходит к тому, что с полной убежденностью, искренне он может принять лишь... новую форму правления, которая не была бы ни одной из уже испытанных форм. Он сталкивается с необходимостью изобрести новую форму, новое бытие государства, хотя бы оно и было *новым* авторитаризмом или *новым* либерализмом, или поискать в своем окружении кого-то, кто изобрел бы или мог бы его изобрести. Поэтому в нашем политическом бытии, как и в наших современных политических отношениях, вечно живет все известное нам человеческое прошлое. Это прошлое является прошлым не потому, что оно перешло к другим, а потому, что оно образует часть нашего настоящего, того, чем мы являемся в форме уже имевшегося, одним словом, потому, что оно является *нашим* прошлым. Жизнь как реальность является абсолютным присутствием: нельзя сказать, что *имеется* нечто, если оно не есть настоящее, актуальное. Поэтому если *имеется* прошлое, то оно имеется как настоящее и воздействующее на нас сейчас. Действительно, если мы проанализируем то, чем мы сейчас являемся, если рассмотрим на свету суть нашего настоящего, чтобы, подобно химику или физику, разложить его на элементы, то, к своему удивлению, обнаружим, что наша жизнь, которая всегда есть *эта* жизнь, жизнь этого настоящего, или актуального, момента, *состоит* из того, чем мы были индивидуально или коллективно. Если мы говорим о *бытии* в традиционном смысле — как *бытии* таковом, каково оно есть, — устойчивом, статичном, неизменном и данном бытии, — то мы должны были бы сказать: единственное, что человек имеет от бытия, от «природы», — это то, чем он был. Прошлое есть момент тождественности в человеке, то, что объединяет его с вещью, неизбежное и фатальное. Но тем самым если человек не обладает другим элейским бытием, чем то, что было, то это значит, что его подлинное бытие — то, что действительно, а не только то, что «было», — отлично от прошлого, и оно состоит — формально — в том, «чтобы

==465

быть тем, чем оно не было», в некотором незлейском бытии. Так как сам термин «бытие» традиционно обладает непреодолимым статичным значением, от него следует освободиться. Человек не есть, а постепенно «становится» этим или другим. Но понятие «постепенно становится» абсурдно; оно обещает некоторую логику, а оказывается совершенно иррациональным. Это «постепенно становится» и значит «жить», и в этом нет никакого абсурда. Поэтому мы говорим, что человек не *есть*, а *живет*.

С другой стороны, следует разобраться в этом странном способе познания, понимания, каковым является конкретный анализ нашей жизни и — поэтому — жизнь данного мгновения. Что мы делаем для того, чтобы понять отношение Линдора к Гермione или отношение читателя к общественным проблемам; что мы делаем, когда исследуем причину нашего бытия, или — что то же самое — когда отвечаем на вопрос, *почему* мы являемся тем, чем являемся? Что заставило нас понять, *осознать* наше бытие? Простое указание, простой рассказ о том, что *прежде* Линдор был возлюбленным той или другой женщины, что *прежде* человек был христианином, что он был абсолютистом, цезаристом, демократом и т. д. Вообще говоря, в данном случае *разум*, проясняющее рассуждение состоит в повествовании. Существует нарративный разум, противоположный физико-математическому. Так, чтобы понять нечто человеческое, будь то индивидуальное или коллективное, необходимо рассказать* историю. Этот человек, эта нация делает «то-то» и является «такой-то», *потому что* прежде она делала другие вещи и была «такой-то» другими способами. Жизнь становится чуть более прозрачной лишь для *исторического разума*.

Человек пропускает через себя самые разнообразные формы бытия. К разочарованию интеллектуалистов, *бытие* для человека — это исключительно то, что *преходит* и *происходит с ним*: он «пропускает через себя» бытие стоика, христианина, рационалиста, виталиста. Он пропускает через себя бытие палеолитической самки и маркизы де Помпадур, Чингисхана и Стефана Георге, Перикла и Чарли Чаплина. Ни одна из этих форм не предписана человеку, он проникается ими, пере-живает их, подобно тому как Зенонова стрела, несмотря на Зенона, летит, находясь в покое.

Человек изобретает жизненную программу, такую, что-

==466

бы статичный образ бытия удовлетворительно отвечал трудностям, поставленным обстоятельствами. Он испытывает эту форму жизни, пытается воплотить тот воображаемый персонаж, каким он решил быть. Человек приступает к этому испытанию с иллюзиями и проходит его до конца. Это означает, что человек начинает глубоко *верить*, будто выбранный им «персонаж» и есть его истинное бытие. Но как только человек проверяет его, сразу же проявляются недостатки, границы его жизненной программы. Она не решает всех проблем, зато порождает новые. Выбранный образ жизни являет вам вначале свой светлый лик, отсюда иллюзия, энтузиазм, наслаждение от обещанного. Вскоре, однако, обнаруживается ограниченность этого образа жизни, она поворачивается к вам спиной. И тогда человек придумывает другую жизненную программу. Но вторая программа обретает другие формы, и не только в силу обстоятельств, но также под влиянием первой программы. Кажется, будто новый проект избежит огрехов старого: стало быть, в нем продолжает действовать первый проект, который сохраняется для того, чтобы человек избегал его; к тому же человек непреклонно следует желанию быть не тем, кем он был. За вторым проектом бытия, за вторым опытом следует третий, устанавливаемый под влиянием первого и второго, и т. д. Человек «постепенно становится» (*va siendo*) и «убывает» (*des-siendo*) живя (*viviendo*). Он аккумулирует в себе бытие — прошлое, он *se va hacienda* — делает себя бытием в диалектическом ряду своих опытов. Такова диалектика не логического, а именно исторического разума, *Realdialektik*, о которой мечтал — на полях своих рукописей — Дильтей, человек, которому мы в наибольшей степени обязаны идеей жизни, самый знаменитый, на мой взгляд, мыслитель второй половины XIX века.

Что же это за диалектика, не допускающая *легкомысленных прорицаний* логической диалектики? Как раз это и надлежит исследовать, основываясь на фактах. Нужно выяснить, какова диалектическая последовательность, каковы ее ступени и какова их связь. Это исследование я назвал бы Историей, если бы История взялась за такого рода исследование, то есть превратилась бы в исторический разум ¹.

¹ Поэтому исторический разум, подобно физическому, есть разум *a Posteriori*.

Подлинное «бытие» человека, взятое во всей протяженности его прошлого, еще ожидает своего исследования. Человек есть то, что с ним произошло, то, что он сделал. С ним могло бы произойти нечто другое — он мог бы сделать другие вещи, — но здесь есть то, что с ним произошло в действительности и составило неуклонную линию опытов, которые все находятся при нем, за спиной, как имущество бродяги. Этот странник бытия, вечный эмигрант и есть человек. Поэтому нет смысла устанавливать пределы тому, каким человек способен быть. В принципиальной безграничности возможностей, *присущей тому, кто не имеет природы*, есть только одна устойчивая, заданная и установленная линия, на которую можно ориентироваться, есть только один предел — прошлое. Уже пережитые жизненные опыты сужают будущее человека. Даже не зная, кем мы собираемся быть, мы знаем, кем мы быть не собираемся. Мы живем с оглядкой на прошлое.

Итак, человек *обладает не природой, а... историей*. Или — другими ' словами — чем природа является для вещей, тем история — как *res gestae** — является для человека. Мы вновь имеем здесь возможность применить теологические понятия к человеческой реальности. «*Deus cui hoc est natura quod fecerit...*»**,—говорил Блаженный Августин¹. Но и человек не обладает никакой другой «природой», кроме той, которую он сам создал.

Крайне комично, что историцизм осуждают за то, что он порождает в нас или способствует нашему осознанию того, что человеческое во всех его проявлениях непостоянно, что в нем' нет ничего устойчивого. Как будто устойчивое бытие, например бытие камня, было бы предпочтительнее изменчивого бытия! «Субстанциальное» изменение является условием того, чтобы сущее могло прогрессировать как таковое, чтобы его бытие состояло в прогрессе. Итак, о человеке необходимо сказать не только то, что его бытие изменчиво, но что оно еще и наращивается и в этом смысле прогрессирует. Ошибка старого прогрессизма состояла в том, что он *a priori* утверждал, что бытие человека прогрессирует к лучшему. Сказать об этом мог бы *a posteriori* только конкретный исторический разум. Это и

Сочинение (лат.). ** «Все, что произведено природой, есть Бог» (лат.).

¹*De Genesi ad litteram*, VI, 13, 24; *Patrologia latina*, t. 24. — Комментарии Августина на Книгу Бытия.

есть то великое исследование, которого мы ждем от исторического разума. Ибо мы ждем от него прояснения человеческой реальности, — прояснения того, что есть добро, что есть зло, что означает худшее и что означает лучшее. Ну, а просто прогрессивный характер нашей жизни действительно есть вещь, которую следует утверждать *a priori*, с полной очевидностью и уверенностью, несравнимой с уверенностью предположения о непрогрессивности природы, то есть «неизменности ее законов»¹. То же самое знание, которые открывает нам изменчивость человека, раскрывает нам и его прогрессирующую сущность. Современный европеец не только отличается от того европейца, каким он был пятьдесят лет назад, но его современное бытие включает в себя это полувековое бытие. Современный европеец чувствует, что лишен живой веры

в науку, именно потому, что в течение пятидесяти лет глубоко верил в нее. Эту действенную на протяжении полувека веру можно определить с достаточной строгостью, и тогда станет ясно, что она могла быть такой, потому что та же самая вера в науку имела другой вид еще раньше, если нисходить от 1800-х годов к 1700-м, когда вера в разум конституировалась как «коллективная вера», как «социальная действительность». (До этого времени вера в разум являлась индивидуальной верой или верой небольших отдельных групп, поглощенных обществами, в которых вера в Бога, в большей или меньшей степени по инерции, сохраняла силу.) Вся предыдущая жизнь обнаруживает себя, более того, входит в наш современный кризис, в наше сомнение в разуме. Следовательно, мы являемся всеми этими видами веры в разум и — кроме того — сомнением, порожденным этой верой. Мы иные, чем человек 1700 года, и мы выше его.

Поэтому не стоит проливать столько слез над изменчивостью всего человеческого. Именно в этой изменчивости наша онтологическая привилегия. Прогрессирует лишь тот, кто не привязан к тому, чем он был вчера, навсегда запечатлевшемуся в бытии, которое уже есть, — лишь тот, кто способен перейти от этого бытия к другому. Но для прогресса недостаточно одного лишь умения освободиться от того, чем человек уже является, с тем, чтобы принять новую форму, подобно змее, сбросить кожу. Прогресс требу-

¹ Я отсылаю здесь читателя к последним словам заключительного абзаца предыдущей главы.

469

ет, чтобы новая форма превосходила предыдущую, и в этих целях он сохраняет и использует старую форму; он требует, чтобы новая форма основывалась на предыдущей, но превышала ее, подобно тому как высокая температура подсаживает с более низкой. Прогрессировать — значит аккумулировать бытие, накапливать реальность. Но если такое приращение бытия относить только к индивиду, то оно получило бы натуралистическую интерпретацию: как простое развитие или *enodatio* — выявление некоторого начального состояния. Хотя это и недоказуемо, как недоказуем внешне правдоподобный эволюционистский тезис, следует сказать, что сегодняшний тигр ни больше и ни меньше тигр, чем тигр, живший тысячу лет назад: быть тигром — быть тигром заново, он всегда есть первый тигр. Но человеческий индивид не обновляет человечества. Он, конечно, обнаруживает в своем окружении других людей и порождаемое ими общество. Поэтому начинающая развиваться в индивиде человечность исходит от другой, уже развившейся и пришедшей к своей кульминации человечности. Одним словом, индивид в своей человечности аккумулирует уже установленный способ быть человеком, он должен не изобретать этот способ, а просто располагать им, исходить из него в своем индивидуальном развитии. Для него бытие начинается не с нуля (как для тигра, который каждый раз должен начинать свою жизнь заново), а с некоторого позитивного баланса, к которому он добавляет свое собственное бытие. Формально человек не первый человек и не вечный Адам, а второй человек, третий и т. д.

Непостоянный характер является достоинством человека и онтологической благодатью. Он должен помнить слова Галилея: «*I detrattori délia corruptibilita meriterebber d'esser canglati in statue*»*.

Пусть читатель попробует поразмыслить — рассмотреть свою жизнь на свету, как он рассматривает в стакане воду, чтобы увидеть инфузорий. Спрашивая себя, почему его жизнь идет именно таким образом, а не другим, он обнаружит, что немало вещей в ней — дело непостижимого случая. Главные же линии покажутся человеку полностью постижимыми, когда он увидит, что он таков, каким является, потому что в конечном счете таково общество, в ко

«Продажные клеветники заслуживают памятника» (*итал.*).

[К оглавлению](#)

[==470](#)

тором он живет, таков «коллективный человек». И в свою очередь образ этого общества будет прояснен, когда человек откроет внутри себя то, чем это общество было раньше, во что оно верило, что чувствовало, предпочитало и т. д. То есть когда он увидит свое собственное и непосредственное, действующее и живое «сегодня» в свете всего человеческого «вчера». Ибо невозможно прояснить «вчера» без «позавчера» и т. д. История — это система, система человеческих опытов, образующих уникальную и непреклонную цепь. Поэтому ничто настоящему не ясно в истории, пока вся она не ясна. Невозможно правильно понять, кем является этот человек, европейский «рационалист», если вы не знаете хорошо, кем был христианин, и нельзя понять, что значит быть христианином, без понимания того, что значит быть стоиком, и т. д. Этот систематизм *rerum gesiarum** вновь начинает действовать и обретать силу в Истории как *cognitio rerum. gestarum***. Чтобы быть определенным, должно быть установлено значение любого исторического термина,—установлено в функции от всей Истории, подобно тому как в «Логике» Гегеля каждое понятие имеет значение только в силу того свободного места, которое ему оставляют другие понятия¹.

Исторических сочинений (*лат.*).

* Познание исторических сочинений (*лат.*).

¹ Простой пример пояснит то, что я хочу сказать этим поверхностным обзором. В отличной книге Поля Азара, опубликованной несколько месяцев назад, «Кризис европейского сознания: 1680—1715», третья глава начинается так: «Казалось, Европа познана до конца. Каждый из ее народов обладал столь хорошо известными и ярко выраженными чертами, что достаточно было лишь упоминания имени одного из них, чтобы возникла целая серия характеризующих его определений, как, например, говорят, что „снег белый“, а „солнце палящее"».

Это означает, что до 1700 года одним из наиболее активных ингредиентов жизни западноевропейского человека было убеждение, что европейские народы должны познавать друг друга. Признаем все факты, на которые указывает автор; приведенное суждение есть лишь их общее выражение. Но истинно ли оно? Потому что, строго говоря, то же самое утверждение могло бы иметь смысл и для современной европейской жизни. Конечно, взаимное познание друг друга, в необходимость которого верят европейские народы, весьма отличается от того, которое было два века назад; кто же сомневается в этом? И оно отлично не столько и не главным образом по своему содержанию, сколько по его безопасности, полноте, обыденности и общему смыслу. Но это означает, что, как действующий в нашей жизни элемент и тем самым как ее реальность, оно весьма отличается от той реальности, каково познание друг друга было два века назад. Его

термины имеют смысл для нашего времени, но бессмысленны для 1700 года. А если они имеют смысл для того и для другого времени, то

==471

История — систематическая наука о радикальной реальности, каковой предстает моя жизнь. Поэтому она является наукой о самом актуальном, действительном и подлинном «настоящем». Если бы она не была наукой о настоящем, то где бы мы искали то прошлое, которое обычно предписывается ей как ее предмет? Противоположное, привычное нам утверждение равносильно тому, чтобы сделать из прошлого абстрактную и нереальную вещь, оставшуюся неподвижной там, в своем времени; но ведь прошлое — это живая и действенная сила, поддерживающая наше «сегодня». Нет *actio in distans**. Прошлое находится не где-то там, в своем времени, а здесь, во мне. Прошлое — это я, это моя жизнь.

IX

Человек нуждается в новом откровении. Откровение является человеку всякий раз, когда он ощущает свою связь с отличной от него реальностью. Неважно, какова эта реальность, лишь бы она казалась нам абсолютной реаль-

они точно так же будут иметь смысл и для 1500 года, потому что бесспорно, что в то время европейские нации также желали познать друг друга. Итак, в той мере, в какой понятие имеет смысл для различных времен, оно абстрактно. Но Азар стремится познать нечто весьма конкретное, то, что ускользает из сетей абстрактного рассуждения. Если бы при размышлении принималась во внимание реальность 1500 года и, скажем, реальность 1900 года, то для нас, очевидно, прояснилось бы как нельзя более то, что действительно происходило в 1700 году. В Историю вторгаются — и должны будут еще больше вторгаться, когда окончательно сформируется исторический разум, — абстрактные понятия, имеющие смысл для целых эпох и даже для всего человеческого прошлого. Но речь идет о понятиях, объект которых является одновременно абстрактным моментом реальности и той же степени абстрактности, что и сами понятия. Ясно, что в той же мере, в какой эти понятия являются абстрактными, они формальны и сами по себе не выражают никакой реальности, но требуют дальнейшей конкретизации. Поэтому когда мы говорим, что данные понятия имеют смысл для различных времен, то это означает, что они обладают этим смыслом, подобно формам, которые нужно наполнить, что они имеют инструментальный смысл, но не описывают «исторические силы», — ситуация, некоторым образом подобная той, что происходит с геометрическими понятиями, которые значимы для физических феноменов, но не объясняют их, потому что не представляют собой сил.

Необходимость мыслить в Истории систематически обязывает ко многому; прежде всего — это необходимость значительно расширить число понятий и терминов. Натуралисты не смогут усмотреть в этом недостаток, если вспомнят, что в их распоряжении сегодня миллионы различных понятий и терминов для описания видов растительного и животного мира.

Воздействия на расстоянии (*лат.*).

==472

ностью, а не просто идеей, предположением или продуктом воображения.

В свое время и физический разум был откровением. Астрономия до Кеплера и Галилея оставалась просто игрой идей, и, когда *верили* в одну из различных используемых систем либо в ту или иную их модификацию, это всегда было псевдоверование. В ту или иную теорию верили просто как в теорию. Содержанием ее была не реальность, а только *видимость*. Наше согласие с некоторым рассуждением или комбинацией идей не простирается дальше видимости. Вызванное идеями как таковыми, согласие на них и завершается. Люди просто верят, что *внутри игры и круга идей* эти идеи самые точные, тонкие, адекватно сформированные; но не потому безотчетно возникает впечатление, что в них сама реальность, а потому, что эти идеи являются уже не «идеями», а раскрытыми порами, через которые в нас проникает нечто сверхментальное, трансцендентное, то, что устрашающе и таинственно бьется в нас.

Идеи играют, таким образом, две весьма различные роли в жизни человека. Иногда это *просто идеи*. Человек при этом отдает себе отчет, что, несмотря на тонкость, точность и логическую стройность своих мыслей, они не более чем его изобретения, а в конечном итоге — внутрочеловеческая и субъективная, нетрансцендентная игра. В таком случае идея выступает как нечто противоположное откровению — как изобретение. Но иногда идея как идея исчезает и превращается исключительно в способ «высокого присутствия», избираемый некоторой абсолютной реальностью. Тогда идея не кажется нам ни идеей, ни нашей идеей. Трансцендентное открывает нам самое себя, завоевывает и наполняет нас — это и есть откровение¹.

Уже более века мы используем слово «разум», придавая ему с каждым днем все более деградирующий смысл; дело дошло до того, что это слово стало обозначать простую игру идей. Поэтому и появляется вера как нечто противоположное разуму. Мы забываем, что в час своего рождения в Греции и последующего возрождения в XVI веке разум был не игрой идей, а радикальным и прочным. убеждением в том, что в астрономических рассуждениях безошибочно проступает абсолютный порядок космоса, что

¹ См. мою работу «Идеи и верования» (она включена в наст. изд., с. 404—436. — *Ред.*)

посредством физического разума космическая природа открывает человеку свой замечательный трансцендентный секрет. Разум поэтому был верой. Поэтому, и только поэтому, — а не вследствие обладания другими атрибутами или своеобразной благодатью — он мог бороться с действенной тогда религиозной верой. Опять-таки в то время не было известно, что религиозная вера — это также разум, потому что господствовала случайная и узкая идея о разуме. Разум рассматривался как то, что производилось в лабораториях, или в качестве кабалистических занятий математиков. Эта претензия, рассмотренная с точки зрения сегодняшнего дня, выглядит достаточно смешно, выступая одной из многообразных форм интеллектуального провинциализма. Истина же состоит в том, что религиозная вера — при всей ее специфичности — поддерживается понятийной конструкцией, каковой может быть дидактика или физика. В высшей степени удивительно, что до сих пор христианство не рассмотрено как простая система идей наподобие платонизма, кантианства или позитивизма. Если бы такая система существовала — а

это достаточно легко сделать, — то она обнаружила бы свое явное родство с остальными теориями; и религия не казалась бы столь уж отличной от идеологии.

Все определения разума, заставляющие видеть сущность разума в своеобразных способах действия интеллекта, помимо своей узости, «выхолащивают» разум, лишают его важнейшего измерения. Для меня разумом в истинном и строгом смысле этого слова является любое интеллектуальное действие, позволяющее прикоснуться к реальности, сталкивающее нас с трансцендентным. Все остальное лишь интеллект, простая, не имеющая последствий, непринужденная игра, которая сначала развлекает человека, затем развращает его и, наконец, разочаровывает, в том числе и в самом себе¹.

¹ Не забывайте, что для Декарта истина — это та специфическая черта мышления, благодаря которой оно выходит за свои пределы и открывает бытие, заставляет контактировать с тем, чем оно не является. Критерий, позволяющий нам отличать, когда мышление действительно трансцендирует, имманентен самому мышлению, так что у нас нет иного способа выхода к бытию. Но не смешивайте имманентность критерия с имманентностью «истины»; истина не имманентна. Она есть сама трансценденция. «La vérité était une même chose avec l'être...» — «Истина — не что иное, как бытие».

Современный идеализм — это субъективизм; он считает, что нет ре

[==474](#)

Поэтому в современной ситуации человечеству следовало бы рассматривать так называемых интеллектуалов как архаичный вид, как достояние прошлого и ориентироваться вновь на людей разума, откровения.

Человек нуждается в новом откровении, он теряется в своем своевольном, беспредельном, кабалистическом, внутреннем мире, он не может обуздать его в столкновении с тем, что ощущается им как подлинная и неизбежная реальность, как единственный его настоящий учитель и руко-

альности, трансцендентной мышлению; единственной реальностью, или бытием, является само мышление. «Быть вещью» означает мыслить ее как таковую, и поэтому бытие имманентно мышлению, оно есть мышление.

Это действительно лишает понятие реальности ее первоначального, исконного, и истинного смысла как трансценденции. Любая реальность есть всего лишь мыслимая реальность, и ничего более. И напротив, всему мыслимому придается смысл реальности, бытия, — смысл, которым оно прежде не обладало. Раньше, когда замечали, что «нечто» является только мышлением, со всей определенностью говорили, что это «нечто» не обладает никакой реальностью: это *eus rafionis* (мыслимое сущее), псевдосущее.

Так, современный математик считает истинной теорему, когда верит в возможность продемонстрировать, что составляющие ее идеи только в качестве таковых соответствуют некоторым условиям. Он рассматривает математику как эффективное знание, даже если она не имеет никакого смысла, и ему неинтересно, значима ли она во внеидеальной реальности. Он понимает под истиной мысль, соотносящуюся с воображаемым и внутриреальным бытием.

Греки, средневековые мыслители и Декарт называли бы такую математику поэзией, так как поэзия занимается воображаемыми сущностями. Они бы не называли ее «познанием».

Забывая об этом, Декарта в начале нашего века интерпретировали как идеалиста. Декарт действительно подготовил идеализм, но сам он еще не идеалист. Основанием для такой ошибочной интерпретации послужило то, что, не будучи идеалистом, Декарт не предостерегся от идеализма, а тем самым и от этой неверной интерпретации.

Поэтому я отмечаю, что всякий раз, как Декарт говорит об «истине» и «познании», он понимает мышление как мышление, способное выходить за свои собственные пределы, то есть как мышление, которое выводит нас за свои пределы в реальность, далеко отстоящую от него самого. Под математикой и логикой он понимает науку о реальностях, а не о *potentia*

rationis (возможном сущем.).

Поэтому для Декарта недостаточно в отличие от Лейбница, уже наполовину погрузившегося в идеализм, исходить из формальной реальности, то есть из идей как таковых; ему необходима именно первая истина, в которой формальная истина, или истина идей, была бы одновременно реальной истиной, или истиной, значимой и для вещей; одним словом, истиной, которая гарантировала бы трансцендентность мышления.

Крайним картезианцем выступил Борда-Демулен, заявивший, что божественная свобода, создавая истины и располагая их в нашем духе, придает знанию характер откровения. См.: Hamelin. Le système de Descartes, p. 233.

==475

водитель. Без ее неуклонного и высокого присутствия нет в действительности ни культуры, ни государства, ни тем более — и это самое ужасное — реальности его собственной, личной жизни. Когда человек остается один или же считает, что остается один, без отличающейся от его идей и ограничивающей его реальности, ему предстает воображаемая, цветистая, фантазмагорическая сущность. Только под устрашающим воздействием какой-либо трансценденции личность становится содержательной и основательной, и мы начинаем отличать самих себя от того, что мы просто о себе вообразили.

Итак, физический разум в процессе его собственной эволюции, изменений и случайностей признал себя чистым интеллектом, пусть даже наивысшей его формой. Сегодня мы видим, что физика всего лишь умственная комбинация. Сами физики открыли чисто «символический», то есть непринужденный, имманентный, *сугубо человеческий*, характер своего знания. В естественных науках могли бы иметь место и другие рассуждения; теорию Эйнштейна может сменить другая физическая теория, теорию квантов — другие теории, идею электронной структуры материи — другие идеи. Никто не ожидает, что прогресс этих идей когда-нибудь приведет к выходу за пределы символического горизонта. Физика не соединяет нас с

трансценденцией. Так называемая природа, во всяком случае, то, что под этим названием исследует физик, оказывается его собственным изобретением, которое он помещает между собой и. подлинной реальностью. Соответственно, физический мир предстает перед нами не как реальность, а как большая машина, управляемая и используемая человеком. То, что сегодня осталось в физике от веры, сводится к вере в ее полезность. То, что ее характеризует как реальность, а не как чистую идею, — это полезность¹. Именно поэтому и был преодолен страх человека перед физикой, но вместе со страхом пропало уважение, а с уважением исчез энтузиазм.

Однако откуда к нам может прийти это новое откровение, в котором нуждается человек?

Любое разочарование, лишив человека живой веры в

¹ То, чем сегодня, является физика для человека, подобно тому, чем была для древних *adivhiatio artificiosa* (искусство гадания), о которой говорит Посидоний (согласно Цицерону, в первой книге «*De Divinatione*»), И в этом уподоблении нет ничего экстравагантного.

==476

некоторую реальность, обнажает реальность того, что у него остается, на что он прежде не обращал внимания. Так, потеря веры в Бога оставляет человеку его природу, то, чем он обладает. Интеллект—часть природы, и человек, вынужденный на него опираться, начинает верить в физикоматематический разум. Сейчас, когда вера в этот разум потеряла силу, человек вынужден опереться на единственное, что ему остается,—на свою не-воображаемую жизнь.

Именно поэтому в наши дни человеку начинает раскрываться великая реальность жизни, для которой интеллект не более чем простая функция; следовательно, жизнь обладает значительно более радикальным характером, чем все миры, сконструированные интеллектом. Таким образом, мы оказываемся в положении, которое можно было бы обозначить как «картезианство жизни», а не «картезианство мысли».

Человек спрашивает себя, чем является эта единственная вещь, которая ему остается,—его жизнь, его не-воображаемая жизнь? Как случилось, что она стала именно такой, а не другой? Ответом может быть раскрытие направления развития человеческой жизни, диалектического ряда опытов человека. Эта жизнь, повторяю, могла быть другой, но она стала именно той, какой стала. И ее необходимо понять, потому что она есть... *сама* трансцендентная реальность. Человек, отчужденный от самого себя, встречается с самим собой как с реальностью, историей. И впервые он вынужден заниматься своим прошлым не из любопытства, не для того, чтобы найти нормативные примеры, но *потому, что у него нет* ничего другого, никакой другой вещи. Вещи принимаются всерьез только тогда, когда в них действительно нуждаются. Поэтому настало время, пробил час утверждения истории как исторического разума.

До сих пор историю противопоставляли разуму. В Греции термины «разум» и «история» противопоставлялись друг другу. И до сих пор едва ли кто-нибудь всерьез занимался поиском в истории ее рациональной субстанции. Наиболее сильным было желание реализовать в ней чуждый ей разум, например, у Гегеля, который привил истории формализм своей логики, или у Бокля с его физиологическим и

физическим разумом.

Моя цель в данном случае совершенно иная. Речь идет о нахождении в самой истории ее оригинального, самобытного разума. Поэтому нужно строго уяснить значение

==477

выражения «исторический разум». Оно означает не внеисторический разум, который обнаруживает себя в Истории, а буквально *то, что произошло с человеком, составляя субстантивный разум*, выявление трансцендентной всем теориям человека реальности, того, что есть сам человек, стоящий за всеми своими теориями.

До сих пор то, что считалось разумом, не было историческим, а то, что считалось историческим, не было разумным.

Исторический разум есть *ratio, logos*, строгое понятие. Думаю, что в этом не может быть ни малейшего сомнения. Когда я противопоставляю его физико-математическому разуму, то речь не идет об уступках иррационализму. Напротив, исторический разум еще более рационален, строг, точен, чем физический разум. Физика отказывается понимать то, о чем она сама говорит. Более того, на этом аскетическом отречении она основывает свой формальный метод и тем самым придает термину «понимание» парадоксальный смысл, против которого протестовал уже Сократ, когда в «Федоне» говорил о своем интеллектуальном образовании, а вслед за Сократом протестовали все философы вплоть до конца XVII века, времени, когда утверждается рационализм эмпирического толка. Мы понимаем под физикой анализ, который осуществляется посредством редукции сложных фактов к перечню наиболее простых фактов. Но эти элементарные и базовые факты физики неинтеллигибельны. Столкновение тел абсолютно непрозрачно для интеллекта. И это неизбежно, потому что является фактом. Исторический разум, напротив, не принимает ничего в качестве чистого факта, но испытывает любой факт в *fieri**, от которого он произошел, рассматривает, как он становится фактом. Исторический разум не рассчитывает прояснить феномен человека, сводя его к перечню инстинктов и «способностей», которые в действительности, подобно притяжению и отталкиванию, были бы лишь грубыми фактами, но показывает, что человек делает с этими инстинктами и способностями, и даже объясняет нам, как постепенно стали этими «фактами» инстинкты и способности, которые, конечно же, являются всего лишь идеями — интерпретациями, — изобретенными человеком в конкретной ситуации его жизни.

Процессе, действии (*лаги*).

==478

В 1884 году Огюст Конт писал: «...Теперь можно утверждать что учение, которое удовлетворительно объяснит прошлое, неизбежно завоюет благодаря одному этому доказательству главенствующие позиции в организации будущего».

[00.htm - glava48](#)

Человек и люди

[00.htm - glava49](#)

I. Самоуглубление и самоотчуждение

Поговорим о следующем. Повсюду и все толкуют о праве, законах, государстве, о нации и межнациональных отношениях, об общественном мнении, гражданской власти, о хорошей и плохой политике, о пацифизме, милитаризме, родине, человечестве, о социальной справедливости, о коллективизме и капитализме, о социализме, либерализме, об авторитарности, индивиде и коллективе и т. д. и т. п. Но дело не ограничивается разговорами: и в газетах, и в кругу друзей, в кафе и в барах люди не просто беседуют, а горячо спорят, вступая друг с другом в острейший конфликт, отстаивая реальности, стоящие за словами. Подобные сражения порой убывают гибельными: идет истребление сотен, тысяч, миллионов. Наивно думать, что сказанное относится к какому-то одному народу. Прежде всего потому, что чудовищные события не ограничиваются отдельными регионами. Нет и нет — эти процессы универсальны. И нарастают они столь стремительно, что в скором времени лишь весьма незначительному числу стран Старого и Нового Света удастся избежать их пагубного влияния. Конечно, где-то схватка будет более, а где-то — менее ожесточенной. И вполне вероятно, отыщется народ, у которого хватит гениального хладнокровия свести к минимуму возможный ущерб. А так как последний полностью исключить трудно, то потребуются немало усилий для его смягчения, начиная от героических порывов духа и кончая элементар-

Ortega y Gasset José. El hombre y la gente. Revista de Occidente. Madrid, 1957.

[К оглавлению](#)

ными предосторожностями. Одна из таких необходимых предосторожностей (если мы все-таки желаем безболезненно пережить тяжелые времена) состоит в том, чтобы как можно больше людей осознали, насколько идеи (используем здесь это слово), составляющие предмет столь ожесточенных дебатов, сумбурны и невразумительны.

Итак, упомянутые вопросы обсуждаются долго и нудно, но какой-либо ясности в них так и нет, без чего вся подобная болтовня лишь вредит истинному пониманию. Известно: любое высказывание чревато последствиями, а поскольку на вышеупомянутые темы было сказано предостаточно (ибо люди давно уже ни о чем другом не только не говорят, но и не позволяют никому говорить), последствия оказались весьма серьезными.

Одно из бедствий нашего времени — чудовищное несоответствие между той огромной ролью, которую играют ныне данные вопросы, и путаницей, неразберихой, которая царит в людских головах.

Все названные идеи (то есть понятия закона, права, государства, международных отношений, коллективности, власти, свободы, справедливости и т. д.) всегда подразумевают — хотя и не выражая этого непосредственно — идею общественного и общества. Если последняя неясна, любые слова пусты. Что ж, так или иначе мы в глубине души ощущаем свою полную неспособность сказать что-либо вразумительное по этому поводу. К сожалению, невежество здесь свойственно не только простым людям. В такой же ситуации находятся и ученые. Поэтому если кому-то придет в голову расширить свои социологические знания, трудно будет найти сколько-нибудь серьезную статью или книгу.

Никогда не забуду изумления и стыда, испытанных много лет тому назад, когда, осознав свое невежество и надеясь все-таки докопаться до сути, я обратился к книгам по социологии. Разочарование было поистине безграничным: во всех трудах по социологии мне так и не удалось найти ни одного вразумительного слова о том, что же такое общество и общественное. Их авторы нимало не позаботились дать читателям ясные представления; больше того, они, по-видимому, вообще не задавались целью разобраться в простейших социологических понятиях. Сочинители же трудов, чьи названия обещали глубокую разработку проблем, как нарочно, тщательно ее избегали. Словно ступая по горящим углям, они легко прошли по поверхности

==481

16 1151

важнейших явлений, и (за редким исключением, к примеру, Дюркгейм) — с завидной решительностью тут же взялись судить и рядить о самых серьезных, глубоких проблемах человеческого сосуществования.

Разумеется, я не могу сейчас доказать правоту моих слов: решение подобной задачи отняло бы львиную долю нашего и без того скудного времени. Приведу лишь некоторые данные, говорящие, как мне кажется, сами за себя.

Огюст Конт, закладывая краеугольные камни социологической теории, посвятил этой теме свыше пяти тысяч страниц убористого текста, среди которых не наберется и на одну страницу непосредственных рассуждений о том, что же такое *общество*.

Далее, «Основные начала социологии» Спенсера, опубликованные между 1876 и 1896 годами (сочинение, где эта наука, или псевдонаука, празднует свою первую победу), насчитывают порядка 2500 страниц. Среди них, однако, не найдется и полсотни строк, где автор наконец удосуживается проанализировать загадочную природу общественных явлений, тогда как это — его главная задача.

Наконец, пару лет назад вышла книга Бергсона (во всех других отношениях — замечательная) «Два источника морали и религии». За столь обтекаемым заглавием, которое само по себе весьма живописно, стоит трактат по социологии объемом в 350 страниц. К сожалению, и здесь та же картина: автор нигде не обмолвился хотя бы единым словом о том, что же представляют собой те самые общества, о которых он рассуждает. Из книги мы выбираемся (увы, это так), словно из

глухой чащи, — облепленные муравьями и пчелами. Дело в том, что, желая раскрыть сложнейший феномен человеческого общежития, Бергсон отсылает нас то к муравейнику, то к улью, а то — вообще к псевдосоциальным объединениям животных. Понятно: обо всем этом известно еще меньше, чем о подлинно человеческой общественной жизни.

Конечно, в этих трудах, как, впрочем, и в некоторых других, бесспорно содержатся кое-какие, а иногда — гениальные — догадки о природе социального. Но поскольку ясности нет даже в элементарном, все подобные озарения просто-напросто пропадают впустую. Чтобы воспользоваться достигнутым, так или иначе придется взять на себя труд, не выполненный авторами, то есть попытаться про-

==482

никнуть в суть самых элементарных явлений. Другими словами, нам самим предстоит самоотверженно исследовать подлинную природу общественного. Ведь наши предшественники, словно гениальные слепцы, только нащупывали искомые реальности, я бы сказал, случайно натыкались на них. Воочию их увидеть и — тем более — прояснить им так и не удалось. Чтение имеющихся в нашем распоряжении трудов напоминает диалог между слепым и хромым. Слепой спрашивает у хромого: «Ну, как вам ходится по белу свету?», а хромым отвечает: «Как видите».

Если так обстоят дела у корифеев социологии, не мудрено, что большинство обычных людей поднимает такой шум по этому поводу. Не представляя себе конкретно, что мы хотим сказать, мы почему-то всегда предпочитаем высказаться, причем как можно громче, порой срываясь на крик. А это — увертюра к агрессии, убийству, кровопролитию. Как говорил Леонардо: «*Dove si grida non e vera sciéza*» («Там, где кричат, — не жди понимания»).

Ущербность современной социологии, которая забила людям головы сумбурными идеями, превратилась в сущую напасть нашего времени. Ничего не поделаешь: если социологическая наука не отвечает высоте времени, то и время, слабо держась на вечно зыбкой высоте, падает все ниже и ниже.

Давайте же не теряя времени приступим к самостоятельному выяснению того, что такое общество и общественное. Ведь большинство знает об этом мало или вообще ничего. Да и я, пожалуй, не могу составить здесь исключения. Почему бы не объединить наши незнания, учредив акционерное общество с солидным капиталом невежества, и не заняться предпринимательством? И пусть нам будет глубоко чужд сухой педантизм, и пусть нами движет одно живое стремление к истине, правит бескрайняя интеллектуальная радость. К глубокому сожалению, эти качества уже почти исчезли в Европе. Быть может, наперекор всему нам все же удастся увидеть воочию искомые нами реальности.

Итак, в очередной раз отправимся на поиски ясных идей, иными словами, истин.

В нашу эпоху — я имею в виду канун этой грозной войны, которая начинается с какой-то удивительной неохотой, — найдется очень мало народов, наслаждающихся спокойствием горизонта — единственно необходимым условием, которое позволяет сделать правильный выбор, сосредото-

==483

точиться, поразмыслить. Почти весь мир — в отчуждении и тревоге. А в таком состоянии нами утрачивается главное качество — способность думать, погружаться в себя. Человеку как воздух необходимо достигать согласия с самим собой, понимать, во что по-настоящему веришь, что любишь, а что ненавидишь. Самоотчуждение заволакивает взор густой пеленой, ослепляет, заставляя действовать механически — с исступлением истого лунатика.

Тот факт, что способность размышлять — главная черта человека, — лучше всего, как ни странно, понимаешь... в зоопарке, перед клеткой человекообразных обезьян, наших злосчастных предков. Пернатые и моллюски являют собой формы жизни, слишком далекие от человека. Сравнивая себя с ними, неизбежно наталкиваешься на чрезмерные, сугубо абстрактные отличия. А человекообразная обезьяна так похожа на нас, что как бы сама подталкивает к сравнениям, заставляет искать все более конкретные и содержательные дифференциальные признаки.

Долго и внимательно наблюдая за поведением антропоидов в клетке, непременно обнаруживаешь одну решающую черту, которая молниеносно высвечивает всю суть дела. А суть в том, что эти дьявольские создания постоянно начеку, в тревоге: они неустанно смотрят, слушают, принимают, короче, ловят все сигналы, поступающие из внешнего мира. Их внимание поглощено окружением; они охвачены вечным страхом, что их настигнет опасность, на которую непременно придется ответить: либо бегством, либо укусом, словом, мгновенным выстрелом мышечного рефлекса. Звери действительно живут в постоянном страхе перед миром и вместе с тем — в постоянном голоде, испытывая неутолимую жажду ко всему, что уже существует или только возникает. И эта жажда столь же беспредельна, как и страх. В обоих случаях внешние явления и события правят жизнью животного, швыряют его, будто марионетку, туда и сюда. Животное не властно над своим существованием, не развивается *из самого себя*, а подчинено внешнему, погружено в иное, в «*другое*». Испанское слово *otro* («другой») восходит к латинскому *alter*. Поэтому, утверждая, что животное развивается не *из самого себя*, а из «*другого*», мы говорим, что оно пребывает в самоотчуждении или, если использовать латинский корень, в *альтерации*.

Наблюдая столь безысходную тревогу, в конце концов непременно воскликнешь: «Какая мука!» И этот возглас как нельзя лучше выражает основное отличие человека от

==484

животного. Представьте, какая усталость (абсолютно бессмысленная) охватила бы нас, если бы нам пришлось разделить участь животных, живя в вечном плену у окружения, в постоянной тревоге и заботе о нем! Но разве человек — не пленник мира? Разве он не окружен тем, что внушает ужас или, наоборот, влечет? Разве мы не обречены — и пожизненно — на бесконечную, неустанную заботу? Да, конечно. И все-таки здесь есть одно решающее отличие. Человек способен на время забыть о своих заботах, отвлечься от окружающего мира, не обращать на него внимания. Указанное действие, абсолютно немыслимое в мире животных, заключается в том, чтобы повернуться, если можно так сказать, спиной к миру, уйти в себя. Иными словами, человек принимает во внимание собственный внутренний мир: проявляет заботу о самом себе, а не о чем-то *другом*, всецело принадлежащем внешнему миру.

Обозначая такого рода действия, мы используем глаголы «думать», «рассуждать» — термины повседневного языка, в которых от частого употребления (как в стертых монетах) истинный смысл уже почти не просматривается. Ведь данные понятия не раскрывают сути: удивительной способности человека неявно, временно удаляться от мира, уходить в себя, иначе говоря, *самоуглубляться*.

Крайне важно, что указанная поразительная способность (на время освободиться от власти окружающего) подразумевает два разных момента. Во-первых, человек может иногда отвлекаться от мира без тяжких, необратимых последствий для самого себя. Во-вторых, человеку есть куда скрыться, когда он совершает свой тайный уход. Со свойственным ему романтически-подчеркнутым *дендизмом* об этом хорошо сказал Бодлер. На вопрос, где бы он хотел жить, поэт, ни минуты не думая, ответил: «Где угодно, но только за пределами этого мира». Весь парадокс в том, что мир — это и есть абсолютная запредельность, *внеположность*. По сравнению с миром никакого другого «вне» нет и не может быть. Единственное «вне», соотносимое с окружающим, — внутренний мир человека, его *intus*, то есть сокровенное. И данное бытие человека наедине с собой состоит прежде всего из идей.

Идеи обладают удивительным свойством: их нет. Они — вне всех существующих в мире мест. Тем не менее чисто символически мы помещаем их в голове. Любопытно, что в эпоху Гомера древние помещали их в сердце, а еще раньше — в области диафрагмы или же в печени. Подобные

==485

символические перемены мест совпадают в нашем стремлении укрыть мысли во внутренних органах, спрятать их в теле, хотя такое телесное «внутри» безусловно относительно. Просто мы придаем материальный смысл (ибо никакого другого придать не можем) гипотезе, согласно которой идеи вообще лишены пространственного места, поскольку последнее и есть внешнее. Итак, идеи, по контрасту с окружающим миром, составляют еще один иной «мир», дополняющий первый. Идеи — это наш внутренний мир.

Поэтому внимание животного постоянно приковано к внешнему, к обстоятельствам. Животное всегда будет зависеть от грозящих ему опасностей и влекущих его соблазнов, даже когда степень их уменьшается. Оно всецело подчинено внешнему, то есть «*другому*» по отношению к нему самому, и не способно уйти в себя, поскольку вообще лишено какого-либо самого себя — *chez soi*, — где можно было бы укрыться и передохнуть.

Животное — самоотчуждение в чистом виде, полная неспособность самоуглубляться. Когда внешнее окружение перестает угрожать или, наоборот, привлекать, оставляя его в покое, короче говоря, когда «другое» приостанавливает свое господство, несчастное животное как бы прекращает существовать — засыпает. Вот откуда поистине неисчерпаемые ресурсы сонливости, нечеловеческая спячка, в которую может впадать животное и отчасти дикарь. Наоборот, у современного цивилизованного человека часто бывает бессонница, наблюдается непрерывное бодрствование, и прежде всего это свойственно людям богатой внутренней жизни. Так, несколько лет назад от подобной бессонницы умер мой большой друг — Шелер, один из выдающихся людей современности, который жил на редкость интенсивной умственной деятельностью.

Теперь же я хочу указать на одну особенность, присущую всему человеческому, особенность, с которой мы будем сталкиваться на каждом шагу (и всякий раз — на более глубоком уровне, все яснее понимая ее причины). Те, что я называю сейчас, еще никак не могут быть окончательными. Дело в том, что две указанные способности (отвлекаться от мира и самоуглубляться) не дали человеку даром. И это особенно важно знать тем, кто занимается философией. Итак, повторяю, эти способности не были нам дарованы. Вообще говоря, *ничто поистине существенное не было даровано человеку*. Наоборот, ему пришлось создать для себя абсолютно все.

==486

Стало быть, если мы пользуемся привилегией временно отвлекаться от окружения и самоуглубляться, то лишь потому, что ценой усилий, труда и самостоятельно выработанных идей научились воздействовать на вещи, преобразовывать мир, строя вокруг себя некую зону надежности, которая, несмотря на присущую ей ограниченность, постоянно или почти постоянно росла и ширилась. Вот это специфически человеческое приобретение и есть техника. Только благодаря технике, по мере ее развития, человек стал самоуглубляться. Но верно и обратное: человек стал техником, то есть научился изменять окружение в свою пользу, только благодаря тому, что использовал каждую передышку, которую давал ему мир, чтобы самоуглубляться, уходить в себя, творить идеи о мире, о вещах и о собственной связи с ними. Тем самым он научился составлять план атаки на свои обстоятельства, словом, научился строить внутренний мир. Ведь только из последнего он исходит, вновь возвращаясь во внешний мир, но уже как герой, как творец, иначе говоря, уже став тем *«самим собой»*, каковым раньше он никак не был. Итак, человек возвращается в этот мир с готовым планом боевых действий — не для того, чтобы вновь попасть под власть вещей, а, наоборот, чтобы самому над ними господствовать, навязывая им свою волю, осуществляя в мире собственные идеи, формируя всю планету по зову души. В таком кругосветном плавании человек никак не теряет себя самого. Нет, он вносит себя в «другое», энергично и властно проецирует самого себя на все вокруг, делая так, чтобы «другое» — мир — постепенно превращалось в него самого. Так происходит гуманизация мира, его обогащение идеальной человеческой субстанцией. Вероятно, когда-нибудь этот чудовищный окружающий мир так пропитается «человеческим», что наши потомки будут так же свободно странствовать по нему, как ныне мы мысленно шествуем путем своей внутренней жизни. Может статься, что и сам мир (оставаясь собой) превратится во что-то вроде материальной души, где, словно в «Буре» Шекспира, порывы ветра будет направлять Ариэль — этот повелитель Идей*.

Не утверждаю, что все будет непременно так. Подобной уверенностью отличается лишь прогрессист, а я не из *их* числа, в чем еще предстоит убедиться. Но это возможно.

Из моих слов не следует, впрочем, что я идеалист. Идея прогресса и ; идеализм (как бы красиво это ни звучало)—два моих злейших врага. В

С этой точки зрения можно представить себе (хотя бы схематично) весь трудный путь, пройденный человечеством в целом. И вспоминая сказанное, подводя предварительные итоги, постараемся быть максимально краткими.

Человек так же, как и животное, — пленник мира и обстоятельств. Да и само человеческое существование поначалу мало отличается от зоологического. Мы всецело во власти мира, мы — вещь в ряду остальных. Но как только этот внешний гнет ослабевает, ценой героических усилий человек старается сосредоточиться, остаться наедине с собой, остановить внимание на мыслях, всплывающих из тайников его души, словом, начинает создавать идеи о мире, природе вещей, обо всем, что позднее философы назовут «бытием». Речь идет пока об исходном представлении о мире, которое вместе с тем представляет собой уже некий оборонительный план, некую линию поведения. Однако ни окружающий мир не позволял человеку надолго сосредоточиться, ни сам первобытный человек (даже при самых благоприятных условиях) еще не умел надолго останавливать внутренний взор на таких бестелесных фантазиях, как идеи. Направленность внимания на себя — самоуглубление — это факт, безусловно, сверхъестественный, то есть выходящий за рамки простой биологии. Человеку потребовались тысячелетия, чтобы научиться хотя бы немного (подчеркиваю — немного) сосредоточиваться. Ибо естественно как раз отвлекаться, уделять внимание внешнему; именно так делает обезьяна — будь то в лесу или в зоопарке.

Падре Шебеста, миссионер и ученый, был первым этнографом, который посвятил жизнь изучению пигмеев, древнейшей человеческой расы, проживающей в тропических лесах. Пребывая в полном неведении относительно излагаемой мной доктрины и опираясь только на собственные наблюдения, в своем последнем труде 1932 года о пигмеех Конго он писал: «У пигмеев начисто отсутствует умение сосредоточиваться. Они всецело поглощены внешними впечатлениями, постоянная смена которых не дает им уйти в себя, а ведь последнее — неперемное условие любого учения. Сесть за школьную парту — для них сушая мука. Все это делает

них, по всей вероятности, и кроются два смертных греха последних двух веков, две наивысшие формы безответственности. И все же отложим это до лучших времен, придерживаясь интересующей нас темы.

труд учителя и миссионера невыносимо тяжелым»¹.

Но и краткое, примитивное самоуглубление коренным образом отличает человеческую жизнь от животной. Ибо человек, даже такой нецивилизованный и неразвитый, как пигмей, возвращаясь вновь в окружающий мир, уже не подчиняется внешним событиям, а противостоит им. Отныне у него есть план борьбы с внешним миром, он знает, как поступать, чтобы хоть как-то преобразовать свои обстоятельства и получить большую свободу. Так, раз за разом, мы отвоевываем себе частые и продолжительные самоуглубления.

Вывод: на протяжении всей человеческой истории во все более сложных и содержательных формах циклически повторялись три разных момента. 1. Человек ощущает свою заброшенность в вещном мире. Это — самоотчуждение. 2. Ценой огромных усилий человек уходит в свой внутренний мир, вырабатывает идеи об обстоятельствах с целью господства над ними. Это — самоуглубление, «*vita contemplativa*» у римлян и «*theoretikos bias*» у древних греков, «*theoria*». 3. Человек вновь погружается в мир, чтобы действовать в нем уже согласно готовому плану. Это — действие, активность, *praxis*.

Стало быть, о действии можно говорить лишь в той мере, в какой оно направляется предварительным созерцанием; и, наоборот, самоуглубление всегда представляет собой проект грядущего действия.

А значит, изначальная судьба человека суть деяния. Мы живем не для того, чтобы думать, а, наоборот, думаем, чтобы жить. Вот кардинальный пункт, отделяющий изложенную здесь теорию от всей философской традиции. Я решительно отвергаю тезис, согласно которому *мышление* (в любом допустимом смысле этого слова) раз и навсегда было дано человеку. Нет, это свойство он отнюдь не открывает в себе в виде некоей готовой к употреблению способности. Человеку не свойственно мыслить, как рыбе — плавать, а птице — летать.

В противном случае пришлось бы рассуждать так: подобно тому, как рыбе свойственно плавать, человеку от природы свойственно мыслить. Подобный ход рассуждений лишь затрудняет истинное понимание небывалой, уникальной драмы, которая и составляет человеческий удел. И все-

==489

¹ См.: Vambuti, die Zwerge des Congo.

таки давайте на миг допустим (для лучшего понимания), что именно мышление — отличительная черта человека. Вспомним: человек — «разумное животное». Другими словами, быть человеком, как учит гениальный Декарт, — значит быть *мыслящей вещью*. Тогда неизбежен вывод: человек, раз и навсегда наделенный мышлением, бесспорно, владеет им как неотъемлемым, врожденным качеством, то есть он уверен, что он — человек, как рыба уверена, что она — рыба. Но это — глубочайшее заблуждение. Человек никогда не уверен, что способен мыслить правильно (настоящая мысль всегда адекватна). Повторяю, он всегда сомневается в своей правоте, в адекватности своего мышления. Вот почему можно со всей категоричностью утверждать, что в отличие от всех прочих существ человек никогда не убежден и не может быть убежден, что он человек (так же как тигр не сомневается, что он — тигр, а рыба уверена, что она — рыба).

Итак, мышление не было даровано человеку. Истина (которую я, не имея возможности вполне обосновать, только лишь констатирую) в том, что мышление создавалось постепенно, мало-помалу, формировалось благодаря воспитанию, культуре, упорным упражнениям, дисциплине, одним словом, ценой невероятных усилий, проделанных на протяжении тысячелетий. Больше того, ни в коем случае нельзя считать эту созидательную работу законченной. К нынешнему историческому этапу еще не удалось создать даже малую часть того, что достойно называться словом «разум»,—уввы!—даже в примитивной и грубой форме. Способность мыслить, как приобретенное, а не врожденное качество, постоянно находилась под угрозой исчезновения. В историческом прошлом разум уже не раз нес значительные потери. Ныне мы вновь под реальной угрозой его утраты. Человек в отличие от остальных существ никогда не является собственно *человеком*, то есть самим собой. Быть человеком — значит быть жизненной задачей, грозным, рискованным приключением на грани самого человеческого бытия. Обычно я говорю, что человек — это драма. А драма, как правило, предполагает неопределенность относительно будущего, когда каждый новый грядущий миг преисполнен угроз и тревог. И если тигр не может быть тигром, не может «растигриться», то человек всегда живет под угрозой утратить свою человечность. Дело не только в том, что с человеком что-то случается (как и с животными), а в том, что зачастую человеку угрожает опасность

[К оглавлению](#)

==490

перестать быть собой. Такова печальная истина — не абстрактная и общая, а вполне конкретная и неминуемая для каждого из нас. Ибо каждый того и гляди перестанет быть самим собой, то есть тем уникальным, единственным человеком, каковым он является на самом деле. Большинство ежечасно предает того «самого себя», которым оно надеется стать. По правде сказать, личность — это герой, персонаж, который так и не реализует себя полностью. Другими словами, человек — это грозная утопия, скрытая легенда, хранимая в тайниках души. В свете сказанного понятен Пиндар, подытоживший свою героическую этику известным императивом: *cetoio xt ei eici* («Стань самим собой»).

Удел человека — сомнение. В этом смысле хорош романтический девиз одного бургундца XV века: «*Rien ne m'est sur que la chose incertaine*» («Я уверен только в сомнительном»).

Абсолютно надежных человеческих достижений нет и никогда не было. Даже то, что кажется устоявшимся и несомненным, может исчезнуть спустя несколько поколений. Так называемая «цивилизация», материальные и духовные блага, знания, ценности, — короче, то, на что мы рассчитываем и что составляет систему «надежных» средств, созданных человеком как своего рода плот для спасения в жизненном кораблекрушении, — все это абсолютно проблематично и исчезает в мгновение ока при малейшей небрежности. Так называемые «безусловные достижения» выскальзывают у нас из рук, обращаясь в бестелесные, летучие призраки. История человечества — это череда кризисов, отступлений, упадков. Хуже того: опасность регресса, куда более радикального, чем известные до сих пор, существует и поныне. Я имею в виду возможность тотального вырождения человечества как такового, возврат к животному состоянию, к окончательному и полному отчуждению. Судьба культуры и жребий человека всецело зависят от способности последнего живо сознавать всю глубину своей чудовищной драмы. И пусть несмолкаемым лейтмотивом звучит в душе каждого мысль, что наша последняя надежда — это полная безнадежность.

Немалая толика мук, терзающих ныне Запад, проистекает из глубокой уверенности человека в надежности собственного положения, возникшей — впервые — в XIX столетии. Однако абсолютно уверенным в своем предназначении был лишь месье Омэ — подлинный продукт прогрессизма! Идея прогресса — это не только убежденность, что

==491

человечество (абстрактное, безответственное понятие, рожденное в ту эпоху незрелыми умами) движется всегда вперед. Это несомненно. Но это еще и уверенность, что человечество движется вперед с необходимостью. Как раз идея такого рода и притупила у жителей Америки и Европы радикальное чувство риска, которое единственно и есть суть человека. А как иначе? Если человечество неуклонно движется к лучшему будущему (прогрессирует), то можно спокойно оставить всякое рвение, отказаться от личной ответственности и просто бить баклуши, предоставив вышеупомянутому человечеству автоматически вести нас к беспредельному ликованию. Именно так история лишается присущего ей драматизма, оборачиваясь подобием туристической поездки под руководством солидного агентства Кука. Влекущая нас цивилизация, уверенно восходя к зениту, напоминает корабль феаков у Гомера, который шел без кормчего прямо в порт. За эту уверенность и приходится нам ныне расплачиваться!¹

Поэтому уместно вновь подчеркнуть: мышление — отнюдь не дар, а необычайно трудное завоевание, непрочное и недолговечное.

¹ Вот одна из причин, в силу которых я утверждаю, что не принадлежу к прогрессистам. Именно поэтому я вновь и вновь возвращаюсь к чувству, которое пробудили во мне слова Гегеля, открывающие «Философию истории»: «Первое, с чем сталкиваешься, созерцая прошлое, — это руины...».

Пользуясь случаем, попробуем понять, насколько легкомысленны и надменны слова Ницше: «Живи в опасности!» Достаточно вспомнить, что Ницше всего лишь позаимствовал у Аретино знаменитый императив Возрождения: *Vivere risolufamente!* Заметьте, он не говорит: «Живи начеку!», а восклицает: «Живи в опасности!» Значит, великий мыслитель, несмотря на всю свою гениальность, так и не понял, что опасность — сама материя жизни. Следовательно, не нужно было и предлагать нам — как нечто новое и оригинальное — стремление к опасности — идею, типичную для этой эпохи *fin de siècle*, (конца века), которая известна Истории (а завершилась она в 1900 году) как время, когда человек чувствовал себя бесконечно уверенным в своих силах. Только вспомните эти сюртуки, пластроны, роковых женщин, а также страсть к извращениям и барресовский культ «Я»! Что и говорить — эпоха претенциозная во всех отношениях. Однако важно здесь другое, а именно: любое время отличается тем, что и назвал бы идеями *fishing*, то есть идеями, которые все повторяют лишь потому, что им вообще не суждено состояться. Их никогда не продумывают до конца. Это чистая игра и *folie* (безрассудство). В качестве некоего аналога можно сослаться на Англию, где еще не так давно были в моде сказки о волках. (Оно и понятно: последний волк в стране был истреблен где-то в 1668 году. А значит, волки здесь стали просто мифом.) Итак, когда опыт какой-либо опасности начисто отсутствует, люди неизбежно начинают в нее играть.

==492

Насколько же смехотворно определение человека как *homo sapiens*, выдвинутое Линнеем и всем XVIII веком! И все же будем снисходительны и согласимся, что человек действительно что-то знает. Иначе говоря, человек знает все, что необходимо. Но как далеко это от реальности! Ведь человек никогда не знал самого необходимого. А если выражение *homo sapiens* понимать в том смысле, что человек что-то знает, а об остальном не догадывается (ибо «остальное» — беспредельно), то уместней все же говорить о *homo insciens, insiptens* (человеке невежественном). Будь у нас время, можно было бы потолковать и о платоновском определении человека. Этот великий философ как раз берет за точку отсчета человеческое невежество. Вот истинная привилегия человека! Ни Бог, ни зверь не имеют к ней и малейшего отношения. Первый — потому что все знает, второй — потому что вообще ничего знать не должен.

Человек мыслит не потому, что ему дан разум. Все проще: у человека нет иного выхода. Он обречен жить в мире, самоотверженно прокладывая себе путь, упорядочивая свою психическую деятельность (не слишком отличную от той, которая присуща антропоидам) *в форме* мышления (а на это как раз и не способны животные). Вот почему человек (в большей степени, чем у него есть на то данные и что он сам представляет собой в действительности) выходит за пределы собственно природного, и прежде всего в поступках, в поведении. Ибо он вынужден постоянно следить, наблюдать за собой.

Об этом я и хотел сказать (что, вполне возможно, прошло незамеченным), утверждая, что *мы живем не для того, чтобы думать, а, наоборот, думаем, чтобы жить*. Приписывая человеку мышление как врожденное свойство (на первый взгляд высшая похвала), мы допускаем большую несправедливость. Ни о каком даре не может быть и речи. Уместней говорить о тяжком труде, о рвении, наконец, о завоевании, которое — будь то женщина или город — никогда не окончателно.

Приведенное рассуждение о мыслительной способности проясняет смысл предыдущего тезиса, то человек—это прежде всего и главным образом действие. Кстати, первым осознал эту истину не Кант и не Фихте, а гениальный безумец Опост Конт.

Итак, *действие* — это не разрушительное столкновение с миром или людьми. Последнее ниже уровня человеческо-

==493

го, область чистого *самоотчуждения*. Действовать — знч чит как-то поступать с окружающими вещами или людьми, и непременно согласно плану, выработанному в ходе размышления. Без мышления нет действия, и, наоборот, не существует подлинного мышления, не соотношенного должным образом с действием, не находящегося в глубокой связи с ним.

Реальная связь между действием и созерцанием долгое время оставалась в тени. Способность человека мыслить впервые обнаружили древние греки. Открытие мышления, этой замечательной

реальности (о существовании которой люди подобно *bourgeois gentilhomme** не догадывались, ибо вообще не знали о том, что думают), привело к культу идей. В результате разуму (*логосу*) приписали наивысшую ценность среди всего существующего. Для греков по сравнению с логосом остальное казалось ничтожным, второстепенным. И подобно тому как мы тоже обожествляем вес важное, греки в лице Аристотеля главной заботой Бога провозгласили мышление. Но божественная мысль не конкретна. Мысль о чем бы то ни было представлялась грекам невиданной профанацией. Нет и нет! Аристотель считал, что Бог мыслит только о... мыслях. И так, Бог превратился в ученого, точнее, в скромного преподавателя философии. Но именно такое занятие греки и считали единственно достойным высшего существа. Они твердо верили: наш удел — как можно успешней пользоваться умом. Иными словами, человек пришел в мир, чтобы думать, то есть ради самоуглубления.

Данное учение — «интеллектуализм» — обернулось культом Разума, но оно-то как раз и лишило разум надлежащего места, оторвав последний от присущей ему функции в общем хозяйстве человеческой жизни. Вышло, что человек думает ни с того ни с сего, а не в силу неизбежного присутствия, бытия-в-мире. На самом деле мышление не автономно, оно не замыкается на себе. Разум рождается только в действии, обретая в нем и свое начало, и свой конец. Древним мы обязаны почти всем, в том числе и оковами. А ведь Запад до сих пор в немалой степени поработен пристрастиями Древней Эллады. Они, подтачивая культуру, вот уже восемь веков уводят нас со столбовой дороги подлинного призвания. Вышеупомянутый «интел-

Мещанину во дворянстве (*франц.*).

[==494](#)

лектуализм» — не что иное, как дурная греческая наследственность. Давно настала пора проложить новую стезю, ведущую к истинной цели, решительно отбросив устарелые мнения, доведенные до абсурда за два последних столетия.

Сперва защищая Разум, затем — *Просвещение* и *Культуру*, люди окончательно запутали истинное положение дел. Произошло необоснованное обожествление мысли как таковой. Большинство нынешних философов, и прежде всего—немцы (к примеру, мои учителя начала века), закрепили за мышлением вакантное место обращенного в бегство Бога. И здесь нельзя не сказать: вся моя деятельность (начиная с первых робких шагов) была направлена против этой идеи, то есть против *ханженского преклонения перед культурой*. С этой точки зрения культура и мышление были объявлены автономными. Как будто бы культура и разум вообще не нуждались в обосновании, являясь самоценным образованием помимо своей конкретной роли и содержания! Стало быть, и человеческая жизнь должна была полностью подчиниться культуре, поскольку только так она обретала какую-то значимость. Иначе говоря, человеческая жизнь, человеческое существование как таковые оказывались пустяком, бессмыслицей и абсурдом.

Подобное искажение подлинных связей между жизнью и культурой, действием и созерцанием привело к небывалому за последнее столетие перепроизводству идей. Наступила культурная инфляция. Люди создали то, что в шутку (поскольку я вообще не доверяю «измам») можно было бы назвать «культурным капитализмом», то есть новым типом византийства. Производство шло ради производства, вместо того чтобы служить потреблению, идеям, необходимым современному человеку. В результате произошло неизбежное при капитализме: рынок насытился и наступил новый кризис. И не надо меня уверять, будто крупнейшие перемены последних лет застали нас врасплох. Вот уже двадцать лет как я предсказываю их наступление. А если говорить только о

нашей теме, то лучше обратиться к моему эссе 1922—23 года «Реформа Разума». И формально, и по сути оно целиком отвечает заглавию.

Но все же самая опасная черта интеллектуализма, «культурного ханжества» — иного происхождения. Дело в том, что культура (самоуглубление) представлялась неким даром, которым человек должен был бы просто скрасить жизнь. Как будто бы культура — это нечто лежащее за пределами жизни! Но разве можно прожить без культуры,

==495

без мысли? Итак, человечество оказалось перед искусственным выбором (словно речь шла о какой-то ювелирной лавке): хочешь—бери «культуру», хочешь—прозябай во мраке невежества. И конечно, на протяжении последниих лет люди без колебаний выбирали последнее. Они отказались от самоуглубления в пользу отчуждения. И оно бесповоротно и окончательно воцарилось в Европе.

На смену чрезмерно умозрительному подходу, отрыву созерцания от действия пришла другая крайность — *во люнтаризм*, когда в ущерб созерцанию в высшую ипостась возводится деятельность как таковая. Тем самым превратно истолковывается в целом правильный тезис, что человек — это прежде всего *дело*. Бесспорно, любая, даже верная мысль может быть ошибочно истолкована, а значит, стать опасной. Подобная скрытая угроза характеризует не только мысли, но все человеческое вообще. Поэтому я и сказал, что именно опасность составляет суть нашего существования. Так или иначе, человек всегда идет по канату над пропастью, и его удел — попытаться удержать равновесие.

Как уже случалось в истории, народы в очередной раз — я имею в виду последние годы — погрузились в самоотчуждение. Вспомните Древний Рим! Любовь к наслаждениям овладела современной Европой точно так же, как страсть к роскоши, *luxuria* (по терминологии Ферреро) захлестнула когда-то римское общество. А на смену неизбежно пришли страх и отчаяние. Социальные конфликты, опустошительные войны (как и в Древнем Риме) наполняют души злобой и оцепенением. Оцепенение, растерянность — вот крайние формы самоотчуждения, прямо ведущие ко всеобщему отупению. Многие, вероятно, заметили, с какой настойчивостью я подчеркиваю один малоизвестный факт: античный мир безмерно поглупел уже во времена Цицерона. По моему глубочайшему убеждению, учитель Цицерона — Посидоний оказался последним представителем римской цивилизации, обладавшим действительно истинным пониманием вещей. После его смерти была утрачена и способность к самоуглублению, умение оставаться наедине со своим подлинным «Я». Ныне эта участь неминуемо грозит Европе, если не принять самых срочных мер. Заметьте: абсолютно все твердят о действии. Демагоги, эти подвижники самоотчуждения, безвозвратно сгубившие не одну цивилизацию, преследуют людей за простую привычку мыслить самостоятельно, культивируя

==496

всевозможные формы стадности, мешая воспитывать личность единственно правильным способом: наедине с собой. Надругаясь над истиной, ее подменяют *мифами*. Разжигая страсти, сея то страх, то нелепое ликование, они выводят людей *из себя*. Но если человек — животное,

которому как раз удалось *уйти в себя*, то, *выходя из себя*, он — так или иначе — возвращается к зоологическому состоянию. Эту картину мы неизменно наблюдаем всегда, когда обожают действие как таковое или когда преступление правит миром. Человеческая жизнь ничего не стоит, процветают воровство, насилие. И прежде всего — воровство, грабеж. Как только человек действия выходит на историческую арену, его любимым изречением становится: «Кошелек или жизнь!»

Тем, кто интересуется, сколь губительны хищения и коррупция для любой великой цивилизации, советую обратиться к первой по-настоящему глубокой книге о Римской империи, ибо до нее мы даже отдаленно не представляли своеобразия того общества. Я имею в виду труд известного русского историка Ростовцева*, вот уже давно работающего в Соединенных Штатах, — «Социальная и экономическая история Римской империи».

Действие как таковое, то есть действие вне связи с самоуглублением, оборачивается чудовищным безрассудством, ведущим к подлинному распаду. Ныне мы во всей красе видим, как одно абсурдное решение порождает другое (прямо противоположное), также лишенное разумных и достаточных оснований. И этот процесс бесконечен.

Общее состояние западной политики позволяет сказать, что когда все не правы, то правы решительно все. Но

эта правда —

- увы; —
уже не
правда и
принадлежит каждому в
разум, которые утратил

отдельности.

Это

«другой».

Единственный выход в этих условиях — воспользоваться минутной передышкой и, прорвав порочный круг самоотчуждений, покончить с безумием. Только так можно остановить это безрассудство. Когда в повседневной жизни нас гнетут обстоятельства, преследуют неприятности, прежде всего нужно взять себя в руки. А как же иначе? Только прервав действие хотя бы на миг, мы получаем

историк
анв
эмиграции;

»Ростовцев Михаил Иванович (1870— 1952), русский тичности и археолог. После Октябрьской революции работал it труды по истории эллинизма и Рима.

возможность уйти в себя, и, по достоинству оценив свои идеи о мире, выработать новую жизненную стратегию.

Я твердо знаю: в стране, которая наслаждается хотя бы относительным покоем, не следует обременять других собственными тревогами, способствуя нарастанию отчуждения. Зачем добавлять к чужим заботам свои? Не лучше ли воспользоваться случаем и сделать то, чего лишены многие: самоуглубиться? И если сейчас — повсюду, где это можно, — не создать новых человеческих планов (идей) — нам больше никогда не удастся с уверенностью смотреть в будущее. Ибо немалая толика нынешних трудностей напрямую связана с крушением былых планов, о чем я говорил уже в 1922 году в предисловии к книге *«Бесхребетная Испания»*.

Человеческая жизнь невозможна без стратегического отступления к самому себе, без этого «бдения». Посмотрите, как много мы выиграли от великих самоуглублений отдельных личностей! Все известные основатели религий (и это не случайно) предпосылали своему апостольству уединения, прославленные в веках. Будда уединялся в горах, Магомет удалялся в шатер, где погружался в себя, заворачивая голову в бурнус. Иисус Христос на сорок дней удалился в пустыню. А Ньютон? Когда однажды кто-то спросил великого ученого, как ему удалось свести бесчисленное множество физических явлений к ясной и простой системе, гений простодушно ответил: *«Node dieque incubando»* («Обдумывая все это и день, и ночь»). Какие бездонные, головокружительные самоуглубления стоят за подобными словами!

В нынешнем мире истина доживает свои последние дни. Я говорю это потому, что без известной степени свободы и покоя истина умирает. И здесь мы вновь возвращаемся к началу рассуждений, чтобы придать прежде сказанному еще более глубокий смысл.

Перед угрозой самоотчуждения, подстерегающего нас на каждом шагу, заполнившего существование, я твердо решил предпослать моему циклу лекций краткий этюд о самоуглублении. Разумеется, мне пришлось быть Предельно кратким, поскольку я просто не мог брать частные случаи. К примеру, нераскрытым остался вопрос о том, что самоуглубление, как и все человеческое, зависит от пола. Ведь существует самоуглубление мужское и женское. Ибо в последнем случае речь идет не о «нем», а о «ней», о той, что является *самой собой*.

==498

Также скажу, что на Востоке люди самоуглубляются иначе, чем на Западе. Западный человек через самоуглубление ищет ясности. Вспомним Гёте: *Ich bekenne mich zu dem Geschlecht Das aus dem Dunkel ins Helle strebt**.

Как известно, Америка и Европа тоже попытались опереться не на мифы, а на ясность идей. И поскольку ныне обнаружилась явная нехватка последних, люди — на грани отчаяния.

Макиавелли (который, как ни странно, не имеет отношения к *макиавеллизму*) однажды тонко подметил, что, когда войска теряют боевой дух и в панике бегут, остается лишь одно средство:

rUornare al segno (вернуться под знамя), иначе говоря, сплотиться, собрать рассеянные полки. Юные поколения, если они хотят остаться чистыми и душой и телом, должны посвятить себя ясным идеям, — всему, что, имея четкие контуры, чурается ненужного и лишнего, ограничивается только жизненно важным. Повторяю: нам давно пора отказаться от мифов в пользу ясных и разных идей. Именно к этому три века тому назад призывал настойчиво и торжественно один из острейших умов Запада — Рене Декарт, этот, по образному и очень точному выражению Пеги, «неистовый рыцарь Франции, который решительно бросился вперед». Конечно, Декарт с его рационализмом — это вчерашний день. Но человек вообще ничего не значит, если не продолжает дела своих отцов. Чтобы преодолеть прошлое, нужно поддерживать с ним живую связь. И коль скоро мы желаем на него опереться, нужно всегда ощущать под ногами его твердую почву.

Итак, если мы все же хотим увидеть новый рассвет, следует незамедлительно разобраться в том, что такое общество и общественное. Из огромного числа тем, требующих разъяснения, этот вопрос — достаточно узкий и (что хуже всего) исключительно сложный. Но его решение не терпит отлагательств. Именно в нем — глубинные корни главных понятий: государства, нации, закона, свободы, власти, коллективности, справедливости, — понятий, которые и поныне тревожат смертных. Если мы не добьемся здесь хотя бы минимальной ясности, все они так и оста-

[==499](#)

Блажен, кто вырваться на свет Надеется из лжи окружной.

нутя мифами. Постараемся все же уйти от мифов и постичь самую толику сути — добиться хотя бы относительной ясности. На большее трудно рассчитывать. Я даю лишь то, что могу; и пусть другие, способнее меня, пройдут по моему следу и так же щедро поделятся своими открытиями.

[К оглавлению](#)

[==500](#)

[00.htm - glava50](#)

II. Личная жизнь

Итак, человек вновь — в который раз! — потерялся. И ничего удивительного здесь нет. На протяжении истории он терялся не однажды. Больше того, в отличие от остальных существ человеку вообще свойственно теряться в дебрях собственной жизни, исчезать внутри самого себя. Только благодаря этому небывалому чувству заброшенности человек неожиданно находит силы вновь устремляться к себе навстречу. Чувство заброшенности — таков и трагический удел, и почетная привилегия человека.

Руководствуясь единственным желанием — познать истину, попытаемся обнаружить очевидные, несомненные факты, которые в самом строгом смысле слова можно назвать «социальными». Операция предстоит тонкая и смелая: нащупать в определенном типе фактов предельный феномен — реальность, безошибочно и бесспорно отличающуюся от всех остальных, иначе говоря, не сводимую к любому другому возможному роду фактов. Нам придется отступить к самому последнему порядку реальности, к такому ее измерению, которое, будучи радикальным, уже не скрывает в себе какой-либо иной реальности. Наоборот, в силу исходное™ данной реальности все прочие с необходимостью проявляются именно в ней.

Такой радикальной реальностью, на основе которой мы и должны будем в конечном счете строить свое познание, является человеческая жизнь.

Произнося всякий раз слова «человеческая жизнь» без какой-либо оговорки, я не имею в виду жизнь другого. На-

==501

оборот, пусть каждый представит себе свою жизнь, подумает о ней. Как радикальная реальность, человеческая жизнь есть жизнь каждого и, стало быть, только моя. Упрощая, si буду иногда говорить «наша жизнь», но опять-таки подразумевая при этом лишь жизнь каждого, а не жизнь других или какую-то мнимую, общую жизнь. Жизнь других, жизнь моего приятеля, возлюбленной — это лишь некое представление на сцене моей собственной жизни (то есть жизни каждого). А значит, «жизнь других» предполагает последнюю. Жизнь другого, даже близкого и дорогого человека, для меня только зрелище (как дерево, скала, парящее облако). Я наблюдаю эту жизнь, но не являюсь ею, иначе говоря, не переживаю ее. Так, если у другого болят зубы, я вижу только страдальческое выражение лица, судорожно сжатые губы и т. д.; одним словом, мне открывается картина чужого недуга. Но чужая зубная боль никоим образом не касается меня самого, и, следовательно, мое отношение к ней не имеет ничего общего с моей зубной болью. Строго рассуждая, зубная боль ближнего — это только моя догадка или же предполагаемая мнимая боль. Напротив, мое страдание — несомненно. По сути, мы никогда не можем быть до конца уверены в том, что у приятеля, приставшего к нам со своей зубной болью, действительно болят зубы. Из такой зубной боли явлены только внешние признаки, отнюдь не тождественные самой боли, а именно: лицевые судороги, замутненный взгляд, ладонь, подпирающая щеку, — жест, настолько несовместимый со своей причиной, что кажется — это не зубная боль, а птица, которую он поймал и боится, что она вот-вот упорхнет. Чужая боль — не радикальная, а вторичная, производная, сомнительная реальность. От радикальной реальности в ней вид, кажимость, знак — единственное, что дано явно и несомненно. Но отношение между знаком и означаемым, между выражением и выраженным в конечном счете двусмысленно и обманчиво. Ведь находятся люди, которые, преследуя свои личные цели, способны разыгрывать всю *mise en scene* зубной боли, не испытывая на самом деле ни малейших страданий. Жизнь не терпит притворства — в чем нам еще предстоит убедиться, — поскольку, выдумывая что-то, притворяясь перед собой, мы, безусловно, отдаем себе отчет, что подобный вымысел никогда не бывает убедительным, ибо в глубине души

нам ясна вся его неподлинность. Иначе говоря, никак нельзя до конца обмануться, самого же себя уличая во лжи. Вот эта неумолимая

==502

подлинность нашей жизни — очевидная, несомненная, бесспорная (подлинность жизни каждого) — и есть первая причина, в силу которой я называю ее «радикальной реальностью».

Но существует и иная причина. Называя жизнь «радикальной реальностью», я отнюдь не подчеркиваю ее какого-то особого, возвышенного, утонченного смысла. Жизнь радикальна (от латинского *radix* — корень), поскольку служит условием всех остальных реальностей. А значит, все они (чтобы быть именно реальностями) всегда должны так или иначе проявляться, по крайней мере заявлять о себе в трепетных недрах нашей жизни. Итак, данная радикальная реальность (моя жизнь) настолько далека от всякого эгоизма и солипсизма, что, по сути, служит площадкой, сценой, на которой неизбежно являет себя любая иная реальность, нисходя, подобно Святому Духу. Даже Бог обречен как-то заявлять о своем существовании, чтобы быть для нас Богом. Вот почему Он сияет на Синае и предстает неопалимой купиной на краю дороги, выгоняет вервьями торгующих из храма и проплывает над Голгофой на деревянном кресте, будто на трехмачтовом паруснике.

Поэтому и немислимо сколько-нибудь полное знание (то есть глубокое, радикальное), если мы не обнаруживаем, не уточняем места и обстоятельства, где — внутри круга нашей жизни — что-либо проявляется, проясняется, всплывает, возникает, одним словом, существует. «Существовать» — вот изначально грозный глагол, обозначающий жизненную ситуацию. Вот когда перед нами внезапно возникает, встает, как из-под земли, опасный противник, преграждая нам путь. Существование всегда предполагает сопротивление. Поэтому существующий утверждает себя, даже когда пытаешься подавить сопротивление, уничтожить его или же попросту не считаться с ним. Итак, существующий, возникший — это реальность, поскольку реальностью является все, с чем мы так или иначе вынуждены считаться. Ибо всякая реальность всегда налицо, она существует, присутствует. Удивительная, доходящая до абсурда неразборчивость в употреблении слов привела к тому, что понятия «существовать» и «существование» уже давно приобрели туманный, весьма сумбурный смысл, прямо противоположный их древнему, тысячелетнему значению.

Кое-кто и поныне стремится обозначить удел человека словом «существовать». Но человек, или же его «Я», «Я» каждого, — единственное, что не существует, а исключи-

==503

тельно живет, пребывает в жизни. Существует как раз все остальное, а не человек (не-«Я»), поскольку оно возникает, предстает, сопротивляется, утверждает себя в той сфере, каковой является моя жизнь. Но об этом — мимоходом.

Об удивительной, драматической, радикальной реальности (нашей жизни) можно говорить без конца. Ограничусь самым необходимым и важным.

Нашу жизнь мы не даем себе сами. Мы встречаем ее, и именно тогда, когда встречаем самих себя. Неожиданно, не зная, как и почему, человек обнаруживает себя, сталкивается с тем, что он обречен находиться в неизбежном, внезапно явившемся пространстве (здесь и теперь), во власти конкретных обстоятельств. Кстати, эти мысли, заложившие основы моей философии, вполне недвусмысленно высказаны уже в моей первой книге, опубликованной в 1914 году. Пока что — для простоты — назовем это неизбежное и неожиданное пространство, то есть конкретные обстоятельства, которые мы обнаруживаем в жизни, миром. Итак, данный мир, где я обречен быть, позволяет мне избрать внутри него то или иное место. Но ведь никому не дано избрать себе жизненный мир. Ибо он — единственный в своем роде мир, существующий здесь и теперь. Мы не вправе избрать себе век, месяц или число, больше того — какой-то мир, — где бы хотели существовать. Жизнь, то есть жизненное, или человеческое, бытие, не выносит, какой-либо подготовки, предварительного опыта. Жизнь — это выстрел в упор. Я уже говорил: где и когда мы родились, где мы очутились с рождения, там нам и предстоит бороться, спастись от грозного бедствия. Вот и сейчас каждый из вас погружен в достаточно смутную стихию — мою лекцию по философии. Другими словами, имеет дело с чем-то интересным или неинтересным, понятным или непонятным и что самым решительным образом уносит час нашей жизни, причем невозвратимый, ибо часы жизни всегда сочтены. Таковы ваши обстоятельства, ваши «здесь и теперь». Как поступить? Во всяком случае что-то обязательно нужно предпринять: либо слушать меня, либо отвлечься и предаться своим мыслям, подумать о своих делах, о своей любимой... Что же делать? Быть может, лучше встать и уйти или, наоборот, остаться, покорно смирившись с перспективой угробить целый час жизни, который мог бы обернуться иначе?

Итак, мы всегда вынуждены что-то делать. Наша

==504

жизнь не предстает перед нами в готовом виде; каждому суждено ее осуществить, сотворить. Жизнь, как она дана, совершенно пуста, и человек обречен постепенно ее заполнять, занимать. Вот суть наших жизненных дел. Ни камню, ни растению, ни животному ничего подобного не приходится предпринимать. Камню, например, в его бытии дано не только существование; ему предопределено все его поведение, вся его судьба: весить, тяготеть к центру Земли. Сходным образом и животному предзадан целый поведенческий репертуар, который совершенно независимо от него управляется инстинктами. И хотя человеку предписана непреложная необходимость всегда что-то делать (под угрозой гибели, вырождения), но чем именно он обречен заниматься — заранее (раз и навсегда) не предписано. Вся чудовищность мира, обстоятельств в том и состоит, что они всегда — разумеется, внутри своего горизонта — предоставляют самые разные возможности. Перед этим разнообразием человеку не остается ничего иного, как выбирать, то есть реализовать свою свободу. Обстоятельства, другими словами, «здесь и теперь», в которые мы непреложно вовлечены, не обрекают всякий раз на какое-то единственное деяние, напротив, они дают разные возможности, коварно предоставляя нас личной инициативе. А проще — ответственности. Так, собираясь на улицу, каждому приходится — рано или поздно — решать, куда направиться. И коль скоро решать приходится такие пустяки, то что говорить о более важных вещах, когда предстоит выбирать, например, профессию, карьеру? Ведь карьера — это жизненный путь, направление. Среди дневниковых заметок Декарта, обнаруженных после смерти, интересна одна запись, сделанная им в юности. Речь идет о стихе Авзония, воспользовавшегося в свою очередь древним изречением Пифагора: «*Quod vitae sectabor*

iter?» («Какую дорогу в жизни я выберу?»). Но жизнь есть не что иное, как человеческое бытие. И здесь открывается необычайное, драматическое и [парадоксальное условие человеческого существования. Оказывается, человек — единственная реальность, суть которой не просто бытие, а непреложный и окончательный. Его выбор. К примеру, каждый из вас будет вскоре реагировать, куда ему пойти после лекции. И в этом пустячном случае мы обнаруживаем, что выбор простого на первый взгляд действия всецело зависит от окончательного вывода, которому мы пришли уже здесь и сейчас, в аудитории, который коренится в сокровенных глубинах души, в типе

==505

личности, в способе бытия, предопределяющем наше жизненное стремление.

Чтобы не потерять нить рассуждений, обобщим. Человеческая жизнь, то есть жизнь в биографическом, а не биологическом смысле (если понимать под биологией психосматику) означает следующее: некто, именуемый человеком (а можно или даже должно обозначить его, как *X*—почему, увидим позднее), непреложно пребывает в обстоятельствах, в мире. Наше бытие, как «бытие-в-обстоятельствах», отнюдь не нечто безмятежное или пассивное. Нет, для того, чтобы быть, чтобы длиться бытие, человек обязан, обречен что-то делать. Но что именно — никак ему не предзадано и не навязано. Сам человек должен решить, другими словами, избрать себе дело, полностью осознав, приняв на себя ответственность, не перекладывая ее на чужие плечи. Никому не дано подменить нас в выборе дела. А если человек и препоручает себя чужой воле, подобное решение в конечном счете принимается исключительно им самим. Эта обреченность на выбор, приговор к свободе — к тому, чтобы осуществлять бытие самому, исключительно на свой страх и риск, — всецело обусловлены всем разнообразием обстоятельств, их многогранностью. Другими словами, обстоятельства предлагают разные возможности бытия, разные грядущие деяния. Вот почему мы то и дело говорим: «С одной стороны, я бы решил (желал, подумал) так, а с другой...» Жизнь многолика. Каждая минута, каждое место в жизненном пространстве открывают множество разных путей. Древняя индийская книга гласит так: «Где бы ни ступил человек, он топчет тысячу дорог». Жизнь — это всегда перекресток, это постоянное сомнение. Вот почему я продолжаю считать самым удачным заглавием для философского труда то, которое предпочел Маймонид: *More Nebuchim* («Путеводитель колеблющихся»).

Описывая предельную жизненную ситуацию, когда обстоятельства почти не оставляют нам выхода, или выбора, мы говорим, что находимся между «шпагой и стеной»¹. Смерть неминуема, положение безысходно. Казалось бы, из чего тут вообще выбирать? Оказывается, именно между шпагой и стеной. Какая поразительная привилегия, которой порой пользуется человек, а точнее жестокая участь,¹ Испанская пословица, примерно соответствующая русской: «Либо пан, либо пропал».

==506

от которой он порой страдает! Ведь выбрать предстоит сценарий собственной гибели—труса или героя, то есть смерти позорной или прекрасной!

Выход имеется из любых обстоятельств, даже самых тяжелых. Всегда. Нет выхода только из суровой необходимости сделать что-нибудь, и сделать самое трудное — раз и навсегда предпочесть, избрать что-то для себя. Сколько раз в жизни мы говорили, что предпочли бы вообще не отдавать предпочтения?! Ясно одно: если мне дана жизнь, то дано прежде всего дело, деяние, а поскольку жизнь предлагает великое множество дел, главное — добиться, чтобы в каждом случае избранное оказалось не просто любимым, но необходимым делом, тем, которое должно выполнить «здесь и сейчас». Иначе говоря, избранное призвано быть нашей подлинной миссией, истинным долгом.

- В числе анализируемых здесь признаков радикальной | реальности (жизни), которые составляют лишь мини|мальную часть тех, что следовало бы назвать, если мы | желаем иметь сколько-нибудь ясное о ней | представление, (хотелось бы указать на еще один, тривиальный и очевидный — непередаваемость самой нашей жизни. Каждый | рриговорен только к собственной жизни, никто и никогда |е заменит нас в этом труднейшем деле. Если у человека Волят зубы, это всегда только его боль, ибо он не в си-

|лах передать другому хотя бы малую ее толику. Точно так никто не может решить или самовольно определить |ря другого, что ему все-таки делать, кем быть, то есть |юдменить другого в желаниях и чувствах. Наконец, никто |е в силах поручить ближнему думать вместо него о том, чем ему следует думать, иначе говоря, ориентироваться, азбираться в мире (вещей и людей), выбирая правильную |инию поведения. А значит, только сам человек навсегда |речен в чем-то убеждаться или |разубеждаться, обнару|живать очевидность или ложность того или иного решения, |е рассчитывая на возможного заместителя или душеприказчика. Я вправе сколько угодно механически повторять, |ито дважды два — четыре, так и не понимая смысла данного высказывания, а просто потому, что слышал это бес|счётное число раз. Совсем другое дело — продумав все |амостоятельно, прийти к несомненному представлению, что дважды два действительно четыре, а не три и не пять. Вот что должен сделать я сам, я один, или же я в моем одиночестве. А раз такова судьба всех решений, намере|аий, чувств, то и сама человеческая жизнь как |переда -

==507

ваемая реальность — это *sensu stricto* радикальное одиночество.

Хочу, чтобы меня правильно поняли. Я вовсе не утверждаю, что мое «Я» — единственно существующее. Вы, разумеется, обратили внимание, что, говоря о «жизни» в изначальном смысле, то есть исключительно о «моей» жизни, я всячески избегал этого притяжательного местоимения и почти не употреблял личного местоимения «Я». Если же иногда я все-таки отступал от правила, то затем, чтобы облегчить первое знакомство с этой загадочной радикальной реальностью — человеческой жизнью. Я всегда предпочитал говорить «человек», «живущий» или «каждый». Почему — станет ясно из дальнейшего изложения. И однако, независимо от всего речь идет, конечно, о жизни, о моей жизни и о моем «Я». Этот человек, это «Я» — не что иное, как радикальное одиночество. Только это «Я» и существует, только оно и есть единственная или по крайней мере радикальная реальность. Понятие «радикальная реальность» употребляется только по отношению к жизни, к человеческой жизни, а не к человеку или его «Я». Что касается самой этой реальности (жизни), то она характеризуется бесчисленным количеством признаков. Европейская мысль уже преодолела философский идеализм, господствовавший с 1640 года — момента его обоснования Декартом. Идеалистическая философия не признает никакой реальности, кроме мыслей моего «Я», некоего «Я», моего *moi-même*, о котором сам Декарт сказал:

«*Moi, qui ne suis qu'une chose qui pense*»*. Согласно этой логике, все на свете, мир и мое собственное тело — лишь идеи вещей, воображение о мире, представление о теле. В таком случае существует только ум. А все прочее — глубокий сон, кошмарная фантазмагория, продукт мозговых выделений. Но ведь тогда нет ничего проще жизни. Подумайте, «Я» существую всецело внутри меня самого, свободно паря в воздушном океане собственных мыслей, считаясь всегда исключительно с ними! Вот что такое идеализм! Я как бы ни с чем не встречаюсь. Я как бы обречен не быть в мире. Наоборот, сам мир обречен быть во мне, являя мне разные образы, словно бесконечная кинолента. Ничто и никто не в силах мне помешать. Я подобен Богу — единственному, уникальному, безмятежно парящему в собственной стихии,

«Я — лишь мыслящая вещь» (франц.).

==508

Которому не страшны кораблекрушения, поскольку Он и пловец, и уносящее его Море. Будь два Бога, они бы непременно столкнулись. Именно это представление о реальности преодолено моим поколением, в частности и непосредственно — мною.

Нет, жизнь — не существование в моих идеях, все наоборот. Декарт оставил западного человека без мира. А ведь жизнь — это пребывание вне себя, это абсолютное присутствие в мире, иначе говоря, в обстоятельствах. Жизнь — это встреча, столкновение, — непрерывное и неизменное, со всеми слагаемыми мира: минералами, растениями, животными, людьми. Иначе и быть не может. Я вынужден противостоять миру, *veils noils* считаться с ним. Но как раз неизбежность встречи с миром и переживаю лишь я, я в одиночестве, поскольку в конечном счете (прошу обратить на это внимание) никто здесь не в силах как-то мне помочь.

1 Мы оставили далеко позади Декарта, а также Канта и его романтических последователей (Шеллинга, Гегеля), иначе говоря, все, что Карлейль называл «светом трансцендентальной луны». И конечно, мы еще дальше отстоим от Аристотеля.

Итак, повторяю, мы всё удаляемся от Декарта и Канта, а тем более — от Аристотеля и святого Фомы. Может быть, : в этом и состоит наша миссия, наша судьба (не только философов — вообще всех людей) — идти вперед, все дальше 1и дальше? Мне бы очень не хотелось давать какой-то одно!значный ответ. Больше того: я вообще не намерен объяснять, от чего конкретно мы так или иначе вынуждены удаляться.

Итак, поставлю здесь гигантский вопросительный знак, J и пусть каждый сделает как хочет — либо попытается пой|мать им, как лассо, грядущее, либо просто на нем пове-

} СИТСЯ.

Радикальное одиночество человеческой жизни, бытия вовсе не означает, что кроме этого бытия реально ничего гнет. Напротив, есть целый мир и все, что в нем содержится. Итак, перед нами бесконечное множество вещей, но—увы!—находящийся среди них Человек остается ; один в своей радикальной реальности — наедине со всеми этими вещами, и поскольку среди них есть другие человеческие существа, он так же одинок с ними. Но если бы реальный мир был представлен одним-единственным существом, то, строго рассуждая, мы никак не вправе были бы

утверждать, что данное существо одиноко. Единственность не имеет отношения к одиночеству. Если взять португальское слово *saudade*—«тоска», «печаль» этимологически (эта галлолузитанская форма восходит к латинскому *solitudo*—«одиночество»), то при ближайшем рассмотрении обнаруживается связь между ними: одиночество — это всегда чувство тоски по кому-то; оставаться в одиночестве — значит оставаться без кого-то. Справедливость этимологии подтверждает и пример из греческого слова, которое выражало понятие «мой» и «одинокий». *Monos* происходило от *monos* — «оставаться без других», то есть одному. Неважно, ушли эти «другие» куда-то или же просто умерли. Важно, что они нас оставили... одних. Но, может быть, это мы их покинули, бежали от них, удалились в пустыню, уединились в келье, предпочитая жизнь *monos*. Отсюда *monachos* — монастырь, монах. А по-латыни — *solus*. Попутно замечу: добросоветный и строгий в фонетике Мейе то и дело допускает обидные промахи в семантике, провоцируя меня на мои достаточно случайные этимологические изыскания. Так вот, Мейе считает, что *solus* восходит к *sed-lus*, слову, обозначающему человека, который остался сидеть, после того как все остальные встали и ушли. Наша мадонна Соледад — это Приснодева, Богоматерь, оставшаяся без убиенного Иисуса. И проповедь, читаемая на Страстной неделе — ее называют проповедью одиночества, — содержит самые проникновенные слова Христа: «*EU, EU lamrna sabacthani, Deus meus, Deus meus, ut quid derelictus es me?*» — «Господи, Боже мой, пошто Ты меня оставил?» Эти слова как нельзя лучше передают смысл Божьей воли — стремление стать человеком, смириться с изначальной участью человека, с его одиночеством, по сравнению с которым меркнет даже смертельный удар, нанесенный копьем сотника Лонгина.

Как тут не вспомнить о Лейбнице, хотя, конечно, я не собираюсь вдаваться во все детали его учения. Хотелось бы лишь обратить внимание знатоков, что важнейший его термин — монада — означает отнюдь не единство и не единственность. Монада лишена окон. Монады заключены только в самих себе — и это, конечно, идеализм. Но предельный смысл Лейбницева монады точнее всего выражает слово «одиночество». Да и у Гомера Афродита, словно барышня *well-to-do**, с воплями и рыданиями бежит к своему защит-

Благопристойная (*шел.*).

[К оглавлению](#)

==510

нику и отцу Зевсу, когда сотник копьем ранит эту олимпийку, пролив ее сладкую кровь. Нет и нет! Христос сначала и до конца человек именно потому, что Бог оставил Его в одиночестве — *sabacthani*.

По мере того как мы входим в жизнь, взваливаем на себя ее бремя, другие покидают ее — и эта истина открывается нам только в нашем опыте. Поэтому мы обречены жить только своей радикальной жизнью... или — одни. Только наедине с собой мы познаем истину своей жизни.

Из глубин изначального одиночества, каковым, бесспорно, и является наша жизнь, мы то и дело стремимся выбраться наружу, достичь столь же подлинного общения. Мы жаждем другого

человека, чья жизнь целиком и полностью слилась и соединилась бы с нашей. Отсюда бесконечные отчаянные попытки найти других. Дружба — одна из них. А самая смелая, решительная — любовь. Подлинная любовь — не что иное, как стремление двух людей обменяться своими одиночествами.

Обрамляя наше одиночество, обступая его, вокруг находятся предметы и существа, которые всегда налицо; они — наше окружение, обстоятельства, составляющие «другое», «иное», то есть чуждую стихию враждебного или по меньшей мере постороннего характера. Поэтому обстоятельства и воспринимаются нами как нечто отрицательное, чуждое, как то, что нас гнетет. Эти обстоятельства и есть мир.

Итак, вопреки любого толка идеализму и солипсизму, мы констатируем, что обе составляющие жизни равноценны и абсолютно реальны. С одной стороны, есть некто, или *X*, живущий, а с другой — мир, обстоятельства, в которых он так или иначе обречен жить.

Именно в данном мире, окружении, обстоятельствах и сокрыта реальность, обнаружив которую, отделив ее от всех прочих предстоит определить как «социальную».

Ведь живущий принужден иметь дело с тем, что называется обстоятельствами, миром. Будут ли эти слова различаться в дальнейшем — неважно. Здесь они значат одно — чужеродную, враждебную человеку стихию, нечто «внешнее», где мы обречены осуществить свое бытие. Весь мир образует нечто огромное, безмерное, бесформенное и вместе с тем исполненное некими меньшими данностями — вещами, которые весьма приблизительно и обобщенно мы классифицируем как минералы, растения, животных и людей. Этой работой занимаются разные науки, напри-

==511

мер биология, наука о растениях и животных. Но биология, да и любая другая наука, представляет определенную деятельность, которую осуществляют какие-то конкретные люди в своей жизни, то есть они занимаются ею как изначально живущие. Короче, биология, как и любая другая наука, предполагает, что до ее реализации уже наличествуют, существуют все предметы и вещи. И как раз тот факт, что последние изначально и первоначально присутствуют в человеческой жизни еще до того, как мы становимся физиками, биологами, минералогами и т. д., свидетельствует, что эти вещи существуют в своей радикальной реальности. Конечно, сказанное науками уже задним числом, во вторую очередь, о данных вещах — и похвально, и верно. Даже справедливо — если угодно. Однако бесспорно: сами науки, осуществляя сложнейшие интеллектуальные операции, извлекли свои знания уже из того, чем изначально — до наук — были данные вещи в жизни. Например, Земля — это, безусловно, планета Солнечной системы, которая в свою очередь принадлежит к какой-то галактике или туманности. Она состоит из атомов, а каждый соответственно заключает в себе великое множество вещей, или «как будто бы вещей», загадок, называемых «электронами», «протонами», «мезонами», «нейтронами» и т. д. Но ни одной из этих премудростей не существовало бы, если б Земля как таковая не предшествовала им всем как слагаемое нашей жизни, как нечто, с чем мы должны считаться, а следовательно, нечто важное, значимое, поскольку оно создает нам рад трудностей или, наоборот, определенных удобств. Итак, в изначальном смысле, из которого исходят науки и который они же предполагают, Земля — отнюдь не то, что о ней сообщают физика и астрономия, а нечто надежно меня поддерживающее, по контрасту с морем, в которое я могу погрузиться с головой (латинское слово *terra* — «земля», согласно Бреалю, происходит от *tersa*—«почва», «сушь»). Земля—это, по-видимому, то, что я

должен с трудом покорять, как вершину, поскольку оно устремляется вверх, или, наоборот, то, по чему я стремительно спускаюсь, так как оно уходит вниз. Земля — это то, что, к несчастью, отделяет меня от возлюбленной и вместе с тем заставляет меня проживать по соседству с заклятым врагом, иначе говоря, причина, в силу которой что-то оказывается от меня близко, а что-то далеко (что-то здесь, а что-то там и т. д.). Перечисленные признаки, наряду с другими, составляют подлинную реальность Земли,

==512

предстающей в том изначальном измерении, каковым является моя жизнь. Заметьте, названные атрибуты, то есть способность поддерживать меня, принуждать к спуску или подъему, вызывать усталость, когда я иду, куда мне надо, или же отдалять меня от близких людей и т. д. — относятся ко мне. Таким образом, Земля в своем изначальном смысле предполагает исключительно отношение к моим личным целям. Аналогична природа любого другого явления (дерева, животного, моря, реки). Отвлекаясь от связи этих явлений с нами, то есть не признавая их бытия как средств, орудий или, наоборот, трудностей и помех, мы должны признать и сами эти и подобные им феномены бессмысленными. Все, что составляет, творит мир, где с рождения пребывает человек, само по себе лишено самодостаточности, лишено независимого бытия, являясь не чем-то в себе, а чем-то исключительно для нашей пользы или, напротив, образуя препятствия на нашем пути. Вот почему, строго говоря, не следует называть эти многообразные «нечто» вещами, если употреблять данное слово в современном смысле. «Вещь» суть то, что имеет самостоятельное бытие, то, что не зависит от меня, от моих намерений. И если такова природа каждой вещи, составляющей мир, обстоятельства, то, значит, сам мир в его радикальной реальности есть совокупность многих «нечто», с которыми я, человек, могу или должен как-то поступить. Мир — это совокупность средств или помех, удобств или трудностей, с которыми я обречен сталкиваться в моей жизни. Вещи изначально не «вещи»; это многообразные «нечто», которыми я стараюсь воспользоваться или которых я избегаю, чтобы жить, и жить хорошо. Итак, эти «нечто» составляют то, чем я занимаюсь, чем я так или иначе манипулирую, с чьей помощью я достигаю или не достигаю поставленных задач, словом, это дела, которыми я всецело занят. И поскольку всякие дела, деяния, занятия выражаются греческим словом *практика, praxis*, то «вещи» изначально суть *pragmata*, а мои отношения с ними — *pragmatika*. К сожалению, в испанском нет слова (по крайней мере, я его не нахожу), которое передавало бы со всей отчетливостью значение слова *pragma*. Можно лишь утверждать, что «вещь» как *pragma* — это не то, что существует само по себе, вне связей с субъектом. В мире, или же в обстоятельствах, нет ничего, что не имело бы с нами какой-либо связи. Наоборот, каждый человек всегда связан со всеми слагаемыми обстоятельств, или мира. Таким образом, обстоятельства

==513

состоят исключительно из отношений со мной, а сам я опосредован всем, что в них есть, завишу от них (к моему злу или благу), поскольку все либо способствует мне, либо препятствует, либо радует, либо печалит, либо воодушевляет, либо гнетет, либо идет на пользу, либо во вред. Вещь как *pragma* есть нечто, чем я манипулирую с определенной целью, с чем я обращаюсь или чего избегаю, с чем я считаюсь или не считаюсь. Итак, это либо благо, средство, либо, напротив, помеха, недостаток, затруднение. Короче говоря, это либо нужное, либо недостающее, либо что-то избыточное. Другими словами, это нечто важное, то есть *значимость*. Теперь, разобравшись во

всех этих сложных определениях, мы четко поняли различие двух идей: идеи о мире вещей и идеи о мире дел (значимостей). В мире вещей мы вообще не участвуем — данный мир и все в нем существуют сами по себе. А в мире дел, или значимостей, все исключительно связано с нами, все задействовано; все здесь важно и существует для нас ровно в той мере, в какой оно интересует нас и затрагивает.

Такова изначальная правда о мире. Такова истина, суть которой — все содержание мира, все, из чего мир состоит как стихия, где мы обречены жить. Вся иная правда, сказанная науками, — не что иное, как вторичная истина, или истина производная, гипотетическая, сомнительная, — по той простой причине, что мы создаем науку уже после того, как начинаем жить в мире, и после того, как сам мир становится для нас миром как таковым. По сути, наука — лишь одна из бесчисленных человеческих практик, деяний, действий.

Итак, человек создает или творит науку так же, как вершит деяния, *делает* политику, сочиняет стихи. Зачастую он только *делает* вид, что чем-то занят, *делает* глупости, добро или зло. Человек может делать погоду, услуги, но прежде всего он изначально надеется, что *дела* пойдут по-другому.

Приведенные здесь выражения — из разговорного, обыденного языка. И тем не менее они вполне могут служить специальными терминами общей теории человеческой жизни. Следует признать, к нашему стыду, что философы так и не сподобились обнаружить тот радикальный феномен, каковым является наша жизнь. Наоборот, они почему-то старательно от нее отворачивались, и только поэты, писатели, зачастую «обычные люди» по-настоящему задумывались, размышляли о нашей жизни. Вот почему приведен-

==514

ный ряд слов — это перечень глубоко философских проблем, заслуживающих внимания. Задумайтесь, например, о последнем случае, когда человек надеется, что дела пойдут по-другому. Значит, человек все-таки чего-то ждет, живет надеждой. Вопрос настолько глубок и важен, что давно пора было бы выработать феноменологию надежды. Но что такое надежда? Можно ли прожить без нее? Пару лет назад я получил экземпляр биографии Мопассана от Поля Морана с надписью: «Посылаю вам жизнь человека, *qui _ n'espérait pas*»*. Неужели Моран прав? Возможна ли—в буквальном и формальном смысле — человеческая жизнь без надежды? Как видите, тема эта неисчерпаема.

Не менее важен другой образ жизни, когда человек «делает вид, что он чем-то занят». Что за странное, мнимое занятие, которому мы зачастую посвящаем себя, в действительности желая его избежать? Что за дело, которому посвящает себя писатель, отнюдь таковым не являющийся, а только делающий вид, что он — писатель, или женщина, в которой ничего женского нет, но которая лишь играет, притворяется: то есть смеется и презирает, чего-то хочет, кого-то любит, а по сути, ни на что не способна?

«Который не надеялся» (*франц.*).

==515

III. Структура «нашего» мира

Перед нами сложнейшая задача: обнаружить очевидные и бесспорные факты, вещи, явления, которые среди всего существующего и в отличие от него заслуживают названия «социальных». Задача крайне важная, поскольку предстоит узнать, что представляют собой общество и различные формы его существования. Прежде всего, она не только чисто теоретическая, но и практическая, и, решая ее, мы, по правде сказать, пока терпим неудачу за неудачей. Разумеется, нам чуждо то праздное любопытство, с которым иные листают иллюстрированный журнал или, нарушая приличия, подсматривают в замочную скважину; в равной мере чуждо нам и холодное бесстрашие эрудита, который вздымает архивную пыль, пытаясь восстановить подробности какой-нибудь жизни, события. Нет и нет, мучительные поиски ответа на вопрос «что такое общество?» отнимают у нас всю жизнь без остатка. Последнее обстоятельство выдвигает проблему в ряд первостепенных, поскольку общество, используя вышеприведенную терминологию, имеет для нас огромную «значимость». Поэтому мы тратим на решение указанной проблемы всю жизнь не в каком-то метафорическом, а в буквальном смысле слова. Больше того: жизнь у нас не просто уходит на это, а почти ушла. Мы *«nous l'avons échappé belle»**. Посмотрим правде в глаза: мы, то есть подавляющее большинство современников, и можем и должны считать себя «оставшимися в живых», поскольку в последние годы чуть было не вымерли «по социальным причинам».

Здесь: «просто ее упустили» (франц.).

[==516](#)

В недавних жестоких событиях, которые ни в коей мере нельзя считать завершившимися, отнюдь не последнюю роль сыграла путаница, царящая в головах современников относительно общества.

Чтобы успешно решить поставленную задачу, мы обратились к глубинному уровню радикальной реальности (радикальной потому, что в ней с неизбежностью проявляются, возникают, обнаруживаются все остальные). И данной радикальной реальностью выступает человеческая жизнь, которая характеризуется следующими признаками: 1. В изначальном, собственном смысле слова человеческая жизнь — это жизнь каждого, рассмотренная изнутри самой себя. Иначе говоря, это моя, и только *моя*, личная жизнь.

2. Суть ее в том, что человек, не зная как и почему, под угрозой неминуемой гибели всегда обречен что-то делать в определенных обстоятельствах. Я называю это связью жизни и обстоятельств, поскольку человек всегда их учитывает.

3. Обстоятельства постоянно предлагают нам разные варианты возможных действий, а значит, и бытия, обрекая человека на свободу. Мы насильно свободны. Вот почему жизнь — всегда перекресток многих дорог, замешательство, сомнение. Мы ежесекундно должны выбирать, кем будем в следующий миг: тем, кто делает что-то одно, или же тем, кто делает что-то другое. Стало быть, каждый снова и снова выбирает свое дело, свое бытие.

4. Жизнь непередаваема. Никто не в силах меня заменить в выборе личного дела. А это подразумевает личное страдание, поскольку я сам принимаю причиняемую мне извне боль. Моя жизнь — постоянная и неизбежная ответственность перед самим собой. Все, что я делаю, а следовательно, думаю, чувствую, желаю, должно *иметь смысл*, причем смысл исключительно *положительный*, для меня самого.

Перечисленные важнейшие признаки позволяют сказать, что жизнь всегда имеет личный и связанный с обстоятельствами характер, она непередаваема и ответственна. Сталкиваясь с нашей или чьей-либо жизнью, не отвечающей указанным условиям, мы имеем дело, строго говоря, не с человеческой жизнью, не с радикальной реальностью, а, если хотите, с жизнью в ином смысле, то есть с иной реальностью — вторичной, производной, так или иначе двусмысленной. Поэтому было бы крайне интересно встре-

==517

титься с такими формами жизни, когда она выступала бы и как безусловно человеческая (ибо она — наша), и как нечеловеческая, бесчеловечная, поскольку ей не хватает названных признаков. Пока что мы не знаем, что может означать такая возможность, но я заранее предупреждаю о ней, чтобы быть наготове.

Итак, собственно человеческим является во мне только то, что я думаю, желаю, чувствую и выполняю с помощью моего тела всякий раз, когда выступаю *субъектом* — *творцом всех этих состояний*, когда все происходит со мной как таковым. Стало быть, моя мысль, например, приобретает человеческое измерение, только когда я сам до чего-то додумываюсь, сам догадываюсь о значении того или иного факта. *Собственно человеческим будет только такой мой поступок, который я совершаю потому, что он имеет для меня смысл, поскольку я его осознал*. В любом подлинно человеческом действии всегда наличествует субъект, в котором оно берет начало и который, следовательно, выступает его творцом, создателем, несет за него *ответственность*. Отсюда ясно: моя человеческая жизнь, которая ставит меня в непосредственную связь со всем окружающим (минералами, растениями, животными, людьми), — это, по сути, *одинокое*. Моя зубная боль, как я уже говорил, может причинить страдания лишь мне *одному*. Мысль, которую я именно мыслю, а не повторяю за кем-то, я мыслю и должен мыслить всегда один, то есть в одиночестве. Два и два, действительно, четыре, или же такое суждение представляет собой понятную, очевидную истину, только когда я остаюсь *наедине* с собой, самостоятельно продумывая это арифметическое действие.

Изучение элементарных явлений надо начинать с самых элементарных. В любой реальности элементарное — это то, что лежит в основе всего остального, это компонент реальности, который в силу своей простоты и исходное™ совершенно незаметен, скрытен, трудно уловим и абстрактен. Мы не привыкли замечать такие компоненты действительности, и потому так трудно признать его существование, даже когда кто-то пытается его выявить и нам показать. Мы не видим нитей хорошего ковра как раз потому, что он из них соткан, потому что они — его составляющие. Мы-то привыкли к вещам, а не к их составным частям. Чтобы заметить последние, нужно перестать замечать их сочетания, то есть вещи. Так, увидеть поры камня, из которого сложен собор, можно, лишь перестав

==518

видеть сам собор. В практической, повседневной жизни обычно оперируешь уже готовыми вещами и потому так знаком, понятен прежде всего их общий внешний вид. Наоборот, чтобы осмыслить элементы или компоненты вещей, мы должны преодолеть привычные представления и в воображении, мысленно разложить предметы на части, «разделат» мир и увидеть его «внутренности».

Повторяю, понятие человеческой жизни *ipso facto* подразумевает два признака или фактора, которые в равной степени первичны и неотделимы друг от друга. С одной стороны, это человек, который живет, а с другой, — обстоятельства, мир, где он живет. Для всякого рода философского идеализма, начиная с Декарта, лишь человек и является радикальной, или первичной, реальностью, причем Человек, сведенный к *une chose qui pense**, к *res cogitans*, то есть к мышлению, идеям. Мир сам по себе не обладает реальностью, ибо он вымышленный, представленный. Для Аристотеля, наоборот, реальны лишь сами вещи, а также их сочетания в мире. Человек для него — всего-навсего одна из вещей, частица Вселенной. Только во вторую очередь, только благодаря разуму человек играет особую, выдающуюся роль, то есть способен рассуждать об остальных вещах и о мире, думать о том, что они представляют собой, озаряя мир светом истины. И все это — благодаря слову, которое высказывает, выговаривает, открывает истину о вещах.

Но Аристотель не объясняет, почему человек разумен, само слово *logos* выражает и разум, и его причину. Он также не пытается выяснить, почему в мире наряду со всем остальным существует такая удивительная вещь, как истина. Разум, согласно Аристотелю, это просто очевидный факт, такой же, как и любой другой, подобно длинной шее жирафа, извержению вулкана, дикости зверя. Повторяю, в строгом смысле слова человек для Аристотеля — со всем своим разумом и всеми прочими качествами — это не что иное, как вещь, и, стало быть, для него не существует реальности более радикальной, чем вещи, или же их *бытия*. Если в одном случае мы столкнулись с идеализмом, то в лице Аристотеля и его последователей нам явлен реализм. Таким образом, человек, согласно Аристотелю, наделен разумом, то есть представляет собой разум-

Мыслящей вещи (*франц.*).

==519

ное животное. И все же, несмотря на всю свою гениальность, древнегреческий мыслитель не говорит, *почему* именно человек разумен, почему в мире есть кто-то разумный, иначе говоря, он не называет причины столь важной случайности. Следовательно, мы вправе считать, что у Аристотеля человек, по сути, неразумен. Ведь если разумное существо не понимает причины собственного разума, оно — неразумно. Такой разум неизбежно сомнителен. Занять ту или, если хотите, эту из изложенных позиций, преодолеть Декарта или Аристотеля — отнюдь не значит пренебречь их учениями. Наоборот, лишь тот, кто усвоил обе точки зрения, сохранив их, способен избежать одностороннего подхода. Больше того: только такое преодоление и способно удержать от нас чувства мнимого превосходства над несомненной гениальностью великих мыслителей.

Итак, исходя из человеческой жизни как из радикальной реальности, мы оказываемся по ту сторону тысячелетнего спора между идеалистами и реалистами и утверждаем, что в жизни одинаково реальны и первичны оба момента (и Человек, и Мир). Мир—это бескрайний океан проблем или насущных дел, с которыми столкнулся Человек, а сам он — существо, которое окончательно и бесповоротно обречено держаться на плаву в бурном их водовороте, всегда с ними считаться. Дело в том, что жизнь важна сама по себе, она только в этом и состоит. Поэтому в самом буквальном смысле жизнь — это и есть все важное. Таким образом, Мир, в котором обречена протекать жизнь, представляет систему значимостей, важных, насущных дел. Поэтому мир, или обстоятельства, — реальность прагматическая, практическая, а вовсе не вещная. Ведь в современном языке словом «вещи» обозначено все, что бытует само по себе и в себе самом, иначе говоря, существует независимо от нас. Что касается составляющих жизненного мира, то они суть только то, что они суть в моей жизни и для нее, а вовсе не для самих себя и в себе. Они — недостатки и преимущества, трудности и удобства для того, чтобы «Я» каждого и смогло осуществить себя. Итак, с одной стороны, — это орудия, инструменты и средства, которые служат мне (их бытие — это бытие для моих целей, желаний, потребностей), а с другой,—это противостоящие мне помехи, лишения, трудности, недостатки, преграды. Таковы эти прагматические реальности. Мы же еще не раз убедимся, что вещь *sensu stricto* есть то, что является уже потом, во вторую очередь, и оно в любом случае всегда сомни-

[К оглавлению](#)

==520

тельно и проблематично. И все-таки я не сторонник неологизмов, а поэтому остановлюсь на термине «вещь», хотя в испанском языке, по сути дела, нет слова, адекватно выражающего подлинную роль этой реальности в жизни.

Попытаемся теперь рассмотреть структуру, слагаемые обстоятельств, мира, где мы обречены жить. Как уже было сказано, этот мир состоит из вещей как *pragmata*, иначе говоря, мы встречаемся в нем с вещами. Но уже сама эта встреча потребует некоторых уточнений, поэтому попробуем шаг за шагом представить весь интересующий нас процесс.

Во-первых, если мир состоит из вещей, то последние должны предстать предо мной одна за другой. Возьмем, например, яблоко. И пусть это будет райское яблоко, а не яблоко раздора. Вообразив себе известную сцену в раю, мы сталкиваемся с довольно любопытным явлением: неужели Адам видит и берет то самое яблоко, которое протянула ему Ева? Когда Ева протягивает Адаму это пресловутое яблоко, перед ней явно и зримо присутствует только его половина. Но ведь и то, что Адам видит и берет, это тоже только пол-яблока. Строго говоря, то, что видится и воспринимается Евой, отличается от видимого и воспринимаемого Адамом. Стало быть, у любой телесной вещи, как у Луны, две стороны, и к нам обращена только одна. Истина на удивление проста: когда речь идет об акте видения, то в сущности никто никогда не видел самого обыкновенного яблока; ведь у последнего, как принято считать, имеется две стороны, а налицо — только одна. Больше того: если на одно яблоко одновременно смотрят два человека, то оба видят не одну и ту же сторону; наоборот, каждый замечает только свою, всегда отличную от той, которую видит другой.

Конечно, я могу походить вокруг яблока или повертеть его в руке. Тогда моему взору откроются разные его виды, стороны, каждая из которых непосредственно продолжает предыдущую. Увидев обратную сторону яблока, я вспоминаю ту, что рассмотрел раньше, и мгновенно прибавляю ее к

увиденной сию минуту. Разумеется, подобное сложение того, что я помню, с тем, что я вижу, еще не дает мне права сказать, что я охватил взором все стороны яблока. Последнее никогда не бывает дано мне как целое, как единство, иначе говоря, как то, что я понимаю под словом «яблоко»; оно не явлено *мне* с бесспорной очевидностью, а предстает в конечном счете лишь с очевидностью второго

==521

порядка соответствующей простому воспоминанию, действию памяти, где хранится предшествующий опыт обращения с чем бы то ни было. Следовательно, к действительному присутствию того, что составляет лишь часть вещи, автоматически прибавляется все остальное, но оно не присутствует, а только *со-присутствует*. Идеей *соприсутствия* (которое сопровождает всякое присутствие) мы обязаны великому мыслителю Эдмунду Гуссерлю. Она-то и поможет нам выяснить, как появляются в нашей жизни вещи и мир, в котором они находятся.

Во-вторых: сейчас мы с вами находимся в этой аудитории, внутри помещения. Данное пространство образует некий внутренний мир по двум причинам: прежде всего, оно обступает нас со всех сторон; и, кроме того, имеет замкнутую, непрерывную форму. Поверхность присутствует непрерывно, так что, кроме нее, мы ровным счетом ничего не видим; нет ни одной щели, проема, отверстия, сквозь которые можно было бы наблюдать какие-нибудь другие вещи, отличные от этой поверхности, а также замкнутые в ней предметы (стены, лампы, скамейки и т. д.). Теперь представим себе, что, выйдя отсюда после лекции, мы неожиданно обнаружили, что за пределами аудитории ничего нет, иначе говоря, что снаружи нет никакого мира и двери аудитории выходят не на улицу, не в город, не в мир, а в Ничто. Будь так, мы испытали бы настоящий *шок*. Но почему же мы его не испытываем, если, находясь здесь, ощущаем присутствие только этой аудитории и вообще не задумываемся (мое рассуждение не в счет), есть ли какой-то мир за ее дверьми, существует ли вообще что-то снаружи? Объяснение напрашивается само собой. Подобный шок (хотя и более легкий) должен был бы испытать и Адам, если бы Ева вручила ему только половину яблока — ту самую, которую он мог видеть, без другой, со-присутствующей половины. Итак, пока эта аудитория присутствует, перед нами со-присутствует и весь остальной мир за ее пределами. Как в случае с яблоком, здесь перед нами — со-присутствие того, что не дано явно и что известно из опыта. Ибо только последний подсказывает, что данное существует, хотя и не находится в поле зрения, и потому нужно и должно считаться с его возможным присутствием. Подобного рода знание стало для нас привычным, обыденным. Что ж, незамеченным приходит именно то, что действует в нас в силу усвоенной привычки. У нас нет о нем какого-то особого, реального понятия. Итак, наряду с такой парой, как

==522

присутствующее и со-присутствующее, следует различать и другую; я имею в виду *наличное* данное в конкретно выраженном акте и *привычное* или то, что находится в постоянном становлении и существует в подспудной, скрытой, как бы затаившейся форме привычного. Прошу запомнить вторую пару: наличное и привычное. Присутствующее дано нам как наличное, а со-присутствующее — как привычное.

А теперь сформулируем первый закон, касающийся окружения, обстоятельств, мира: жизненный мир состоит из немногих вещей, присутствующих на данный момент, и из бесчисленного множества на данный момент скрытых, подспудных. Последние не лежат в поле зрения, но мы знаем или думаем, что знаем (это неважно), что способны их увидеть, что они могли бы предстать перед нами. Обратите внимание: сейчас я называю сокрытым лишь то, чего я не вижу постоянно собственными глазами, но зато твердо знаю: либо я это уже видел, либо в принципе могу увидеть. Так, с мадридских балконов открывается вид на живописный зубчатый хребет Гуадаррамы — он присутствует. Но известно (поскольку об этом мы слышали или читали), что есть Гималаи, на которые мы тоже могли бы полюбоваться, приложив незначительные усилия и истратив значительную сумму денег. До тех пор, пока мы не приложили этих усилий, пока нам, как обычно, не хватает такой суммы, Гималаи продолжают оставаться вне поля зрения, они скрыты от нас, образуя тем не менее действительную часть нашего мира в особой форме *возможности*.

Итак, повторяю, первый закон, касающийся структуры нашего мира, гласит, что данный мир состоит из немногих присутствующих и бесчисленного количества скрытых вещей. Попробуем сформулировать второй, не менее очевидный закон: перед нами никогда не присутствует только одна, отдельная вещь. Наоборот, мы всегда видим, как одно выделяется на фоне другого, то есть других вещей, оставленных в данный момент без внимания. И вот почему я называю эти законы *структурными*: они определяют не сами вещи, имеющиеся в мире, а его структуру, его строгое, можно сказать, анатомическое описание. Второй закон гласит, что мир, где мы обречены жить, разделен на два плана, две части: это, во-первых, то, на что направлено внимание, а во-вторых, фон, на котором выделяется то, что это внимание привлекло. В самом деле, мир постоянно являет нам какую-то одну вещь, часть, образующие как бы мыс реальности, и вместе с тем как бы укрывает от вни-

==523

мания *фон*, окружение интересующей нас вещи (или вещей), пространство, где данная вещь появляется. Этот второй план — и фон, и пространство — мы назовем *горизонтом*. Любая замеченная вещь (на которую мы смотрим, которая нас интересует) ограничена горизонтом, внутри которого она является. Я имею в виду не только зримое, присутствующее, ведь сам горизонт — тоже нечто видимое, *наличное*. И все-таки мы оставляем его практически без внимания, поскольку последнее направлено на ту или иную вещь, играющую в данный момент главную роль. *По ту сторону* горизонта находится *отсутствующая* часть мира (разумеется, на данный момент), иначе говоря, его *скрытая* часть.

Таким образом, структура нашего мира опять усложнилась. Теперь мы различаем уже три плана или части; во-первых, вещь, которая нас интересует; во-вторых, сам горизонт, внутри которого она появляется, и, в-третьих, то, что *на данный момент скрыто и лежит по ту сторону горизонта*.

Что ж, уточним эту простейшую анатомию мира. Сейчас можно уже говорить о различии понятий мира и окружения (до сих пор эти термины употреблялись синонимически). Так вот, *окружение* — это часть мира, которая в каждый данный момент ограничивает мой кругозор. Стало быть, это присутствующая часть мира. Само собой (об этом уже говорилось), все присутствующее являет только лик, фасад; остальное лишь со-присутствует. Мы наблюдаем лицо, а не изнанку вещей. Окружение — это явный или же полускрытый мир, лежащий вокруг. Но мир по ту сторону горизонта, окружения, на каждый данный момент содержит бесконечное множество скрытых вещей, образованное их со-присутствием в чистом виде. В любых обстоятельствах безграничность

последних подспудна, она заслонена нашим непосредственным окружением. Но, повторяю, данный мир, скрытый *per accidens**, как говорят в семинариях, это не что-то загадочное, таинственное, лишенное возможности присутствия. Нет, просто он состоит из вещей, которые мы либо уже видели, либо в принципе можем увидеть, но которые на данный момент заслонены окружающим. Этот скрытый мир воздействует на нас как привычное, подобно тому, как сейчас на нас воздействует, хотя и под

В силу обстоятельств, случайно (*лат.*).

==524

спудно, все, находящееся *вне* аудитории. Горизонт — это граница между явной и скрытой частями мира.

Ради простоты и экономии времени я говорил только о *т* видимом, поскольку зримое, явное — всем понятная форма присутствия. Со времен древних греков почти все термины актов познания происходят, как правило, от слов, выражающих идею видения. Греческое слово «идея» обозначает вид, который принимает та или иная вещь. Это ее аспект (слово, происходящее в свою очередь от латинского *spes*—«видеть»). Отсюда же—«спектакль», «инспектор», «спектр» и т. д.

Итак, я предпочитаю говорить только о зримом присутствии. Но дело не в этом. Говоря, что вещи присутствуют, я выражаюсь нестрого и ненаучно. И все же я охотно предаюсь этому философскому греху, ибо он позволяет непосредственно перейти к анализу изначальной реальности нашей жизни. Однако это не точно. Ведь перед нами присутствуют не сами вещи, а лишь цвета и фигуры, которые могут быть большими и малыми, принимать тот или иной вид. Мы сталкиваемся с разными свойствами: с твердостью и мягкостью, с текучестью (жидкости, воздуха, воды), с запахами (приятными и неприятными), с испарениями, с благоуханием и вонью, с пряным и острым вкусом, с тем, что привлекает и отталкивает. Мы слышим ропот, лепет, шум, крик, шипение, шепот, говор, свист, скрип, гром. Существует одиннадцать различных родов присутствия, так называемых «объектов чувств». Ибо человек владеет не пятью чувствами (согласно традиции), а одиннадцатью, которые успешно различают психологи.

Называя эти образования «объектами чувств», мы, однако, подменяем непосредственные имена присутствующих вещей, *prima facie** составляющих окружение, другими, которые не обозначают предметов прямо, а лишь раскрывают способы их восприятия. Вместо того чтобы говорить о вещах как о цветах и фигурах, звуках и запахах, мы говорим об «объектах чувств», о воспринимаемом — видимом, осязаемом, слышимом и т. д. И здесь важно понимать, что существование подобных цветов, фигур, звуков и т. д., обусловленное нашими телесными органами, выполняющими психофизиологическую функцию и позволяющими со| здавать в нас ощущения предметов, — это лишь вероят-

На первый взгляд (*лат.*).

==525

ность, гипотеза. Такая гипотеза нужна, чтобы как-то объяснить чудесное присутствие окружения. Несомненно одно: все эти вещи *налицо*, окружая, обступая нас, — а мы обречены существовать с ними, присутствовать среди них и даже вопреки им. Речь идет о двух элементарных, исходных истинах, но разного порядка и свойства. Во-первых, мы замечаем *наличие* цветов, красок, форм, звуков, присутствие твердого, мягкого, шероховатого, гладкого. Эта истина бесспорна. Во-вторых, мы верим, что все перечисленное — *налицо*, *поскольку* у нас имеются органы чувств (называемые в физиологии «особыми энергиями» — термином, достойным мольеровского лекаря). И это — истина гипотетическая, вероятная.

Но нас интересует не это, а то, что существование так называемых «предметов чувственного мира» не является исходной и несомненной истиной, которую во что бы то ни стало следует высказать по поводу окружающего мира. Ибо данное суждение не раскрывает главного свойства, которое обнаруживается в вещах: оно не объясняет факта их *бытия для нас*. Говоря о «вещах» и утверждая, что они *наличествуют* в окружении, мы как бы неизбежно подразумеваем, что они не имеют к нам отношения, то есть исходно, сами по себе, от нас не зависят. Иными словами, если бы нас не было, они оставались бы тем же самым, ничего бы не изменилось в их бытии. Но это только предположение. Главная, бесспорная истина такова: все данные образования из цвета, тьмы, света, звука и шума, из твердого и мягкого и т. д., связаны с нами, бытуют в активной форме, то есть *для нас*. Что я имею в виду? То активное воздействие вещей на нас, которое изначально и составляет их самих. В чем же оно заключается? Очевидно, в том, что вещи играют роль *знаков*, определяющих наше жизненное поведение. Таким образом нас предупреждают: либо здесь присутствует что-то, обладающее полезными или, напротив, вредными свойствами (и тогда следует с ним считаться), либо, наоборот, что-то отсутствует, чего-то не хватает.

Мы замечаем голубое небо не как нечто простертое над головой — спокойное, чистое, безмятежное. Нет и нет. Небо изначально присутствует, посылая нам богатейший набор полезных знаков. Только воздействие последних привлекает наше внимание — и тогда мы видим небо как своего рода семафор. Оно жестикулирует. Чистое небо — знак хорошей погоды. Странствующее по небу солнце, подобно аккуратному, трудолюбивому служащему, в

526

данном случае исполняющему работу бесплатно (что редко бывает), ежедневно движется с востока на запад и исправно показывает время. По ночам созвездия отсчитывают времена года, тысячелетия (календарь египтян был основан на перемещениях Сириуса) и, наконец, просто часы. Но знаковая роль неба не ограничивается этим. И не суеверный дикарь, а сам Кант (в данном случае недавно, то есть в 1788 году) сказал, как бы подытоживая всю свою мудрость: «Две вещи наполняют душу всегда новым, все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо на|, до мной и моральный закон во мне».

Небо не только оповещает нас обо всех полезных, хотя и привычных, переменах (показывает погоду, отсчитывает часы, дни, годы, тысячелетия); своим торжественным ночным присутствием, загадочным мерцанием звезд, как будто чем-то взволнованных, оно символизирует существование бескрайней Вселенной, знаменует ее законы, глубины, незримую всемогущего Существа, которое все рассчитало, сотворило, устроило. Приведенное высказывание Канта — не просто фраза, оно отчетливо формулирует главный феномен человеческой жизни. Взгляните на ночное небо, усеянное яркими звездами, — оно без усталости подмигивает, словно желая что-то сказать. Недаром Гейне называл звезды золотыми мыслями ночи. Эти мерцания, едва заметные у каждой

отдельной звезды и бесконечно рассеянные по небосводу, приучают нас покидать пределы нашего непосредственного мира и приобщаться ко всей Вселенной.

==527

[00.htm - glava52](#)

IV. Явление «Другого»

Мне было важно показать, каким образом многие «нечто», присутствующие в жизненном мире и составляющие позитивные и негативные значимости, с которыми мы должны считаться, представляют чисто чувственные присутствия и со-присутствия, то есть цвета, очертания, звуки, запахи, осязательные ощущения и т. д. Именно такое присутствие воздействует на нас в виде знаков, намеков, симптомов. С этой целью я привел пример неба.

Этот пример принадлежит главным образом к миру зримого. Но если зримое и видение ближе всего подводят нас к основам излагаемой мной здесь доктрины, это еще не значит, что зрение само по себе — главное из «чувств». Даже чисто психофизиологический подход (а он, безусловно, вторичен) подтверждает, что именно осязание было первоначальным чувством, от которого постепенно отделялись остальные. И наш — радикальный — подход тоже недвусмысленно свидетельствует: осязание—главная форма общения человека с миром. Следовательно, осязание, контакт тел, выступает главным фактором, определяющим структуру нашего мира.

Как уже было сказано, осязание отличается от других чувств (способов восприятия) тем, что в нем одновременно сосуществуют два момента: с одной стороны, имеется некое тело, которое я трогаю, с другой — мое тело, с помощью которого выполняется данное действие. Налицо соприкосновение между моим и чужим телом, а не слабая, двусмысленная связь между мной и каким-то призраком, когда я на что-то смотрю. Свойство твердости — это присутствие, где сразу наличествуют и нечто, оказывающее

==528

сопротивление, и мое собственное тело. Примером может служить рука, которая натолкнулась на что-то твердое. Здесь сразу присутствует и твердый предмет, и собственное напряжение мышц. В соприкосновении вещи ощущаются внутри нас, нашего тела. Напротив, если речь о зрении или слухе, все предметы, несомненно, — вне нас. А вкус и обоняние размещают их на определенных участках тела — на нёбе или в носовой полости. Теперь без ложной скромности можно утверждать, что мы продвинулись в нашем исследовании, придя к выводу, что наше окружение, данный мир, главным образом складывается из присутствий, то есть вещей, которые являются телами. Это бесспорная истина, поскольку все вещи сталкиваются с одной, из всего существующего ближе других стоящей к человеку, — с тем «Я», каковым есть каждый, с его собственным телом. Наше тело превращает и все прочее в тела как таковые, делая телесным весь мир. Ибо для «чистого духа» тел вообще не существовало бы: он просто не смог бы с ними столкнуться, ощутить их сопротивление. И наоборот. Дух не смог бы управляться с вещами, перемещать их,

упорядочивать, разрушать. Иначе говоря, «чистый дух» был бы не способен вести человеческую жизнь. Он бродил бы по свету, словно бесплотный призрак. Вспомните рассказ Уэллса о существах, которые обладали только двумя измерениями и потому не могли проникнуть в наш трехмерный телесный мир. Наблюдая за человеческой жизнью, видя, например, как какой-то негодяй замыслил убить спящую старушку, они просто не могли ее разбудить, помешать злодеянию, бесконечно страдая от своего призрачного существования.

Человек — это прежде всего тот, кто заключен в определенное тело. В этом и только в этом смысле человек — это его тело. Столь простой и непреложный факт определяет, однако, конкретную структуру нашего мира и вместе с тем — жизнь и судьбу. Человек обречен на пожизненное заключение в собственном теле. Глубоко правы были пифагорейцы, обыгрывавшие само слово «тело», не ради забавы и развлечения, а вполне серьезно и даже трагически. По-гречески «тело»—*soma*, а «могила»—*sema*, так вот, пифагорейцы всегда повторяли: *soma — sema*, «тело — могила», «тело — тюрьма».

Тело, в которое я заключен, неизбежно превращает меня в пространственную фигуру. Оно отводит мне одно определенное место, исключая меня из всех других, не давая

==529

мне быть вездесущим. Я, как гвоздь, вбитый в одну определенную точку, выслан из остального мира. Остальной мир, то есть прочее, расположено в других местах. Я могу этот мир увидеть, услышать, иногда даже потрогать с того места, где нахожусь сам. А место моего нахождения — это «здесь», и в самой краткости данного односложного слова звучит тот неотвратимый удар судьбы, который вбил меня, словно гвоздь, «сюда».

Подобная неотвратимость всегда приводит к новым и роковым последствиям для структуры нашего мира. Я могу ведь переместиться куда-то еще — однако и это новое место все равно окажется моим «здесь». По-видимому, «здесь» и «Я», «Я» и «здесь» навеки неразлучны. А поскольку и мир, и все в нем неизбежно открыты для меня только «отсюда», то они автоматически превращаются в некую перспективу. Так вот, все в мире находится или близко, или далеко «отсюда», справа или слева, выше или ниже моего «здесь». Таков третий структурный закон человеческого мира. Не будем забывать, что я зову человеком исключительно «каждого». Следовательно, речь идет только о мире каждого и для каждого, а отнюдь не о том объективном мире, который открывает нам, например, физика. Что такое физический мир — неизвестно, тем более никто не знает, что такое мир объективный, то есть мир не только каждого, а общий для всех. Третий структурный закон гласит, что мир — перспектива. Это не пустые слова. Внезапное появление на нашем горизонте «близки» и «дали» чревато самыми серьезными последствиями. Речь о расстояниях, о возникновении близкого и далекого. Причем вполне возможно, что близкое мне ненавистно, а далекое связано с любимой женщиной. Важно, что расстояние, даль — не физическое и не геометрическое понятие. Преодолевая расстояние, первобытному человеку приходилось проделывать большой путь, тратить силы и время. Сейчас вместо того и другого мы тратим деньги (но на их приобретение тоже уходят и время и силы, чей расход измеряется в рабочих часах).

У другого человека тоже есть свое «здесь». Но «здесь» «Другого» — не мое. Наши «здесь» исключают друг друга, они взаимонепроницаемы, различны. Поэтому перспектива, в которой «Другому» открывается мир, всегда отлична от моей.

Наши миры никогда не совпадают в достаточной мере. Я прежде всего нахожусь в моем мире, а он, «Другой» — в

[К оглавлению](#)

==530

своём. И это — еще одна причина радикального одиночества: не только я нахожусь вне «Другого», мой мир тоже лежит за пределами его мира. Мы «внеположны» друг другу и потому в корне друг другу чужды.

; «Даль» — это то, что лежит на порядочном расстоянии | от моего «здесь». Вдали — то, что находится «там». Меж| ду «здесь» и «там» есть промежуточный термин «тут», указывающий на все расположенное не в моем «здесь», а в близости от него. А может быть, «тут» означает то мес-

то, где находится... ближний? Любопытно: испанское *aquí* («здесь») — указательное наречие места — происходит от 1 личного местоимения.

| Телесная природа человека обуславливает не только телесность всех составляющих мира, но и их связь со мной, и связь абсолютно всего, включая и бестелесное! Ибо если

такое существует (а мы до сих пор не обнаружили бестелесного в ходе нашего исследования), то оно, как мы еще ξ убедимся, тоже обречено проявляться телесно. Образы Гомера бесплотны и не существовали бы вообще, если бы их | не нанесли на пергамент. А поскольку все вещи непосредственно или опосредованно телесны и как-то расположены | по отношению ко мне — близко или далеко, сверху или | снизу, справа или слева «отсюда» (иначе говоря, от *locus'a*, местонахождения моего «Я»), — то все в мире рас| пределено. Другими словами, каждая вещь находится в от| ределенном участке мира. Вещи группируются в разных | точках моего пространства, и том или ином уголке моего | мира. К примеру, некоторые вещи, животные, люди при| надлежат к части моего мира, называемой «севером», дру| гие к «востоку». Подобное прикрепление всего на свете к | определенной части пространства настолько свойственно человеку, что христиане испытывают потребность поместить куда-то самого Бога, поселить его где-нибудь. Не случайно Богу, в качестве основного атрибута, указано ме| сто, где он, как правило, находится. Вспомним молитву: 1 «Отче наш, иже еси на небесех». Вообще говоря, отцов много. Бог же отличается тем, что пребывает в небесных высях, среди неподвижных звезд. По контрасту верующие отводят сатане прямо противоположное место — *нижний, инфернальный* край, адское подземие. Таким образом, дьявол — антипод Бога. Древние греки тоже помещали множество вещей и существ в Аиде, аду. Однако для них подземное царство было основой, подножием, на которое | опирался весь остальной мир. Называлось это подножие

1

==531

Тартаром. Конечно, несмотря на всю неразвитость первобытного мышления, греки не могли не задуматься, на чем в свою очередь стоит Тартар. Они считали, что его поддерживает на себе животное с гигантским и твердым панцирем — черепаха. По-итальянски и по-португальски это слово звучит гораздо ближе к своему греческому, чем в испанском. Испанское *tortuga* («черепаха») — не что иное, как греческое *tartarougos*, то есть животное, поддерживающее Тартар.

Вышеприведенные примеры не имеют никакого отношения к радикальным, подлинным явлениям. Речь о воображаемых истолкованиях мира, о реакциях человеческого разума на существующее, о построении перспективы, о локализации всех явлений по отношению к человеку. С этой целью последний и «творит» воображаемые вещи, размещая их в столь же воображаемых пространствах. Я обращаю на это внимание, чтобы показать, до какой степени человеку свойственно находиться в упорядоченном мире, где все как бы *принадлежит* к определенной области. Сейчас, однако, не время заниматься подобными воображаемыми вещами и их расположением в мире, который сам не является изначально реальным, жизненным, а есть лишь его идея, образ.

Итак, в числе слагаемых жизненного мира мы обнаружили ближайшую к каждому из нас вещь — его собственное тело. В столкновении или контакте с ним появляются и все остальные тела, размещаемые в определенных областях человеческого мира в соответствии с некоторой перспективой. Но это не должно заслонять от нас того факта, что одновременно (не раньше и не позже, а именно одновременно) вещи служат средствами для жизни или, напротив, помехами на нашем жизненном пути. Иначе говоря, бытие каждой вещи не состоит в том, чтобы быть самой по себе и в себе — вещи имеют лишь бытие *для* чего-то. Поэтому мы используем понятие «*бытия для чего-то*», обозначая изначальное бытие вещей как «жизненных дел», занятий, значимостей. Ведь понятие каждой вещи как бы говорит нам, чем она является, в чем состоит ее бытие, высказанное, выраженное в таком определении, характеристике. Вспомним детскую игру: дети подходят к взрослому и, желая поставить его в тупик, спрашивают: «А что такое трещотка?» Не зная, что ответить, поскольку в данном случае трудно подобрать нужные слова, взрослый автоматически делает своей рукой круговые движения, будто и

==532

впрямь вращая трещотку. Конечно, выглядит это по меньшей мере странно — дети смеются. Подобное движение, по сути, представляет собой некую действующую шараду, чья разгадка заключена в определенном предмете, который нужно крутить. Словом, трещотка — это *то*, с чем надо что-то *сделать*, таково ее «*бытие для чего-то*». Еще пример. Когда спрашивают: «Что такое велосипед?» — у нас в ногах инстинктивно возникает какое-то круговое движение, и гораздо раньше, чем мы подыщем нужный ответ. Что ж, определение, которое в конце концов строго описывает бытие трещотки, велосипеда, неба, горы, дерева и т. д., оказывается не чем иным, как словесным выражением смысла этих движений. Мы просто-напросто узнаем, что делает человек с каким-либо предметом или чему он подвергается с его стороны. А значит, любое определение — это описание жизненной сцены!

Но мы не ставим вопроса, что же такое вещи в их абсолютном смысле, если все-таки предположить, что вещи могут чем-то быть абсолютно. Мы лишь хотим строго конкретно определить, что явно (а не предположительно) представляют собой вещи «тут», иначе говоря, в области той первичной, радикальной реальности, каковой и является наша жизнь. Такое бытие вещей, как выяснилось, есть

¹ Изначальная сущность вещей состоит, таким образом, в том, чтобы быть *для* чего-то пригодным или, напротив, непригодным. Что говорить — сама метафизика возникла в Древней Греции в первой трети V века как поиск бытия вещей. Под последним подразумевалось то, чем вещи являются самостоятельно, а не чем они *служат* просто *для* нас. Это было «бытие в себе» и «бытие само по себе». С тех пор вот уже двадцать пять веков наука, которую в конце XVII столетия один из картезианцев назвал онтологией, бьется над загадкой этого бытия вещей. Продолжительность ее усилий свидетельствует о том, что искомое бытие вещей до сих пор обнаружить не удалось. И мы вправе подозревать, что такового бытия вещей не существует вообще, а вернее, если даже и существует, то оно, безусловно, сомнительно, иначе говоря, вещи не проявляют его очевидно. Вот откуда трудности в данном вопросе. Поэтому я уже давно пришел к смелой мысли, что бытие вещей — именно их собственное, независимое от человека бытие — есть такая же гипотеза, как и прочие научные идеи. Но развивать эту точку зрения — то же самое, что совершить переворот во всей философии — дело чудовищной трудности, от которого, к счастью, мы можем сейчас уклониться, поскольку наш курс лекций не затрагивает онтологии. Скажу одно. Среди множества ответов на вопрос: «Что такое вещи?» — самый удачный принадлежит Аристотелю, который сказал, что вещи суть субстанции и, следовательно, состоят в конечном счете в субстанциальности. Однако этот ответ давно признан неудовлетворительным, и европейским мыслителям приходится искать иные решения.

==533

не предполагаемое «бытие в себе», а их очевидное «*бытие для чего-то*», способность помогать или мешать нам в нашей жизни. Другими словами, бытие вещей как *pragmata* дел и значимостей — это не их субстанциальность, а их пригодность, полезность (причем как с положительным знаком качеств, так и с отрицательным, то есть непригодность вещей, их способность причинять вред и препятствовать осуществлению наших планов).

Действительно, если рассматривать указанные свойства вещей (для простоты мы берем лишь их пригодность, а не способность выступать в качестве помех), легко обнаруживается следующее: всякая вещь служит для какой-то другой, а та в свою очередь еще для какой-то, третьей, и так далее, шаг за шагом, звено за звеном в цепи *средств, служащих для чего-то*, ведущих, в конце концов, к цели, поставленной человеком. Например, сера применяется для изготовления пороха; порохом заряжают ружья и пушки, а последние необходимы для войны. Наконец, война служит еще для каких-то целей. Подобная цепь разнообразных *средств* «для чего-то», заканчивающаяся войной, далеко не единственная из тех, что восходят к столь нужному для изготовления пороха веществу, как сера, поскольку порохом заряжают также охотничьи винтовки и ружья, а охота — занятие, в корне отличное от войны. У охоты иные цели, которые я попытался детально охарактеризовать в предисловии к книге об охотничьем искусстве, написанной графом де Йебесом*, человеком, который охотился на всех широтах и зевал от скуки на всех светских раутах; иными словами, тем, кто в лесу охотился на сурка, а в гостях спал, как сурок. Продолжив наши рассуждения об использовании серы и пороха, мы без труда обнаружим еще одну — третью — цепочку, исходящую от них. С помощью пороха устраивают фейерверк, без которого не обходится ни один народный праздник. А праздники — это замечательные события, происходящие в мире каждого.

Итак, вещи суть «положительные» или «отрицательные» назначения, формирующие сложнейшие связи и порождающие разного рода деяния, как, например, война, охота, праздник. Внутри общего мира они образуют малые. Так, в большом мире существуют миры религии, искусства, литературы, науки, бизнеса. Их я называю «прагмати-

==534

ческими полями». Вот последний на данный момент структурный закон, который гласит: наш мир, или мир каждого человека, представляет собой не *totum revolutum**, а нечто, организованное в «прагматические поля». Всякая вещь принадлежит к одному или нескольким полям, где она связывает свое «бытие для чего-то» с подобным же бытием других вещей, и так далее. Данные «прагматические поля», или поля «дел и значимостей», — в той или иной мере, непосредственно или опосредованно — состоят из тел. Поэтому все они более или менее точно локализованы, то есть приписаны преимущественно к неким пространственным областям. Вместо термина «поле» можно использовать выражение «прагматическая область». Но я предпочитаю говорить именно о «полях», поскольку этот термин новейшей физики обозначает пространство чисто динамических отношений. Практические, или прагматические, отношения между людьми и вещами (и наоборот) — не материальные, а *динамические*, хотя в конечном счете они телесны. В нашем жизненном мире вообще нет ничего материального. Ни мое тело, ни вещи, с которыми оно сталкивается, не материальны. Точнее — и первое, и последнее суть столкновения, динамика в чистом виде.

Каждый из нас живет в некоей бескрайней области: в Мире, но в мире своем, то есть отдельного, конкретного человека. Данный мир состоит из «полей дел и значимостей», расположенных в пространстве. Все, что предстает перед нами, непременно является как нечто, принадлежащее к одному из данных полей, областей. Обратив внимание на какой-нибудь предмет, мы тут же относим его к некоторому полю, области или — если угодно — *стороне жизни*. У вещей свои имена, иначе говоря, среди вещей, с которыми мы встречаемся, встречаются имена вещей. Поэтому произнося какое-нибудь слово, мы вслух или про себя говорим: названное — из такой-то области жизни. Если я скажу «платье», присутствующие дамы, словно корабль, который ложится на курс, мгновенно направят внимание к той стороне жизни, которая именуется «искусством красиво одеваться»; если же я произнесу слова «план Маршалла», мои слушатели, совсем не вникая в суть, подтолкнут (если можно так выразиться) слова к известной стороне жизни, именуемой «международная политика». Я сказал

Нечто беспорядочное (*лат.*).

==535

«если можно так выразиться», а теперь опускаю этот словесный оборот, поскольку, говоря «подтолкнут», я имею в виду подлинную реальность. Даже с помощью относительно чувствительных физических приборов можно доказать: когда мы слышим какое-нибудь слово, происходит моментальное сжатие мускулов (его как раз и регистрирует стрелка индикатора), порождающее импульс, который «толкает» что-то — в данном случае слово — в определенном пространственном направлении. Какая тема для психологических исследований! Наше воображение содержит целую *диаграмму мира*, и в ее квадрантах, частях мы размещаем абсолютно все, включая даже то, что не является непосредственно телесным и называется

«духовным», как, например, идеи, чувства и т. д. И очень любопытно, к какой части воображаемой диаграммы каждый из нас относит (подталкивает) слова, которые он слышит и произносит¹.

Жизненный мир, а значит, и жизнь в мире сформированы взаимоориентацией разных *сторон*, называемых мной «прагматическими полями». Именно здесь нам дана уникальная возможность увидеть (хотя я вовсе не собираюсь уделять этой теме много внимания), что такое поэтический гений, да и сама поэзия. В моих трудах я постоянно подчеркиваю, что поэзия — это способ познания или же что поэзия — это правда. Разница между поэтической и научной истинами не играет роли, ибо и поэзия, и наука говорят о вещах истинных, реально присутствующих в ми-

¹ Моя тетка, например, произнося слово «дьявол», устремляла гневный взор к центру Земли, энергично кивая головой. По всей вероятности, ад находится для нее там, внизу, и она без колебаний, словно видя все своими глазами, помещала дьявола именно туда. Если бы, к примеру, описанные выше лабораторные исследования производились надо мной, я бы предложил проверить мою реакцию на выражение «Парижская конференция». Бесспорно, я тотчас соотнесу его с той стороной моей жизни, которую называю «международная политика». Это значит, что мои мускулы подтолкнут данное выражение вниз и куда-то вбок, по линии, пересекающей горизонт под косым углом. Такова замысловатая пантомима (а ведь мы, и в особенности наше тело, — не что иное, как пантомима) позволяет судить, как я ненавижу любую политику, считая ее, по сути, чем-то крайне вредным и вместе с тем неизбежным во всяком обществе. Я позволил себе роскошь констатировать этот факт моей умственной жизни, не приводя каких-либо аргументов или объяснений, поскольку надеюсь: мне еще не раз предстоит продемонстрировать, что же такое политика и почему в мире процветает столь странное и в то же время столь необходимое дело. Вот тогда-то мы и поймем, почему любая политика (в том числе лучшая) так или иначе никуда не годится. По крайней мере (и независимо от приносимой пользы) также никуда не годятся для нее костыли и хирургическое вмешательство.

==536

ре, где они обретают свои истины. Так, у Пруста — величайшего романиста нашей эпохи — не было ни малейшего научного представления о том, что жизнь и мир человека организованы связью сторон. Но обратимся к его «атмосферному» роману. Уже в первых томах писатель рассказывает о юноше, наделенном необычайной впечатлительностью, короче говоря, о самом себе. Летом он отдыхает в Отель Палас, на престижном курорте в одном из нормандских селений. По вечерам герой гуляет с родителями, выбирая иногда маршрут налево, а иногда — направо. Дорога налево вела к дому Свана; это был друг семьи из незнатного еврейского рода, обладавший редким даром элегантности, к которой примешивалась определенная доля извращенности. Путь направо выводил к летней резиденции Германтов, древнего аристократического рода. Несмотря на свое происхождение и положение (еврей и незнатен), Сван все же как-то соприкасался с миром Германтов. Но г, данное обстоятельство лишь подчеркивало различие между

двумя мирами. Сван и Германты — это своего рода проти1 воположные части света, два мира, две стороны, откуда по1 перемененно в душу героя дули ветры радостей и скорбей, | восторгов и пристрастий, влечений и разочарований. И вот S два тома эпопеи Пруст гениально называет «В сторону Свана» и «В сторону Германтов». В свете сказанного на | предыдущих лекциях данные заглавия как нельзя лучше ξ подходят в качестве технических терминов подлинно науч| ной теории жизни. Вот как важно каждому представлять, каковы те стороны, части света, откуда напористо и страстно дуют на него ветры жизни!

На этом можно поставить точку в изучении формальной структуры того мира, где живет каждый и который мало напоминает физический. Ясно одно: мы не живем в физическом мире, а лишь мыслим его, выдумываем, и если раньше я сказал, что давно считаю поэзию формой познания, то теперь, применительно к физической науке, добавлю, что так же давно считаю физику своего рода поэзией, особой формой фантазии. Последняя весьма и весьма изменчива: сегодня она воображает мир, отличный от вчерашнего, а завтра выдумает еще какой-то, иной. На самом деле каждый живет в прагматическом мире, в некоем огромном пространстве, устроенном как разные стороны, области, поля всевозможных дел. И в основе своей, по своей структуре данный мир неизменен с первозданных времен. Перейдем теперь от формальной структуры мира к рас-

==537

смотрению его содержания, состава, иначе говоря, всего, что в нем появляется, возникает, то есть существует. Наша цель — обнаружить среди существующего многообразия вещи, которые можно и должно назвать социальными, то есть обнаружить общество. Тема обязывает не тратьте попусту время, не отвлекаться на постороннее, даже если оно интересно. Мы вправе пройти мимо всего несоциального или по крайней мере не вполне социального. Согласно древней традиции, все существующее подразделяется на мир минералов, растений, животных и людей. Обратившись к приведенной классификации, спросим себя, можем ли мы считать наши манипуляции, «поведение» с камнем социальным? Конечно, нет. В этом мы еще больше убедимся, перейдя к другому концу указанного ряда — к нашему отношению с человеком. Какая разница! Взрослый в любом действии с каким-либо предметом заранее опирается на предыдущий опыт обращения с ним. Итак, действия человека опираются на свойства, которые, по его мнению, характерны для той или иной вещи. Что касается камня, то известно, что он тверд и в то же время уступает по твердости стали. И если камень нужно разбить на куски, достаточно ударить по нему молотком. Чтобы как-то сориентировать такое действие, человек учитывает два признака: во-первых, твердость камня и, во-вторых, хрупкость. Предлагаю вам самостоятельно добавить другие свойства, открытые в ходе вашего обращения с камнем. Одно из них все решает. Дело в том, что камень никак не догадывается о наших с ним действиях. Мы бьем по нему молотком — он дробится, крошится от механического воздействия. Нашему действию с камнем не соответствует какое-либо его действие с нами. Да и вообще в камне не видно никакой способности к действию. В строгом смысле, мы не вправе считать, что камень даже страдает. Камень не действует и не страдает. Все проще: чисто механическое воздействие на него производит в нем определенные эффекты. Стало быть, в действиях с камнем имеется только один вектор — направленный от нас к камню и ограниченный им. То же самое происходит (по крайней мере на поверхности явления), когда мы имеем дело с растением (если не брать в расчет различий между растением и камнем). Что касается животных, здесь уже наблюдается разительная перемена. В моем проекте действия с животным — если я захочу как-то поступить с ним — всегда участвует убеждение: для животного я существую. Иначе

==538

говоря, животное ожидает моего действия, готовится к нему, и оно — я это знаю — ответит на него. Нет сомнений, мое поведение с животным никак не назовешь односторонним, как в случае с

камнем. Наоборот, еще только замыш[ляя поступок, я учитываю возможную ответную реакцию. Уже на стадии замысла мое действие направлено и от меня к животному, и от него ко мне, другими словами, оно предвосхищает ответ. Данный акт как бы путешествует туда и сюда; подобное движение—не что иное, как мое предварительное представление о моем будущем реальном ^поведении, о связи с животным. Подходя к лошади, чтобы ; ее оседлать, я боюсь, что она меня ударит копытом. При|ближаясь к овчарке, знаю, что она может меня укусить. В і обоих случаях следует принять меры предосторожности.

і Когда мы имеем дело с животным, а не с растением |или камнем, в нашем мире возникает новый тип реальности. Мы совершим ошибку, сказав: «Нас с камнем—двое». | Ведь употребляя слово «двое», обозначающее двойственность, то есть множественное, а в данном случае — двойственное число, мы объединяем два бытия, уравниваем бытие камня с человеческим. Камень для меня существует *i* как камень — я же для камня не существую. Итак, здесь | нет общности, которую можно было бы выразить словом *E* «двое». В случае с животным все иначе. Животное — не просто животное. Мое поведение корректируется его зоологическим видом. Одно дело — когда передо мной птичка, другое — племенной бык. Иначе говоря, не только животное для меня существует, я сам тоже существую для него, я для него—другое животное. Можно сказать, обобщив: суть поведения животного по отношению к людям в том, что оно тоже считает людей животными. Когда погонщик лупит осла по спине, тот как бы говорит про себя: «До чего же зла эта скотина, которую в баснях, где даже мы, ослы, разговариваем, называют человеком. И до чего же на него не похоже другое существо—собака, которая забегает ко мне в стойло и лижет мне ноги!»

Выражение «мы с животным», несомненно, имеет какой-то смысл, который, безусловно, начисто отсутствует во фразе «мы с камнем». Это так, поскольку наши отношения с животным взаимны. На мое действие с животным оно будет мне отвечать. Такое отношение образует реальность, которую надлежит назвать «взаимностью». В отличие от камня или растения животное мне отвечает. Оно не просто

;

==539

существует, а сосуществует со мной, ибо я тоже существую для животного. Камень же только существует и никак не сосуществует. Сосуществование — сплетение существований. Это взаимное существование, в корне отличное от простого «здесь-бытия», когда одно не связано с другим.

Неужели мы наконец нашли «социальное отношение»? Ведь слово «социальный» подразумевает реальность, состоящую из поведения человека с другими существами, обозначает действия, которые так или иначе взаимны, где не только я выступаю инициатором актов, адресованных другому существу, но и последнее адресует акты ко мне. Итак, в моем действии всегда предвосхищен ответ другого существа. Мои действия учитывают действия другого, и наоборот. Иными словами, оба участника взаимодействуют, их поступки соотнесены. Животное «отвечает» действиями на мое присутствие: оно меня. видит, ищет или избегает, любит или боится, лижет или кусает, повинуется или, наоборот, нападает на меня, то есть на свой лад проявляет взаимность. Но, как показывает опыт, такая взаимность ничтожна. В конечном счете, животное отвечает лишь на крайне ограниченный набор моих действий и отвечает не менее скудным набором актов. Скажу больше: я готов построить шкалу для измерения частоты ответных действий каждого вида животных. С помощью такой шкалы можно было бы составить таблицу уровней сосуществования человека и животного. Вот когда ущербность подобного сосуществования — даже при самых

благоприятных обстоятельствах — откроется во всей полноте. Конечно, животное можно дрессировать, можно даже внушить себе, что оно способно отвечать на значительное число жестов и других действий. Но и после такой подготовки результат будет один: реакции животного не исходят из него самого, не берут в нем начала. Животное поступает механически, по программе, заданной человеком. Это своеобразный граммофон, проигрывающий одну и ту же пластинку. Чтобы расширить рамки сосуществования с животным, я вынужден как-то ограничить свою жизнь, обесмыслить ее, упростить, иначе, самому превратиться в животное. Вспомните старушек, годами живущих в полном одиночестве — наедине с любимой собачкой. Посвятив ей все время, они даже лицом начинают -походиться на своего четвероногого друга. Чтобы сосуществовать с животным, следует выполнить условие, необходимое, согласно Паска-

[К оглавлению](#)

[==540](#)

лю, для сосуществования с Богом: «*Il faut s'abêtir*» *.

Так можно ли признать отношения человека с животным социальными? Вне всяких сомнений, нет. Мы не вправе положительно ответить на вопрос из-за ограниченности такого сосуществования, из-за сомнительности, неясности поведения животных, сколь бы смыслеными они ни казались. Животное ставит нас в тупик во всех смыслах, включая отношения с человеком. Мы не знаем, как с ним себя вести, поскольку не можем его постичь. Обращаясь с животным, мы видим в нем не то человека, не то растение, а иногда даже камень. Вот почему отношение человека к животному менялось на протяжении истории. Если первобытные люди и древние египтяне видели в нем почти Бога, то Декарт и его ученик *сердцеусладный* мистик Мальбранш считали животных машинами, какими-то сложными

окаменелостями.

Чтобы ответить на вопрос, социально ли наше отношение с животными, нужно сравнить его с несомненными, бесспорными социальными фактами. Только очевидный пример способен пролить свет на неясные и двусмысленные

явления.

Итак, мы перебрали всю совокупность уникальных феноменов, которые, по нашему предположению, должны были бы обладать социальностью. Обратимся теперь к последнему, не рассмотренному нами, слагаемому мира — к тому, что называется словом «люди».

Каким образом в моем жизненном мире возникают существа, называемые «другими»? Подобный вопрос сразу настраивает на иной лад. Пока мы пребывали в приятном одиночестве. И вот, узнав, что на горизонте нашей рефлексии (или на горизонте тем, развиваемых здесь), замаячили другие, мы не на шутку встревожились и легкий холодок пробежал у нас по спине. Недаром! Вдумайтесь: мы вернулись из жизненного мира, где встречались лишь камни, растения, животные. То был рай, или природа. И хотя мы неустанно твердили, что жизненный мир — это мир каждого, то есть конкретный мир моей жизни, рассуждали мы о нем весьма абстрактно. Собственно, я и не претендовал на то, чтобы привести описание уникального мира каждого,

«Надо перестать умничать» (франц.). — Пер. Э. Липецкой.

мира какого-то одного человека, к примеру, моего личного. О конкретном мы всегда говорим абстрактно и в общих чертах. Таков парадокс жизненной теории. Хотя конкретная жизнь — жизнь каждого, и ее теория, как и любая, всегда носит общий характер. Она содержит лишь пустые, абстрактные схемы, в которые каждый волен вместить свою биографию. Повторяю: как только мы затрагиваем эту тему — явление других людей (даже рассуждая абстрактно), — нас охватывает непонятная тревога. Мы как будто внутренне восклицаем: «Стой, кто идет?», настраивая себя на готовность быть там, где мы уже не одни. Вот до чего, по-видимому, опасен «другой». В жизненном мире, взятом как мир минералов, растений, животных, нас ровно ничего не тревожило. Именно эту безмятежность вселяет природа. Почему? Увидим, но главное уже сказал Ницше: «Нам так хорошо и приятно на лоне природы, поскольку у нее нет о нас мнения». Так вот где неиссякаемый источник тревоги! Речь пойдет о людях — существах, уже имеющих о нас мнение! В этом их отличительная черта, и мы об этом знаем. Так вот почему мы насторожились: над безмятежным горизонтом земного рая нависла угроза — «Другой»! Прочь сомнения! Рано или поздно все изменится. И потому нам не по себе.

В моем окружении, в поле моего зрения появился «Другой». «Другой», то есть другой человек. Конечно, я воспринимаю лишь его тело. Оно имеет известную форму, движется и на моих глазах манипулирует вещами. Иначе говоря, его тело внешне, зримо как-то себя ведет, имеет *behavior* (поведение), согласно терминологии американских психологов. Но самое удивительное, что, хотя нам явлена лишь наружность, внешние жесты, телодвижения, мы видим в них, наблюдаем сквозь них нечто, по сути, невидимое — абсолютную сокровенность, нечто, что каждый знает исключительно от самого себя. Это — мысли «другого», чувства, желания, короче, то, что само по себе не способно зримо явить себя посторонним. Подобные переживания не могут быть внешними — они лишены способности непосредственно воплотиться, поскольку не занимают пространства, не обладают свойствами, которые можно ощутить. Вот почему — в противоположность всему внешнему в мире — они составляют чистую сокровенность, задушевность. Но уже встречаясь с животным, мы наблюдаем не просто его тело. Разумеется, имея определенную окраску и доставляя нам некие осязаемые ощущения, животное прежде

всего передает нам свою телесность. А все-таки его тело уже служит обязательным знаком иного, нового, другими словами, какой-то бестелесности, сокровенного, задушевного мира. Вот где зарождается ответ на наши поступки — укусы, удары или, наоборот, нежные ласки. В контакте с животным есть что-то от существования. Это так, поскольку животное посылает ответ, исходящий из его внутреннего мира. Любое сосуществование — сосуществование двух внутренних миров, и оно тем теснее и крепче, чем ярче эти миры проявляются. Тело животного позволяет провидеть, прочувствовать сокровенность лишь потому, что на нее нам указывают телесный облик, его пантомима и т. д. А коль скоро тело служит знаком заключенной в нем сокровенности, значит, оно — плоть. Стало быть, функция означивания внутреннего является «выражением». Плоть, помимо того что она имеет все и может приходить в движение, еще что-то выражает. Экспрессивная функция зоологического организма — самая большая загадка мира. Если же говорить о проблеме

самой биологической жизни, то она настолько сложна, что даже биологи давно расстались с надеждой ее решить.

Не буду, однако, останавливаться на этой увлекательной теме, тем более что выразительность — источник всякого влечения. А за подробностями советую обратиться к моему этюду «Выражение как космический феномен». Что касается остальных аспектов явления «Другого», то их мы рассмотрим на следующих лекциях.

Сейчас скажу одно: тело «Другого» (и в покое, и в движении) — это настоящий семафор, посылающий бесчисленное множество сигналов, говорящих о том, что происходит в его, «Другого», сокровенном мире. Подобный внутренний мир — сокровенность — никогда не присутствует, он лишь со-присутствует (как невидимая половина яблока). И здесь нам вновь явлен феномен со-присутствия, без которого мы не в состоянии понять, как существует мир и все его содержимое. В данном случае функция со-присутствия еще более загадочна. Вспомним пример с яблоком: его скрытая от меня в каждое мгновение половина когда-то предо мной присутствовала, была мне явлена. А как обстоит дело с «Другим»? Сокровенный мир «Другого» никогда предо мной не присутствовал, не был явлен мне. Этого вообще быть не может. Тем не менее, всякий раз, сталкиваясь с человеческим телом, я обнаруживаю некий внутренний мир.

==543

Итак, облик тела, его мимика, пантомима, слова и жесты не выявляют, а лишь выражают тот факт, что в нем — теле — заключается некий сокровенный мир, сходный с моим.

Тело человека — богатейшее «поле экспрессии», наивысшая выразительность.

К примеру, на вас смотрит «Другой». Глаза — «окна души» — говорят о другом человеке гораздо больше, чем что бы то ни было, поскольку они представляют акты, исходящие изнутри. Мы видим, на что человек смотрит и как он это делает. Взгляд не просто исходит изнутри, он позволяет судить о своей глубине.

Именно поэтому для влюбленного нет ничего приятнее первого взгляда возлюбленной. Однако надо быть начеку. Если бы мужчины умели измерять глубину женского взора, многих мучительных ошибок удалось бы избежать.

Иногда первый взгляд бросают, будто подают милостыню. Его едва хватает на то, чтобы быть взглядом — и только. А бывает и другой, исходящий из самых глубин сокровенного, из недр женственности. Он словно всплывает со дна океана. Это — невод, полный кораллов и жемчуга, сокровищ подводного царства, каковым является женщина, когда она воистину — женщина. Вот взгляд, исполненный истинного смысла, желающий быть именно взглядом! Первый, по контрасту с ним, — почти не взгляд, а чистое видение. И если бы, повторяю, мужчины не были так тщеславны, если бы они не истолковывали каждый робкий жест женщины в свою пользу, а терпеливо дожидались подлинных, живых проявлений влюбленности, им никогда бы не грозили неприятные неожиданности!

И все же мы то и дело пытаемся выбраться из глубин изначального одиночества, каковым является наша жизнь, преодолеть свою заброшенность, достичь единения с другими, чтобы даровать людям свою жизнь и взамен получить иную, чужую.

V. Межличностная жизнь. «Мы» — «Ты» — «Я»

Мы признали человеческую жизнь радикальной реальностью, подразумевая под этим не единственную, главную или даже сокрытую от нас реальность, а первичную, изначальную реальность, в которой неизбежно проявляются остальные (если они — реальности), поскольку берут в ней начало. В строгом и абсолютном смысле «человеческая жизнь» как радикальная реальность — это жизнь каждого, иначе говоря, всегда моя и только моя жизнь. Тот «X», который ею живет и которого я обычно называю «Я», а также мир, где он живет, явлены мне в форме присутствия и со-присутствия. Мое бытие, мой мир и моя жизнь всецело относятся ко мне одному, взятому в моем радикальном одиночестве. Что это значит? Лишь одно: если бы в моем мире вдруг явилось нечто такое, что можно было бы назвать «человеческой жизнью» — жизнью, отдельно от моей, последняя, очевидно, будет таковой уже в ином смысле — не в радикальном, первичном, самоочевидном, а лишь во вторичном, производном, в какой-то мере условном и сокрытом от меня. Что ж, когда перед нами является некое тело, имеющее человеческий облик, мы обнаруживаем в нем со-присутствие другого «как будто бы Я», другой жизни с самостоятельным миром, никак не связанным с моим. Важно, что если моя жизнь и все в ней — явлены мне и мне имманентны (то есть моя жизнь имманентна себе и самоочевидна), то косвенное присутствие, со-присутствие чуждой жизни ставит меня

перед чѐм-то мне трансцендентным, то есть перед чем-то присутствующим в моей жизни и вместе в тем отсутствующим.

Для меня очевиден лишь знак, свидетельство, что существуют другие человеческие жизни. Поскольку в своей исходное™ человеческая жизнь — моя, то эти чужие жизни суть жизни других, мне подобных, моих ближних или же просто людей. Все они лежат по ту сторону моей жизни, они — вне меня, они мне внеположны. Здесь мы сталкиваемся с нерадикальным типом реальностей. Жизнь другого не явлена мне, как моя; грубо говоря, это только догадка, гипотеза, все правдоподобное, возможное, если угодно, желательное — но ни в коей мере не радикальная, самоочевидная, исходная «реальность». Следовательно, радикальная реальность, то есть моя жизнь, включает много реальностей второго порядка, или же предполагаемых. Стало быть, моей жизни явлена бескрайняя перспектива отличных от нее реальностей. Называя последние *grosso modo* предполагаемыми или «правдоподобными», я не отрицаю их реального значения, а лишь их радикальный, бесспорный характер. Сама атрибуция реальностей позволяет, больше того — обязывает ввести их иерархию. Можно говорить о реальности первой, второй и иных степеней, словно речь идет об ожогах. Дело не в содержании, а в признаках, характере самой реальности. Возьмем, к примеру, мир физики — одной из образцовых наук, имеющих ныне в распоряжении человека. Бесспорно, этот мир реален. Но в какой .степени? Бесполезно пытаться ответить на вопрос — это как раз одна из тех реальностей, которые я называю предполагаемыми. Довольно

того, что картина физического мира, в реальности которого мы сейчас усомнились, — результат физической теории, которая, как и все прочие, развивается.

Она постоянно изменяется, поскольку, по сути, спорна. Миру Ньютона наследует мир Эйнштейна и Бройля. Реальность физического мира как реальность, которая с легкостью и быстротой приходит себе на смену, может быть реальностью только четвертого или пятого порядка. И все же реальностью. Под реальностью я понимаю все, с чем я вынужден считаться. Ныне я обязан считаться с миром Эйнштейна и Бройля. От него зависят медицина, которая пытается меня лечить, а также значительная часть используемых машин, точнее — и мое будущее, и будущее моих детей и друзей. Еще никогда в истории существование не

==546

находилось в такой зависимости всего лишь от одной теории — строения атома.

Чтобы не спутать многочисленные предполагаемые реальности с радикальной, назовем их истолкованиями или идеями о реальностях (предположениями, вероятностями).

И здесь я предлагаю изменить подход или угол зрения. Новый подход, который мы мало-помалу начнем развивать — за редкими исключениями, когда вновь на короткое время будем обращаться к старому, — естественный и обычный. Противоестественен и ненормален как раз прежний, тот, которым мы с вами пользовались до сих пор. В чем смысл каждого? Заметим: поведение другого человека наводит на мысль, что у него есть свое «Я»; это «Я» сопresentствует предо мной, подсказывая, что оно подобно моему. То есть речь идет о такой же жизни, как и моя; иными словами, о жизни «Другого». «Другой» погружен в мир, где он живет своей жизнью, в своей радикальной реальности. В составе моего мира «Другой» служит ярким примером нерадикальных реальностей (догадок о реальности), то есть их интерпретаций, идей о них. Тело «Другого» явлено мне как радикальная, бесспорная реальность, а то, что в этом теле живет «как будто бы Я», «как будто бы человеческая жизнь», — это уже моя интерпретация. Итак, реальность «Другого», или реальность другой жизни, — это реальность второго порядка по контрасту с той, каковой является моя жизнь (мое «Я» и мой мир).

Данный вывод, ценный сам по себе, ведет к пониманию, что моя жизнь включает огромное число предполагаемых реальностей, но это не значит, что все подобные реальности мнимы, — они лишь спорны, то есть не явлены мне очевидно и радикально. В связи с этим я и привел пример физического мира, который так отличается от моего жизненного, исходного, где не существует электронов и вообще ничего подобного.

Вот отличие нового подхода от предыдущей точки зрения: в большинстве случаев предполагаемые реальности, или же реальности второго порядка, переживаются нами, как будто они первичны и радикальны. «Другой» как таковой, то есть не только его тело и жесты, но его «Я», жизнь, — это такая же реальность в моих глазах, как и моя собственная жизнь. Иными словами, я точно так же живу моей жизнью в ее исходной реальности, как и жизнью, в которой я переживаю, как исходные, многие другие реальности, хотя они, по сути, — реальности второго, а то

==547

и третьего или иного порядка. Больше того, я, как правило, не сомневаюсь в подлинности моей жизни, в ее радикальном одиночестве. Но вместо этого я мнимо переживаю все мнимое, другими словами, я живу среди истолкований реальностей, созданных и накопленных моим социальным окружением, чужой традицией. Какие-то из них могут считаться истинными (я называю их реальностями второго порядка), но лишь в известном смысле, а не непреложно и окончательно. И в качестве истолкований они нередко могут оказаться ошибочными, предлагая нам откровенно ложные реальности. Действительно, то, с чем мы сталкиваемся, в большинстве случаев оказывается не только предполагаемым, но и ложным; это то, о чем упоминается, чему дается оценка; это то, что находит оправдание в человеческом обществе. Короче говоря, это все, что мы, услышав от других, без должной критики, взыскательности принимаем за подлинное, истинное, реальное. Оставим данный вопрос как он есть — до поры до времени — в упрощенном и, безусловно, малопонятном виде, поскольку все, о чем я здесь упоминаю впервые, и станет главной темой нашего курса.

И все же если верно все, что я говорю (а это обнаружится на следующих лекциях), то наша повседневная жизнь — это неизбежное столкновение с *pragmata*, с вещами, делами, заботами, которые, по сути, таковыми не являются, будучи просто-напросто безответственными истолкованиями, делом рук либо посторонних, либо нас самих. А коль скоро в жизни мы заняты какими-то псевдопроблемами, то и все наши дела неизбежно приобретают рсевдохарактер. Стало быть, мы занимаемся тем, что обозначили выше (хотя и нестрого) выражением «делать вид, что занимаешься чем-то». Итак, мы притворяемся, что живем, а на самом деле далеки от жизни подлинной, той, которой должны были бы жить, если бы отрешились от подобных, усвоенных от других истолкований. Эти «другие» — общество — как раз и мешают нам вступить в полноценный, тесный контакт с нашей жизнью как радикальной реальностью, которая всегда есть только радикальное одиночество, только наше «Я» в одиночестве. Речь идет о потребности периодически подытоживать свою жизнь — дело, за которое каждый ответствен. И тогда неизбежно меняешь одну точку зрения (когда ты смотришь на мир как член общества) на другую (когда мир явлен тебе из твоего человеческого уединения). Человек приходит

==548

к правде о себе только в одиночестве — в обществе он так или иначе подменяет себя на условное, мнимое «Я». Радикальная подлинность нашей жизни неизбежно требует постоянного возвращения к одиночеству — подоснове нашего «Я». Подобный возврат, когда от чистых кажимостей (если вообще не от обмана и иллюзий, в которых мы пребываем) мы переходим к подлинной реальности, и есть то, что называют вычурным, смешным и странным словом «философия». Философия — это отступление, *anabasis**, путь к истинному себе. Философия — это пугающая нагота себя перед самим собою. Ибо перед «Другим» мы не способны до конца обнажиться: когда на нас смотрит «Другой», он неизбежно заслоняет нас от собственного взора. Именно таков феномен стыда, когда обнаженная плоть, желая укрыться, набрасывает на себя пурпурные одежды. И когда мы будем говорить о смущении, нам всерьез придется поговорить и о наготе.

Итак, философия — это не наука, а, если хотите, сплошная непристойность, поскольку суть ее — в разоблачении и вещей, и себя в обнаженности — в том, что они (вещи) и «Я» суть. Вот почему философия, если она вообще возможна, представляет подлинное знание, чем никогда *sensu stricto* не являются науки. Последние — всего лишь техника, необходимая для наиболее полного

потребления вещей. Но ведь философия — истина, грозная, отчаянная и одинокая, о вещах. Истина — это обнажение вещей, и данный смысл заложен в греческом слове «истина» (*aletheia*, *aletheuein*, то есть «обнажать»). Что же до латыни и испанского, то *veritas*, *verum*, *verdad* — слова, которые, по-видимому, происходят от индоевропейского корня *ver*, означавшего «говорить», откуда *ver-bum* — «слово». Но речь идет не о простом высказывании, а о самом высоком и торжественном — о таком божественном, религиозном речении, когда мы призываем Бога в свидетели, то есть о клятве. Своеобразие Бога как раз в том и состоит, что, когда мы. вызываем к Нему как свидетелю наших отношений с реальностью, состоящих в ее заявлении о себе, то есть в высказывании того, что есть реально, Бог не играет роли третьего лица. Бог не может быть свидетелем, посредником между мной и реальностью, поскольку Его присутствие — это, по сути, отсутствие; Бог — тот, кто присутству-

Поход (*греч.*).

==549

ет именно как отсутствующий. Это великое отсутствие, блистающее во всяком присутствии, блистающее отсутствием. Роль Бога, когда мы призываем Его в свидетели во время клятвы, состоит в том, чтобы оставить нас наедине с реальностью, когда между вещами и нами никого и ничего нет, что могло бы их заслонить или скрыть. Отсутствие чего бы то ни было между вещами и нами и есть истина. Поэтому гениальнейший европейский мистик Майстер Экхарт и называет Бога «безмолвной пустыней».

Другое дело, что подобное восхождение от нашей условной жизни к подлинной реальности, которая и составляет предмет философии, требует точнейшей техники мысли, неведомой какой-либо из наук. А значит, философия, среди прочего, — это научная техника, но второстепенная и нужная только затем, чтобы исполнить свое первое, извечное назначение. Конечно, в середине прошлого века, да и в начале этого, философия под видом позитивизма ни с того, ни с сего попыталась вдруг стать наукой, иначе, решила «ею притвориться». Но такую попытку нельзя принимать всерьез; то был краткий припадок ложной скромности, охватившей бедняжку!

Итак, философия — это критика условной жизни, в том числе личной, та критика, на которую время от времени обречен человек, то есть тот, кто предал условную жизнь суду подлинности, суду своего неумолимого одиночества. Можно даже сказать, что философия — это двойная бухгалтерия. И человек обречен ее вести, чтобы занятия, дела, увлечения, которым он посвятил жизнь, не обернулись для него слишком большим соблазном. Наоборот, только в сопоставлении с эталоном радикальной реальности каждое из дел может получить соответствующий индекс какой-либо реальности.

В нашем курсе лекций мы подвергаем суду реальности, то есть подлинной человеческой жизни, все, что называется «социальным»; наша цель — обнаружить, что это на самом деле. Иначе говоря, мы постепенно отступаем от нашей условной, привычной жизни, от соответствующей ей перспективы к жизни исходной, к ее перспективе — грозной, суровой, тревожной. Мы продвигаемся шаг за шагом по этому пути, начиная с элементарнейшего примера с яблоком. Вышеупомянутому суду яблоко предстало отчасти обманчивым: выяснилось, что одна из его половин всегда отсутствует, в то время как другая — присутствует. А значит, как явленная нам, видимая, присутствующая реаль-

ность яблоко не существует, то есть оно не реально. Позднее мы пришли к выводу, что и большая часть нашего чувственного мира тоже не явлена нам. Больше того: та его часть, которая постоянно присутствует перед нами, заслоняет собой остальное, превращая его в со-присутствующее. Так, зал, где мы находимся, скрывает от нас город. И, тем не менее, мы живем, зная, что этот зал находится в городе, а город — в государстве, а государство — на Земле и т. д.

Но самый главный виновник, привлеченный к суду отсутствия, — «Другой». Конечно, тело и жесты другого явлены, но его человеческий характер, его «я», его «другая» человеческая жизнь открыта нам только как реальность уже истолкованная, как догадка, гипотеза.

В ходе нашего курса именно он — «Другой» — и составил главную реальность, ибо в поисках очевидных фактов, которые со всей бесспорностью можно было бы назвать «социальными», мы терпели один провал за другим. Наши действия с камнем или растением и отдаленно не напоминали общение. Но в наших отношениях с животными, и в отношениях между животными то и дело возникает нечто похожее на него. Почему? Да потому, что, совершая какое-то действие с животным, мы всегда учитываем, что оно так или иначе его предвосхитит и ответит нам. Здесь явлен новый тип реальности: наш поступок, чьей составной частью заранее выступает ответное действие другого существа. Но нечто подобное происходит и с вышеупомянутым существом; таким образом, возникает своеобразное действие, берущее начало не из одного, а сразу из двух существ. Вот подлинное взаимодействие! Я предвижу брыканье мула, и это брыканье «взаимодействует» с моим поведением, заставляя меня держаться на некотором расстоянии. В данном акте мы считаемся друг с другом, иначе говоря, взаимно существуем или сосуществуем — я и мой мул. Как видно, здесь заранее подразумевается наличие другого существа, о котором мне известно — с той или иной степенью вероятности, — что оно мне ответит. Вот что заставляет меня предвосхищать его ответ в моем замысле или же (что все равно) заранее ответить на возможную реакцию! Другое существо делает то же; итак, наши действия проникают друг в друга — они взаимны. Это взаимодействия в собственном смысле слова. Вся языковая, этимологическая традиция придает общению, общественному подобный смысл. Остается лишь согласиться с ним.

Но наше целостное отношение с животным ограничено

и вместе с тем неопределенно. Это и подсказало следующий вполне естественный методический ход: искать факты, где взаимность была бы ясно выраженной, очевидной, неограниченной. Иначе говоря, другое, отвечающее мне существо, должно быть в принципе способным отвечать мне так же, как я ему отвечаю. Только тогда взаимность будет явной, полной и очевидной. Но это происходит лишь с другим человеком. Больше того, я считаю его «Другим», поскольку знаю: он равен мне в способности реагировать. Заметьте, «другой» (по латыни *alter*) — это всегда член пары, и только. Вот она: *unus et alter*, где *alter* мне противостоит, ибо я — *unus*. Не случайно отношения между *unus* («Я») и *alter* («другой») называются в грамматике альтернативой,

чередованием. Сказать, что мы не меняемся местами с кем-то, — значит заявить, что у нас с ним нет «социального отношения». Мы не можем чередоваться с камнем или растением.

Итак, человек (помимо меня, моего «Я») предстает нам как «другой». «Другой» — здесь важно, чтобы меня правильно поняли, — означает того, с кем я могу и должен — уже независимо от моего желания — меняться местами, ибо даже в том случае, когда я предпочел бы, чтобы его вообще не существовало (поскольку я его ненавижу), я для него все равно существую. Это и заставляет меня как-то считаться с «другим», с его намерениями, даже если они носят враждебный характер. Вот это «считаться с кем-то», иначе говоря, взаимность, и выступает первым фактором, позволяющим квалифицировать подобные отношения как социальные. Будет ли узаконена такая квалификация? Пусть данный вопрос остается пока открытым. Взаимный характер действия — взаимодействие — возможен лишь потому, что «другой» подобен мне, то есть в некотором смысле у него есть свое «Я», играющее в нем ту же роль, что и мое «Я» во мне. Иными словами, он живет своей жизнью: думает, чувствует, любит, преследует свои цели, блюдет свои интересы и т. д. точно так же, как и я. Но, разумеется, я обнаруживаю все это благодаря жестам и движениям «другого»: только в них я вычитываю, что он мне взаимен. Следовательно, «другой», или Человек, изначально предстает мне как взаимодействующее со мной лицо, — и только. Остальное — вторично по сравнению с данным признаком и выявляется лишь в следующую очередь. Важно, что быть «другим» — не случайность, не казус, которые могут произойти с человеком или нет; это

==552

его изначальные качества. В моем одиночестве я вообще не могу соотнести себя с общим именем «человек». Реальность, представленная данным словом, явлена мне лишь тогда, когда другое существо мне отвечает, со мной взаимодействует. Об этом хорошо сказал Гуссерль: «Смысл термина «человек» предполагает взаимное существование одного для другого, то есть общность людей, сообщество». И наоборот, добавляет Гуссерль: «Точно так же понятно, что люди могут быть восприняты, только когда вокруг (реально или потенциально) находятся другие»¹. Со своей стороны я считаю, что говорить о человеке в отрыве от общества — дело безнадежное и бессмысленное. Теперь понятен смысл моих оговорок, когда, рассуждая о радикальной реальности и одиночестве, я говорил об «X», о некоем живущем. Как предстоит убедиться, применять к нему слово «я» было неадекватно. Но тогда следует хоть как-то упростить наш изначальный подход. Человек никогда не *является* в одиночестве (хотя одиночество — его последняя истина), а только в обществе, как «Другой», как соответствующий кому-то еще.

Язык открывает нам, что когда-то люди не отделяли себя — по крайней мере, в целом — от тех, кто не являлся человеческим существом, ибо и все остальные, как казалось, могли понимать его и ему отвечать. Иначе говоря, и камень, и растение, и животное также были «ответчиками». И вот тому подтверждение: во всех индоевропейских языках используется выражение, соответствующее испанскому *Como se llama esa cosa?* («Как это называется?»). По-французски это звучит: *Comment est-ce que l'on appelle ça?* Зная название чего-либо, мы, по-видимому, можем его позвать. Последнее, «слыша» зов, внемлет, отвечает на него действием. Латинское *ap-pello* означает «приводить в движение», так же как и *calo*. По-гречески этот смысл передают слова κίω и κέλωμαι. В испанском *llamar* присутствует латинское *clamare* или то же *calo*. Идентичную семантику («звать» и «приводить в движение») сохраняет немецкое *heissen*.

Настала пора исправить ошибку зрения, неминуемо грозившую нам при составлении перечня всего существую-

щего. Мы начали, как вы помните, с разбора нашего отношения с камнем, затем остановились на растениях и животных. Наконец, мы столкнулись с Человеком, то есть с «Другим». Здесь таилась возможность ошибки: такой хронологический подход (а на него нас подвиг сугубо аналитический порядок) можно было и вправду принять за реальную последовательность возникновения разных феноменов нашего мира. На самом деле реальный порядок обратен. Первое, что появляется в жизни каждого, — «другой». Каждый отдельный человек рождается в семье. А последняя никогда не существует сама по себе. Мысль, что семья — ячейка общества, — глубокое заблуждение, принижающее значение семьи — замечательного человеческого установления. Слово «замечательный» — не случайно, хотя семья, конечно, никогда не отличается безмятежностью. Но, как известно, все человеческое никогда этим не отличалось. Итак, живущий рождается среди людей. Первое, с чем он сталкивается, — «Они». И мир, где человек вступает в жизнь, — мир людей. Слова «свет» и «мир» обыгрывают это значение в выражениях «светский» или «мирской». Вспомним словосочетание «светский образ жизни» или, наоборот, «удалиться от мира». Мир людей предшествует в жизни миру животных, растений и минералов. На весь остальной мир — словно через тюремную решетку — мы взираем сквозь человеческий мир, где родились и живем. Но поскольку в нашем непосредственном окружении люди во взаимной деятельности только и делают, что часто и много говорят — «друг с другом или со мной, — то через речь они вкладывают в меня мысли обо всем на свете. В результате я вижу весь мир «сквозь» усвоенные мной идеи.

А значит, появление «Другого» — факт, стоящий как бы за спиной всей нашей жизни, поскольку мы, даже обнаружив, что живем, уже находимся с «другими» (причем не просто среди них, но давным-давно к ним привыкнув). Отсюда вытекает первая социальная теорема: человек *a nativitate* открыт для «другого», для постороннего. Иначе говоря, человек приходит к пониманию себя самого, уже имея исходный опыт о существовании тех, кто не есть он, сам, его «Я», или о существовании «другого», других. Человек, будучи *a nativitate* открыт для «другого», открыт для *alter* и, так или иначе, *a nativitate* является *альтруистом*. Я вкладываю в это слово, да и, пожалуй, во все предложение буквальный смысл. Но, утверждая, что человек *a nativitate* открыт «Другому» или же что он в собственном

действию всегда готов считаться с «Другим» как с чуждым ему существом, я никоим образом не оцениваю ситуации. Речь идет о чем-то, предшествующем хорошему или плохому отношению. Желание ограбить или убить так же подразумевает открытость «другому», как и желание его расцеловать или пожертвовать ради него жизнью.

Быть открытым для других — это исконное, определяющее свойство Человека, а не некий поступок. Любое действие — поступить как-то с людьми, что-то сделать для них (или навредить им) — всегда предполагает предварительное пассивное состояние открытости человека. Подобное состояние — отнюдь не «социальное отношение» в собственном смысле, ибо оно еще не

определилось в каком-нибудь конкретном акте. Это простое сосуществование, основа всевозможных «социальных отношений», чистое присутствие в моей жизни людей — присутствие, представляющее собой подлинное со-присутствие «Другого» (в единственном или множественном числе). И в нем мое поведение пока не оформилось в какое-то действие. Более того, мое познание «Другого» еще никак не определилось, что важно. «Другой» в моем представлении — это прежде всего абстрактная реальность, «способность отвечать мне на мои поступки». «Другой» — абстракция человека.

Мое отношение к «другому» порождает два разных момента, хотя первый неразрывно связан со вторым (в плане постепенного уточнения, определения). Один из них состоит в том, что я мало-помалу все больше и лучше узнаю «другого», подробнее знакомлюсь с его обликом, жестами, поступками. Второй заключается в том, что мое отношение с «Другим» активизируется — я воздействую на него, а он — на меня. Разумеется, первый развивается только в связи со вторым.

Поэтому обратимся сначала ко второму моменту.

Если в присутствии «другого» я, указав пальцем на некий предмет, увижу, что «другой» направляется к нему, берет и передает его мне, я вправе заключить, что только в моем и только в его мире, по-видимому, существует нечто общее — вышеупомянутый предмет, который явлен нам обоим, но с небольшими отличиями («другой», конечно, видит его в иной перспективе). Поскольку аналогичным образом предстают перед нами многие вещи (хотя зачастую и я, и он совершаем ошибки в сходном восприятии определенных предметов) и поскольку не только «другой», но и многие так их воспринимают, я начинаю дога-

==555

дываться о существовании (по ту сторону моего мира и мира «другого») некоего предполагаемого, вымышленного мира — общего для всех. Это и есть так называемый «объективный мир» — в противоположность миру каждого в его изначальной жизни. Такой общий, объективный мир получает более точные очертания в ходе наших разговоров, вращающихся главным образом вокруг вещей, которые представляются нам более или менее сходными. Конечно, я порой замечаю, что наше совпадение относительно того или иного было мнимым; какая-нибудь деталь в поведении других внезапно открывает мне, что я вижу вещи (по крайней мере некоторые или достаточное их число) иначе, и это меня огорчает; тогда я вновь погружаюсь в собственный, исключительный мир — в мир моего изначального одиночества. И все-таки устойчивость совпадений достаточна, чтобы договориться об основных чертах. Благодаря этому возможно, например, научное сотрудничество, и какая-нибудь немецкая лаборатория успешно применяет результаты, полученные в Австралии. Итак, мы творим (ибо речь идет именно о созидании) истолкования, образы мира, который, не будучи исключительно моим или твоим, представляет собой в принципе мир всех, то есть просто мир. Но парадокс в том, что не этот единственный, объективный мир создает возможность моего сосуществования с другими, а наоборот, мое общение, социальное отношение с другими позволяет появиться между ними и мной чему-то вроде общего, объективного мира. Кант называл его миром *allgemein gültig*, или миром универсальным, то есть существующим для всех человеческих существ, и на их единодушии он и основывал объективность, или реальность, мира. Именно таков смысл моего предыдущего замечания. Как было сказано, часть моего мира, которая явлена мне прежде всего, представляет собой человеческую группу, где я родился и вступил в жизнь. Это семья и общество, к которому она принадлежит. Другими словами, это некий человеческий мир, сквозь который и под влиянием которого предо мной возникает все остальное. Разумеется, сам Кант да, пожалуй, и Гуссерль,

придавший данному рассуждению строго классическую форму, чрезмерно преувеличивают, как и все идеалисты, такое единодушие в восприятии. Мы совпадаем лишь в видении известных значительных компонентов мира, а если уж быть совсем точным — их совпадения и разногласия не только ни в чем не уступят друг другу, но даже друг друга дополняют. Однако

==556

для признания истинности идеалистических рассуждений Канта и Гуссерля достаточно указанного крупного блока совпадений: число последних столь велико, что все мы действительно, вправе думать, будто живем в одинаковом, уникальном мире. В таком мнении, которое можно считать естественным, нормальным и обычным, мы и пребываем в жизни. А поскольку мы живем с другими людьми в предполагаемом единственном мире, или же в нашем мире, то эта жизнь есть 'сопереживание.

Чтобы осуществить сосуществование, сопереживание, необходимо преодолеть простую открытость к «другому», к *alter*, которую мы назвали исходным человеческим альтруизмом. Быть открытым «другому» означает некую пассивность; я должен, исходя из этой открытости, как-то воздействовать на «другого», а он в ответ отреагировать. Неважно, что будут представлять собой наши действия — перевязал ли я моему собрату рану или, наоборот, ударил его кулаком. В обоих случаях мы сосуществуем по поводу чего-то. В словах «сосуществуем», «живем» окончание «-ем» выражает эту новую реальность — отношение «мы». *Unus et alter*, «я и другой», делаем что-то вместе и тем самым существуем. Состояние открытости для «другого» я назвал «альтруизмом», а взаимоотношение «Я» и «Ты» назову «мы-реальностью». Такова первая форма конкретного отношения с «другим», а значит, и первая социальная реальность. Слово «социальный» мы употребили здесь в самом обыденном его смысле, именно последний и придают ему почти все социологи, включая таких выдающихся, как Макс Вебер.

«Мы-отношение» невозможно с камнем; с животным оно лишь весьма ограничено, смутно, неопределенно.

По мере нашего сопереживания, составления «мы-реальности», «Я» и «он» («Другой») все теснее знакомимся друг с другом. В этом процессе участвует «Другой» — доселе незнакомец, о котором я только знаю, что он существует (поскольку вижу его тело), и которого называю «ближним», а также способен мне отвечать взаимностью, и с его сознательным ответом я вынужден считаться. В процессе моих действий с «другим» (плохих или хороших) его образ становится конкретнее, я все легче выделяю его из многих «Других», которых знаю хуже. Возрастающая интенсивность общения подразумевает близость. И когда такая близость, общность ощущается все теснее, мы вступаем в душевные отношения. «Другой» становится *ближним*,

==557

незаменимым для меня человеком. Это уже не просто какой-то другой, неотличимый от всех. Это—«Другой», единственный и неповторимый. Это—«Другой», которым являешься для меня «Ты», с которым я на «ты». И так, «Ты» — человек, но человек единственный, уникальный.

В сопереживании, которое образует «мы-отношение», предо мной возникает определенное «Ты», единственный человеческий индивид. Ты и я, я и ты влияем друг на друга в ходе повторяющегося взаимодействия между индивидами. Одно из таких действий, представляющих типичную взаимность и «мы-реальность», — беседа. И одна из тем совместной беседы касается «его» и «других», то есть тех, кто не состоит с тобой и со мной в «лы-отношении». «Здесь и сейчас» (неважно, вообще или в частности) «он» и «они» — за пределами близости, которую составляет наше с тобой отношение. Попутно отмечу одну особенность испанского языка, достойную внимания, как и все, что принадлежит обыденной речи. Португальцы и французы вместо *nosotros* (мы) говорят *pos* и *pous*. Но мы, испанцы, говорим *nosotros*, выражая этим словом мысль совершенно иного порядка. Чтобы передать идею общности, коллективности, то есть идею «мы-реальности», используется множественное число. Но многие языки не довольствуются только одной формой множественного. Существует множественное число объединяющего смысла, которое, как в случае *pos* и *pous* ограничивается только им; в то же время существует исключительное множественное число, которое соединяет некоторых или многих, но строго исключает всех других. Так вот, в испанском множественное *nosotros*, имеет данный исключительный смысл. Оно выражает не просто общность между «Я» и «Ты», но также, по-видимому, и между другими «Ты». Оно выражает не только единение «Я» и «Ты», но еще, быть может, и нескольких других «Ты». Общность, которую на деле передает слово *nosotros*, — это общность между обоими множествами: «Я» и «Ты» плюс общность других «Ты», причем такая, где «Ты» и «Я» образуют коллективное единство, которое внеположно и — в определенном смысле — даже противостоит другим. В испанском «мы», *nosotros* выражено единство, но мы при этом четко отделяем себя от «других», от всех «Них».

[==558](#)

Итак, познав исходный альтруизм человека, его *a naïvitate* открытость «Другому», мы обнаружили, что «Другой» вступает со мной в «лы-отношение», где «Другой», некий индивид становится уникальным, превращается в «Ты». Именно с «Тобой» я веду беседу об удаленном от меня индивиде — о «Нем», о третьем лице. И здесь, в моем напряженном столкновении с «Тобой», которое настала пора описать, я прихожу к замечательному, полному драматизма открытию. Я открываю самого себя, собственное «Я» — и ничего больше. Как ни парадоксально, именно первое лицо является мне последним.

[==559](#)

[00.htm - glava54](#)

VI. «Другие» и «Я» — развитие темы. Краткое размышление о «ней»

У нашего реального окружения есть центр—«здесь», где находится мое тело, а также периферия, ограниченная линией — *горизонтом*. Последний замыкает все, что открыто взору. Слово «горизонт» происходит от греческого *ορίζειν* — «ограничивать», «ставить вехи», «размечать», «указывать пределы». Такие понятия, имена,—это служебные термины, которые мы постепенно усваиваем в ходе изложения. Вместе с другими понятиями (а к ним, я надеюсь, вы уже привыкли)

они образуют некий понятийный капитал, который поможет нам лучше объясниться и рассмотреть иные, важные и сложные вопросы. Последние становятся простыми и доступными лишь благодаря ранее усвоенному. Вводные понятия — своего рода пинцет, с помощью которого мы ухватываем, то есть усваиваем и понимаем, предметы, отличающиеся тончайшей, я бы сказал, нитевидной структурой. Собственно, мы уже начали философствовать. В какой-то мере и философ, и парикмахер занимаются одним и тем же: один стрижет, а другой — «бреет» наголо, обнажая суть вещей.

Здесь я хочу вновь вернуться к понятию горизонта и сказать: подобно тому как и всё, что принадлежит, в строгом смысле слова, к телесному, понятие о горизонте может употребляться в значении бестелесного. И если раньше я говорил, что телесному строению мира соответствует воображаемая, идеальная диаграмма, образованная символическими понятиями, то сейчас скажу: размышляя, рассматривая что-то, человек в то же время имеет перед собой некий горизонт, который — так же как и телесный — перемещается по мере движения мысли. Тем самым взору открываются еще неведомые явления, а с ними — новые проблемы. Размышлять — это значит прокладывать определенный

[К оглавлению](#)

==560

курс, плыть в море проблем, многие из которых проясняются для нас. За каждым из таких вопросов проглядывают новые берега, все живописнее и загадочнее. Нет сомнений: путь к проблеме требует постоянных усилий, но я не ведаю большей радости, чем радость открытия новых земель, чем плавание по «неведомым донине морям», как говорил Камюэнс. И если вы обещаете слушать меня, я обязуюсь открыть вам новые архипелаги и светлые дали.

Как уже было сказано, с каждым шагом горизонт пополняется новыми предметами. Именно так в него вошло что-то очень важное, значительное — «Другой», — не больше и не меньше, чем другой человек! Перед нами есть только его тело, но это — плоть, а последняя, в числе прочих признаков, свойственных и остальным телам, обладает загадочным свойством символизировать *intus*, или то, что внутри. В какой-то степени мы сталкивались с подобным явлением, когда перед нами присутствовало животное. И все-таки тело, которое представляет «Другой», — богатейшее «поле выразительности». И в профиль, и анфас, и во весь рост внешний облик «Другого» рисует кого-то невидимого, иными словами, человека, олицетворенного этими чертами. То же можно сказать о всех полезных человеческих манипуляциях с предметами.

Я вижу, как чье-то тело бежит, и думаю: он спешит или готовится к *cross-country**. Я замечаю: в уединенном месте, покрытом множеством мраморных плит, тело роет яму, и думаю: вот могильщик, он роет могилу. Будь я поэтом, я бы вообразил, что здесь, наверное, похоронен датский шут Йорик и скоро сюда придет Гамлет и, приподняв с земли череп, произнесет свой загадочный монолог.

Любопытно, всего важнее оказываются бесполезные, бесцельные движения «Другого», то есть жесты, говорящие о нем самом как о человеке. Другой явлен прежде всего в жестикуляции: человек — это его *жесты*, что верно и в тех случаях, когда кто-то вообще не делает жестов — их отсутствие или нехватка тоже в свою очередь некий жест. Здесь мы имеем дело либо со *сдержанной жестикуляцией*, либо с *немотой жестов*, — и каждый из таких фактов выражает,

демонстрирует два своеобразных внутренних мира, два способа бытия «Другого». В первом случае мы видим подавление жеста, который вот-вот должен прорваться, и

- Бегу по пересеченной местности (англ.).

==561

наблюдаем, хорошо или плохо удалось «Другому» сдерживать этот зачаточный жест. Вдумайтесь, сколько заветных тайн посчастливилось узнать благодаря «плохо скрытым жестам»!

Также я выделяю случай, когда кто-то не делает жестов или сводит их к минимуму. Увидя такого субъекта, мы обязательно воскликнем: какой невыразительный! Если исключить частности, то можно назвать определенные стили жестикуляций, свойственные разным сообществам. Так, есть народы с богатой, обильной экспрессией — южане, а есть и северяне, для которых естественно почти — подчеркиваю, почти — полное отсутствие выразительности. Вспомним, в какое недоумение приводит недвижимое лицо немца или англичанина, например эти невозмутимые гладкие щеки, где нет и следа сомнений, складок, дрожи! Вот истинная пустыня души, пустыня всего сокровенного! Такие факты и попытки их объяснить, то есть соображения о том, почему иногда мы сталкиваемся с избытком экспрессии, а иногда — с экспрессивной немотой, можно обнаружить в моих этюдах «Выражение как космический феномен» и «Витальность, душа, дух»¹. Написаны они давно, но, по-моему, до сих пор представляют определенную ценность.

Ранее я ограничился лишь самым общим рассуждением о взгляде — акте, непосредственно исходящем из сокровенных глубин, а потому обладающем столь необычайной выразительностью и точностью выстрела. Теперь я бы добавил, что глазная впадина, трепетные веки, белок склеры, а также те великолепные актеры, которыми являются радужная оболочка и зрачок, — это целый театр со своей сценой и персонажами. Глазные мышцы, мускулы век, например, *levator** и т. д., тончайшие ткани радужной оболочки являются необыкновенно гибкой системой, позволяющей тонко различать смысл каждого взгляда, пусть даже по одному признаку — внутренней глубине, из которой он исходит. Так, различаются взгляд мимолетный и взгляд пронзительный, или, если говорить об отношениях между мужчиной и женщиной, — взгляд покорный и взгляд довольный. Но признаки, по которым взгляды классифицируются и измеряются, многочисленны. Вот только несколько

¹ См.: *El Espectador*, t. VII, V., включенные в: *Obras completas*, t. II. Мышца, поднимающая веки (лат.).

==562

ко примеров подобной фауны: взгляд мгновенный и взгляд упорный; взгляд, скользящий по поверхности, и взгляд пронзительный и острый, будто копье; взгляд прямой и взгляд искося,

крайняя степень которого выражается в языке словосочетанием «смотреть краешком глаза», то есть максимально косо. Взгляд искоса относится к разряду непрямых взглядов и в то же время от них отличается. Каждый из названных типов указывает на происходящее во внутреннем мире «Другого», поскольку каждый взгляд, иными словами, зрительный акт, вызван соответствующим намерением, которое чем меньше сознается, тем больше становится подлинным откровением. Итак, взгляды — это целый словарь, но как в словаре, так и в жизни отдельное слово двусмысленно и приобретает точное значение в едином целом всей фразы, которая в свою очередь входит в контекст сказанного или записанного. Замечательный психолог Карл Бюлер в книге «Теория выражения» справедливо указывает на ту потребность в контексте, которую испытывают слова и жесты для уяснения их смысла.

Во взгляде искоса — если он именно таков — нет желания утаить свой взгляд. Это любопытный факт, свидетельствующий, насколько же нас выдают наши взгляды. Мы сплошь и рядом прикладываем немалые усилия, чтобы скрыть собственный взгляд, превратив его в подпольный, воровской, контрабандный. Такой взгляд выразительно называется «взглядом украдкой». Он хочет видеть, но не желает, чтобы его видели. Подобные взгляды исполнены самого высокого и поистине воровского вдохновения. Здесь мне приходит на ум одна из народных *сегидиллий**: Взглянуть и отвернуться — Такая мука: Все смотрят, что мы смотрим Лишь друг на друга.

Куда тут деться!

Дай Бог им отвернуться, **Нам** — наглядеться!

Пусть все сказанное о взгляде украдкой послужит небольшим лирическим отступлением. Остановимся на другом взгляде, смысл которого куда сложнее. Быть может,

[==563](#)

Песня в четыре или семь стихов.

» «

Пер. Н. Ванханен.

это вообще самый необычный взгляд, а потому и самый действенный, проникновенный, сладостный и чарующий. Он сложен, поскольку, объединяет в себе и взгляд украдкой, и его противоположность, иначе говоря, это взгляд, который — как никакой другой — провозглашает, возвещает, что он смотрит. Из этой двойственности, упивающейся тем, что взгляд противоречит себе, и берет начало его колдовская сила. Словом, это прищуренный взор, или, как говорят французы, *les yeux en coulisse*. Так смотрит художник, когда, чуть отступив от картины, пытается постичь впечатление, производимое только что оставленным мазком. Это одновременно и взгляд украдкой, поскольку, прикрыв глаза почти на три четверти, мы хотим как бы утаить свои

намерения, и его противоположность, ибо из щелки, из-под плотно сжатых век взгляд выстреливает, словно стрела, метко пущенная из лука. Кажется, такой взгляд спит, скрывая за мнимой дремотой свое неизбывное бодрствование. Кто владеет таким взором, владеет сокровищем. Испокон веков чувствительный к человеческим свойствам Париж постоянно находился во власти обладателей *les yeux en coulisse*. К примеру, фаворитки знаменитых Бурбонов всегда были непопулярны: таковы Ла Вальер и Монтеспан Людовика XIV, Помпадур Людовика XV. Однако Дюбарри, последняя возлюбленная Людовика XV, пользовалась огромным успехом не потому, что была первой королевской любовницей из народа, а лишь по той простой причине, что смотрела на мир своими *les yeux en coulisse*. Испытав на себе такой взор, Париж был загипнотизирован и повержен. В равной степени поражен был и я, посетив в пору юности столицу-Франции, и поражен тем, как великий город в мгновение ока был завоеван Люсьеном Гитри, человеком с *les yeux en coulisse*.

Оставим, однако, весь этот мир взглядов, понадобившийся лишь затем, чтобы наглядно продемонстрировать: когда перед нами другой человек, это значит, что в действительности нам явлено только его тело; само же оно, будучи плотью, образует поле экспрессии; своеобразный семафор, подающий практически безграничное число сигналов.

Уточним сказанное. Когда среди минерального, растительного и животного мира я встречаю существо, называемое «человеком», существо, имеющее определенную телесную форму, то в ней, хотя мне явлена лишь телесная фор-

==564

ма, в ее со-присутствии мне дано еще и нечто невидимое само по себе. Причем не просто невидимое, а вообще невосприимчивое. Словом, предо мной человеческая жизнь, иначе—что-то сходное с моим «Я», поскольку и сам «Я» есть не что иное, как «человеческая жизнь». Это со-присутствие того, что само по себе не может присутствовать, несомненно, дано мне потому, что некое тело, будучи плотью, подает мне особые сигналы какого-то внутреннего мира, служа экспрессивным полем «сокровенного». Но то, что мы называем здесь «сокровенным», или жизнью, прямо и непосредственно известно исключительно мне. Иными словами, оно дано мне очевидно и достоверно, лишь когда речь идет о моей собственной жизни. И потому утверждать, будто бы в теле, имеющем человеческую форму, предо мной со-присутствует другой внутренний мир, — значит утверждать что-то противоречивое или по крайней мере невразумительное. Утверждая, что перед нами «Другой», иначе говоря, другой — подобный мне человек, что, собственно, мы имеем в виду? А то, что это необычное существо — не камень, не растение, не животное в собственном смысле слова, а «Я», *ego* которое, однако, одновременно есть «другой», *alter*, или же — *alter ego*. Это понятие *alter ego*, то есть «Я», которое не «Я», а «другой», и, следовательно, «не-Я», — весьма напоминает круглый квадрат, образчик всего невозможного. И тем не менее дело обстоит так. Предо мной другое существо, тоже явленное как некое «Я», *ego*. Но понятие «Я», *ego*, до сих пор значило лишь человеческую жизнь, которая — повторим еще раз — всегда только жизнь каждого, и, следовательно, моя. Все, что в ней заключается, а именно человек, «Я», а также мир, где я живу, обладает — как мы сейчас убедимся — свойством быть моими, принадлежать мне, составлять *мое*. Но внезапно в *моем мире* мне является существо, которое здесь присутствует — хотя и в форме со-присутствия, — как если бы оно также было «человеческой жизнью», то есть обладало жизнью своей, а не моей и, стало быть, собственным миром, который тоже не мой. И это интересно, несмотря на всю свою привычность. Какой парадокс: на горизонте моей жизни, состоящей исключительно из того, что при[^]надлежит мне и только, и в силу этого представляющей полное одиночество, мне является другое одиночество,

жизнь, никак не связанная — в строгом смысле слова — с моей и к тому же наделенная собственным миром, который абсолютно чужд моему, то есть *другим*.

==565

Итак, мир моей жизни явлен как отличное от меня, ибо он оказывает сопротивление. Во-первых, моему телу — так, стол сопротивляется руке, и даже само тело — хотя оно ближе всего ко мне и в моем мире — сопротивляется, не позволяя делать, что я хочу, причиняя мне неприятности, боль, вызывая усталость, благодаря чему я и отличаю его от меня. Во-вторых, тело обуздывает фантазию, мешая строить невыполнимые планы. Вот почему тело, вопреки распространенному мнению, — жандарм духа. Но все эти препятствия и *отрицания*, в каковых явлен для меня мой Мир, все они — мои, открыты для моей жизни и принадлежат ей. Поэтому неверно утверждать, что мой мир—это «не-Я». Во всяком случае, подобное «не-Я»—мое и, следовательно, «нс-Я»—относительное. Но в теле некоего человека, которое — как таковое — принадлежит к моему миру, мне пред-стоит, заявляя о своем существовании, «Другой», — а вместе с ним его Мир, то есть Мир «Другого», и уж они-то, безусловно, абсолютно посторонни, чужды и мне самому, и всему моему. Вот здесь действительно уместно говорить о «не-Я» в строгом смысле. «Не-Я» в чистом виде — это не мир, а именно другой Человек, его внеположное моему «Я», *ego*, и его никак не связанный с моим мир. Мир другого недостижим и, в сущности, недоступен мне. Непосредственно войти в этот мир мне не дано, поскольку я не в состоянии открыть для себя «Я» другого. Я могу лишь о нем догадываться, поскольку оно обнаружено в моем собственном, исходном, мире. И только эта догадка выявляет со-присутствие подлинного, истинного «не-Я» — другого и его мир. Какой парадокс: вместе с бытием других в моем мире я нахожу миры посторонние ему *как таковые*, иными словами, абсолютно чужие; и эти миры предстают мне как непредставимые, доступны как недоступные и открыты как, по сути, сокрытые от меня.

Отсюда исключительная важность для человеческой жизни — всегда лишь моей, — огромная роль в ней со-присутствующего присутствия Другого Человека. Ибо он — «другой» отнюдь не в том поверхностном смысле, в каком чем-то «другим», отличным, является, например, камень. Любой камень я могу увидеть или потрогать: он — нечто другое, чем «Я», и нечто другое, чем дерево, и т. д. Но когда предо мной другой Человек, то предо мной действительно нечто другое, нежели вся моя жизнь и весь мой мир. Это — абсолютное другое, недоступное и непостижимое и, тем не менее, существующее столь же реально,

==566

как камень, который я могу увидеть или потрогать. И не надо меня уверять, будто сравнение неудачно, ибо камень мне дан, *поскольку* я его вижу, трогаю, а недоступное, как подсказывает само слово, — это нечто, к чему у меня нет доступа, а значит, я никак не могу его увидеть или потрогать; оно мне внеположно, то есть от меня скрыто, лежит за пределами области, где я волен распоряжаться. Я и не утверждаю, что с явлением «Другого» недоступное *становится* доступным; наоборот, в этом явлении я обнаруживаю недоступное *как* таковое, данное в его недоступности, подобно тому как в реальном яблоке мне явлена в со-присутствии его невидимая половина — и хотя я ее не вижу, она, несомненно *дана*.

Гуссерль впервые четко сформулировал — заметьте, я сказал «сформулировал» — проблему явления нам другого Человека в последнем прижизненно опубликованном труде «*Картезианские размышления*» (1931).

Он писал: «И вот в моей интенциональности (в нашем случае это значит: «в моей жизни как в изначальной реальности») конституируется (а мы скажем: «является») некое «Я», *ego*, которое как бы не есть «Я сам», а есть как бы «отражающееся» в моем собственном *ego*. Все дело, однако, в том, что это второе *ego* не *просто находится* здесь и, строго говоря, не дано мне «лично» (в нашей терминологии: «предо мной присутствует»),— оно конституировано в качестве *alter ego*, само же *ego*, которое входит, как один из моментов, в данное словосочетание, и есть «Я сам», в своем собственном бытии. «Другой» в своем конститутивном смысле отсылает ко мне, «другой» есть отражение меня самого и в то же время, строго говоря, не отражение: это мой *аналог* и в то же время — не *аналог* в привычном смысле слова»¹. Заметьте, Гуссерль, объясняя, что такое «Другой» в его изначальном и простом значении, то есть рассуждая о «Другом» в абстрактном и общем смысле и не вводя понятий о том или ином определенном «Другом», все время прибегает к противоречивым определениям: «Другой» — это «Я», так как он есть некое «Я»; но это некое «Я» не есть «Я», следовательно, оно — нечто отличное от моего «Я», ибо последнее мне хорошо знакомо, естественно, от меня самого. Вот почему Гуссерль пытается определить ту странную реальность, которая есть «другой», утверждая, что «другой» — это не «Я», а некий *аналог* мо-

¹ Husserl E. *Meditationes Cartésiennes*, p. 78.

ему «Я» и одновременно не есть его аналог, поскольку «Другой», в конечном счете, содержит немало компонентов, тождественных мне и потому тождественных «Я». И тут же Гуссерль продолжает: «Если я начну адекватно определять *ego*, «Я» в его действительном и точном бытии (заменю *ego* на «*мою жизнь*») и попытаюсь охватить единым взглядом содержание этого *ego* (добавлю: «этой *моей жизни*») и во всех его связях... то мне неизбежно придется задать следующий вопрос: каким образом мое *ego*, моя жизнь, внутри того, что она, собственно, есть, может конституировать, явить в себе «Другого» как нечто чуждое моей жизни, моему *ego*. Неужели «Другому» придается значение реальности и он выходит за пределы конкретного содержания «меня самого», моей жизни, то есть именно той реальности, в которой он и возникает?»!

Гуссерль первым точно указал границы основополагающей, а не чисто психологической, проблемы, которую я называю «явление Другого». Тем не менее он гораздо успешнее поставил задачу, чем ее решил, придав, однако, такое развитие теме, которое обещало величайшие находки. Идеи Гуссерля — поистине грандиозное философское наследие той половины века, через которую мы с вами на днях перешагнем. И все же нет смысла подвергать сейчас критическому анализу теорию «Другого», предложенную замечательным философом. Излагая свои взгляды, я не вижу необходимости подробно критиковать учение Гуссерля: фундаментальные принципы самого учения обязывали его создателя показать, чем опосредовано явление «Другого». Но поскольку мы исходим из жизни как абсолютной реальности, нам нет нужды объяснять, посредством каких механизмов нам является «Другой». Мы должны лишь уяснить, *как* он является, констатировать, что он *налицо*, и продемонстрировать, *как* это происходит. Я вынужден отвергнуть только один пункт учения Гуссерля — исходный. Возможно, во всем его наследии, которому он придал необыкновенно строгий и стройный вид («Я продвигаюсь медленно, шаг за шагом»,—говорил он мне), и это — правда, ибо я не нахожу столь последовательной теории во всей истории

философии, если не считать учения Дильтея, которое, впрочем, выдержано в совершенно противоположном духе, — так вот, повторяю, во всем насле-

¹ Там же. Эти выдержки из Гуссерля я перевел в терминах собственного учения.

==568

дии Гуссерля я не вижу более грубой ошибки — столько неточности она в себе заключает. О чем речь? Согласно Гуссерлю, другой Человек будет явлен мне, поскольку его тело символизирует некий внутренний — а потому скрытый для меня — мир, который в то же время дан мне в форме со-присутствия, как, например, сейчас город со-присутствует вокруг этой комнаты, ибо последняя, будучи замкнутой, скрывает от нас его присутствие. Однако внутренний мир все-таки не подобен городу, который я реально смогу увидеть, выйдя из помещения на улицу. Внутренний мир, сокровенное, есть нечто скрытое по природе, и, чтобы явить свое простое со-присутствие, ему требуется тело. Итак, почему я считаю, видя перед собой человеческое тело, что предо мной такой же внутренний мир, как мой, такое же «Я», как мое—я уже не говорю тождественное мне, но хотя бы подобное?! Вот ответ Гуссерля: здесь действует механизм переноса, или аналогической проекции, Аналогия имеет место, когда четыре элемента соответствуют друг другу попарно. Например, Хуан купил Педро охотничьи угодья, а Луис купил Федерико дом. Таким образом, Хуан и Луис поступили неодинаково, но аналогично, а именно: кому-то что-то купили. Во всякой аналогии присутствует общий член.

В нашем случае, согласно Гуссерлю, перенос по аналогии должен состоять в следующем: если мое тело — это телоплоть, поскольку в нем нахожусь «Я», то в теле «Другого» также должно пребывать другое «Я», некое *alter ego*. Основанием аналогии, ее общим членом — здесь «общим» значит «подобным» — служит мое тело и тело «Другого». В самом деле, Гуссерль рассуждает так: мое тело — ближайшее для меня во всем мире. Оно настолько мне близко, что в известном смысле неотлично от меня, ведь я — там, где мое тело, а именно «здесь», *hic*. Но я могу поменять положение и тем самым переместить это «здесь»; я могу перенести свое тело в другое место, которое из «здесь», *hic*, преобразуется в «там», *illic*. Итак, здесь мне явлено «там», *illic*— тело, подобное моему и отличающееся от моего лишь видом, который придает ему расстояние от «здесь», то есть его нахождение «там». Однако это не отличает мое тело от тела «Другого», поскольку если бы я смог — и переместился—туда, где сейчас «там», *Illic*, то *omnyda, illinc*, я увидел бы находящееся здесь тело несколько иначе. А если бы я в самом деле мог сразу быть и «здесь» и «там», то мое тело «там» я видел бы так же, как вижу тело «Другого».

==569

В приведенном описании изначальной данности мне тела «Другого», —а мы говорим только об изначальном модусе явления, — содержатся две ошибки. Одну из них отнесем к чудовищным, другую, не менее серьезную, мы все же можем если не принять, то по крайней мере простить.

Чудовищная ошибка — в предположении, что разница между моим телом и телом «Другого» — заключается всего-навсего в перспективе, то есть разница между тем, что я вижу «здесь», и тем,

что я отсюда—*hinc*—вижу «там» — *illic*. Но истина в том, что нечто, называемое «мое тело», весьма мало напоминает тело «Другого». И вот почему: мое тело считается таковым не потому, что из всего существующего оно — ближайшее мне, то есть я сливаюсь с ним и обретаюсь в нем, а именно нахожусь «здесь». Это чисто пространственное объяснение. Мое тело — действительно *мое*, поскольку представляет непосредственное орудие, к которому я прибегаю, чтобы иметь дело со всем остальным. С помощью моего тела я могу видеть, слышать, передвигаться, одним словом, так или иначе обращаться со всем, что мне подлежит. Мое тело — орудие, или универсальный *organon*, данный мне в полное распоряжение. Поэтому мое тело для меня *тело*, по преимуществу, органическое. Без него я не смог бы жить, и, поскольку оно — предмет мира, чье «бытие для меня» абсолютно необходимо, мое тело есть моя *собственность* в самом строгом и высоком смысле этого слова. Гуссерль все это отлично понимал. Тем удивительнее, что он отождествил все-таки «тело, к которому есть мое», с телом «Другого», которое *явлено мне* исключительно через посредство моего тела, моего зрения, осязания, слуха, наконец, через то, что оно мне противодействует и т. д.¹ И вот доказательство

¹ Чтобы вы поняли, что хочет сказать Гуссерль, и что хочу сказать я, предлагаю следующую схему: Здесь, *hic* Там, *illic*

χ χ тело А тело В

Мое тело — это то, что я ощущаю «здесь», и его, как оно для меня есть, я называю телом А. Тело «Другого» — то, что я вижу «там», *illic* — откуда и происходит *ille* — он. Это Его тело, которое я называю телом В. Согласно Гуссерлю, поскольку я могу переместиться и сделать из этого «там» некое «здесь», я в воображении ставлю себя на место «другого тела». Тогда тело В превращается в тело А. Как видно, тело А, или мое тело, и тело В, или его тело, должны были бы быть одинаковыми, если не считать различия в местоположении.

[К оглавлению](#)

==570

практически абсолютного различия между двумя описанными телами. Что дает мне мое тело? В основном ощущения страданий и наслаждений, которые в нем рождаются, чувства внутреннего расслабления или напряжения мышц и т. д. Словом, мое тело ощущается мной «изнутри», это также и мое «внутреннее пространство», мое внутреннее тело. Наоборот, чужое тело воспринимается мной как внешнее, как нечто, имеющее форму, как наружность. Конечно, моему взору открыты руки, предплечья и иные части моего тела, я даже могу дотронуться до руки или ноги. Но если мы тщательно сравним то, что мы знаем о наружности собственного тела и о внешнем виде другого, результаты окажутся поразительно разными. Тело «Другого» напоминает мне едва ли не тела животных, которые также существуют для меня, даны мне извне. Мне возражат: на то и существуют зеркала, чтоб увидеть себя со стороны, взглянуть на себя так, как смотрим мы на чужое, внешнее тело. Но, во-первых, первобытные люди не знали зеркал, хотя для них, как и для нас, безусловно, существовал «Другой». Мне вновь возражат, что можно было легко увидеть свое отражение в лужах. Однако во многих местах, где и поныне живут первобытные народы, нет не только рек и озер, но даже луж, так как дождь крайне редок, а кроме того, не вызывает сомнений факт, что в сознании первобытного человека «Другой» существовал с детства, еще до того, как человек наслаждался созерцанием своего отражения. Известно, что в покорении нецивилизованных народов зеркала участвовали наравне с пулями. Душе дикаря не было ничего милее зеркала, этого волшебного предмета, открывающего взору образ человека, в котором,

впрочем, он себя не узнавал. Добрая часть первобытных людей никогда себя не видела, а значит, и не узнавала. В зеркале каждый из них видел именно... «Другого». Из этого и следует исходить, если мы желаем правильно истолковать миф о Нарциссе. Первоначально он не содержал истории о том, как некто наслаждался созерцанием собственной красоты, а повествовал о магическом и внезапном появлении другого там, где присутствовал лишь один — «Я» Нарцисса. Тот, первый Нарцисс, видел отнюдь не себя; он видел другого и соперничал ему, склонившись над водой в волшебном одиночестве первобытной чаши.

Итак, ошибочно полагать, будто я в воображении переношу мое тело на место тела другого и потому открываю в нем такой же внутренний мир, как мой. Ибо то, что мне

==571

сообщает, открывает другое «Я», *alter ego*, — это не столько телесная форма, сколько сами жесты другого. Экспрессия — плач, гнев, скорбь — открылась мне не в себе, а *изначально* в другом, служа для меня прежде всего знаком внутреннего состояния — печали, раздражения, тоски. Если я захочу увидеть себя в зеркале плачущим, разгневанным, опечаленным, я *ipso facto* сдержу свой соответствующий жест, по крайней мере искажу его и сделаю неподлинным.

Явление Другого нельзя объяснить воображаемым переносом собственного тела туда, где находится тело «Другого». Ведь зачастую появляется не «Другой», а «Другая», не Он, а Она. Итак, различие возникает, как только обнаруживается постороннее тело, поскольку само появление наделено признаком пола — это либо мужское, либо женское тело. Иногда даже тело двуполо, и мы испытываем в его присутствии пресловутое двойственное чувство.

Явление Ее — частный случай явления «Другого», подтверждающий ущербность любой теории, которая, подобно теории Гуссерля, объясняет присутствие «Другого» как такового, посредством проекции в его тело нашего внутреннего «Я». Как я уже отметил, выражение *alter ego* не только парадоксально, оно в корне противоречиво и, следовательно, неудачно. По сути, *ego* — это только я, и если относить такое понятие к «Другому», то следует изменить его смысл. *Alter ego* следует понимать по аналогии: в «Другом» есть нечто, играющее в нем ту же роль, что *ego* играет во мне. В этих двух *ego* (моем и аналогичном мне) общими являются лишь некоторые абстрактные компоненты, но ведь они ирреальны, поскольку абстрактны. Реально только конкретное. Один из таких общих компонентов, который оказался изначально решающим для нашего исследования, — это способность реагировать, проявлять взаимность. Однако, когда речь идет о женщине, разница между моим и ее *ego* особенно бросается в глаза, ведь Ее ответ — не ответ абстрактного *ego* (абстрактное *ego* не отвечает, поскольку оно — абстракция). Ее ответ — всегда непосредственно женский, и я узнаю его как таковой. Итак, предположение Гуссерля неудачно: перенос моего *ego*, которое самым непоправимым образом мужское, в тело женщины способен породить лишь крайнюю степень мужеподобия, но абсолютно непригоден для объяснения великого чуда, которое представляет собой явле-

==572

ние женского существа, совершенно отличного от меня.

Скажут (и это уже привело к огромному числу не только теоретических, но и практических, политических ошибок: «суфражистки», юридическое равноправие мужчин и женщин), если женщина — человек, она не совсем от меня отлична. Однако подобное заблуждение происходит от другого, гораздо более распространенного, связанного с недостаточным пониманием связи между абстрактным и конкретным. Мы можем выделить в предмете какой-то один признак, например цвет. Подобное действие, когда мы рассматриваем лишь определенный компонент предмета, умственно отделяя его от всех остальных, с которыми он нераздельно связан, называется «абстрагированием». Но, абстрагируя некий компонент от всего остального, мы разрушаем реальность компонента — и не только потому, что он не существует и не может существовать отдельно (иными словами, не бывает без поверхности, определенного размера и формы, которую он как раз и окрашивает), но потому, что само его содержание как цвета варьируется в зависимости от данных размеров и форм. Следовательно, все прочие компоненты воздействуют на выделяемый и придают ему действительный характер. Итак, сказать, что женщина — мне подобна, *поскольку* способна мне отвечать, — значит ничего не сказать, ибо здесь за скобками остается содержание ответа, то, как женщина отвечает.

Однажды в юности я плыл на огромном океанском пароходе из Буэнос-Айреса в Испанию. Среди пассажиров оказалось несколько молодых красивых американок. Признаюсь: в моем общении с очаровательными спутницами не было и намек на желание вступить в сколько-нибудь задушевные отношения, и все же не скрою: с каждой из них я беседовал так, как мужчина беседует с женщиной, находящейся в полном расцвете своей красоты. В результате одна из них внушила себе, будто мои манеры унижают ее достоинство подданной Соединенных Штатов. Ведь Линкольн не для того одержал победу в Войне за независимость, чтобы какой-то испанский юнец, в данном случае — я, обращался с ней как с представительницей женского пола. В ту пору американки были сдержанны и свято верили: существует нечто, более возвышенное, чем «быть женщиной». Мне было сказано буквально следующее: «Я настоятельно требую, чтобы Вы обращались со мной, как с человеком». Я был вынужден возразить: «Сеньора, я не понимаю, кого Вы называете человеком. Я знаю только

==573

мужчин или женщин. Поскольку мне выпало счастье встретить в Вас женщину, и — вне всяких сомнений — очаровательную, я веду себя соответственно». Это создание пало жертвой рационалистического воспитания, полученного в одном из колледжей того времени. Ибо рационализм — одна из форм интеллектуального ханжества, которое в любом рассуждении о реальности старается как можно меньше ее учитывать. В данном конкретном случае это учение породило абстрактную гипотезу «человек». Следует помнить: вид — а вид и есть конкретное и реальное — всегда оказывает обратное воздействие на род, придавая ему специфику.

Тот факт, что формы женского тела заметно отличаются от мужских форм, еще не достаточен, чтобы обнаружить в таком теле женщину. Больше того, как раз эти отличительные формы зачастую заставляют нас неверно толковать женский душевный мир. Наоборот, любая часть женского тела, в наименьшей степени отличающаяся от мужской, представляет — в силу уже рассмотренного здесь со-присутствия — ее женственность. Факт поразительный, в такой же мере, как и явление «Другого», воплощенного в мужчине.

Итак, не телесные формы, незамедлительно нами расцениваемые как специфически женские, указывают на тот странный модус человеческого существа, который радикально отличается от мужского и который мы называем «женским», а, наоборот, все части данного тела и каждая в отдельности со-представляют, позволяют нам раскрыть сокровенный мир существа, которое прежде всего и есть для нас Женщина. Именно понятая нами внутренняя женственность пронизывает собой все тело, оформляет его как женское. Невероятно, но факт — не женское тело раскрывает «женскую душу», а «женская душа» превращает на наших глазах само данное тело в женское.

Возникает вопрос: каковы первичные признаки, по которым мы обнаруживаем, что перед нами женщина, каковы черты, составляющие ее женственность? Ведь воздействие данных признаков, несмотря на их со-присутствие, столь велико, что именно они парадоксально насыщают тело женственностью и лишь на их основании мы и судим в конечном счете о принадлежности тела женщине. Не имея возможности перечислить все признаки, назову три из них.

1. Как только мы видим женщину, мы осознаем, что перед нами человек, чей душевный склад характеризует-

==574

ся — по контрасту с внутренним миром каждого и всех мужчин — крайней неопределенностью. Я вовсе не вкладываю в это слово какого бы то ни было отрицательного оттенка. Нельзя считать неопределенность изъяном женщины: это все равно что поставить в вину мужчине отсутствие крыльев. Мало того, допустимо, скажем, пожелать мужчине летать, как орел или ангел, но совершенно бессмысленно советовать женщине стать определеннее. Исполнилось такое желание, и это положило бы конец восхищению, которое питает мужчина к женщине благодаря ее неопределенности. Наоборот, мужчина, в сущности, — сама ясность. Все в нем — необыкновенно четко. Я говорю только о «субъективной ясности», а не о действительной, реальной ясности представлений. Вероятно, все, о чем думает мужчина, — чистый вздор, но даже этот вздор он представляет себе исключительно ясно. Внутренний мир мужчины—мир четких граней, мужчина—существо ясных линий. Женщина, напротив, постоянно живет в сумерках, не зная своих желаний, не ведая, сделает ли она что-нибудь или нет и будет ли потом раскаиваться в содеянном. В женщине нет ни дня, ни ночи — она сумеречна. И потому она, по сути, загадочна. Дело не в том, что женщина не изъявляет чувств или не говорит о них; она просто не может этого знать. Для нее самой это тайна. Вот откуда сглаженность форм ее «души», которая воспринимается нами как типично женская. В противоположность контрастному миру мужчины сокровенный мир женщины — плавные переливы тонов. Неопределенность расплывчата, как облако. Этим и объясняется, что облеченная в тело женщины плоть тяготеет к плавным переходам, к тому, что итальянцы называют *morbidezza* *. В «Эрнани» Виктора Гюго донья Соль произносит восхитительную своей беспредельной женственностью фразу: *Hernani, toi que sais tout!* ** В данном случае под словом «знать» донья Соль не имеет в виду какое-либо знание — просто ее женская неопределенность заклинает мужскую ясность Эрнани, вызывает к ней, как к высшей инстанции.

2. Сокровенный мир, обнаруживаемый в женском теле и называемый «женщина», действительно предстает нам прежде всего как форма человеческого, но по отношению к

Мягкостью (*итал.*). ** Ты, всезнающий Эрнани (*франц.*).

мужской — нижестоящая. Вот второй главный признак, которым характеризуется явление «Ее». В нынешнюю эпоху, когда нас по-прежнему, хотя и в меньшей степени, тиранит миф о «равенстве» и повсеместно господствует маниакальное убеждение, будто лучшее — это вместе с тем обязательно равное, мало кому придется по вкусу моя точка зрения. Но гнев еще никогда не способствовал пониманию. При виде женщины мы, мужчины, мгновенно чувствуем: перед нами создание, не просто представляющее род человеческий, а находящееся на более низкой по сравнению с мужчинами ступени жизни. Нет другого существа, отвечающего этому двойному условию: быть человеком, но в меньшей степени, чем мужчина. В этой двойственности и берет начало неизъяснимое наслаждение, которое доставляет мужчине присутствие женщины. Вышеуказанная уравнивательная мания привела к тому, что в последнее время всячески принижается роль одного из основных факторов человеческой судьбы — двойственности полов. Симона де Бовуар — известная писательница из Парижа, столицы графомании, — сочинила объемистую книгу, посвященную *Le deuxième sexe**. Эта дама не может смириться с тем, что женщину рассматривают, в том числе и сами женщины, лишь в связи с мужчиной, а не как самоценное существо. Госпожа Бовуар считает, что «связь с другим» несовместима с идеей личности, источником которой служит «свобода по отношению к себе самому». Неясно, однако, откуда взялась подобная несовместимость между понятиями «быть свободным» и «быть связанным с другим». На деле же настоящий мужчина куда как сильно связан с женщиной. Но в еще большей степени для мужчины характерна связь с профессией. Профессиональность — присущая уже первобытному человеку — самая, должно быть, мужская черта; «ничего неделание», отсутствие профессии расценивается как некоторая феминизация. Книга госпожи Бовуар, весьма объемистая, оставляет впечатление, что писательница, по счастью, путает все на свете и обнаруживает в результате ту самую неопределенность, которая неопровержимо свидетельствует: она истинная женщина. Напротив, когда автор упомянутой книги настаивает, что женщина — якобы в большей степени личность, поскольку «существует» не в заботе о мужчине, а сочиняя книги о *le deuxième sexe*, это уже выходит за рамки путаницы.

Второму полу (*франц.*).

Различие по полу привело к тому, что женщины и мужчины определяются через их отношения друг с другом, и как раз недостаточная связь с противоположным полом требует дополнительных разъяснений в каждом конкретном случае. И хотя указанное отношение к противоположному полу играет решающую роль всегда, у женщин оно достигает крайней степени, а у мужчин все-таки опосредовано другими связями. С оговорками, которые заставляют нас сделать разбор частных примеров, можно сказать: судьба женщины — «*существовать* в силу существования мужчины». Эта формула ни в коем случае не отрицает свободы женщины. Человек всегда свободен постольку, поскольку свободен перед лицом своей судьбы. Он может принять свою судьбу или воспротивиться ей, иначе говоря, может быть этой судьбой или нет. Наша судьба — не только то, чем мы были и чем уже стали. Это не только прошлое, но и то, что, исходя из прошлого, разворачивается, открывается навстречу грядущему. Ретроспективный фатализм — то, что *мы* уже

есть, — вовсе не порабощает наше будущее, не предопределяет однозначно того, чем мы еще не стали. Наше будущее рождается из свободы — неиссякаемого источника, вечно бьющего из себя самого. Однако свобода предполагает выбор между вариантами поведения, а последние формируются лишь на основе прошлого — нашего и чужого, — служащего как бы материалом, который вдохновляет на новые их сочетания. Итак, прошлое, то есть судьба, не воздействует на нас непреложно и механически, а служит как бы путеводной нитью будущих вдохновений. Мы не вписаны окончательно в свое прошлое; наоборот, оно ежечасно подвигает нас на свободное творение собственного будущего. Вот почему тысячу раз правы древние: *Fata ducunt, non trahunt* (Судьба ведет, а не тащит). Независимо от величины радиуса нашей свободы он всегда ограничен: мы вынуждены всегда хранить преемственность с прошлым. Неразрывная связь с ним яснее всего проступает, когда сотворенный нами, положенный в основу жизни проект радикально отрицает прошлое. Одна из форм, с помощью которой прошлое правит нами, как раз и состоит в том, чтобы побудить нас совершить противоположное тому, что было осуществлено прошлым. Со времен Гегеля она называется «диалектическим движением», где каждый новый шаг состоит в механическом отрицании предыдущего. Такого рода диалектическое вдохновение, разумеется, — глупейшая форма человеческой жизни, ибо здесь мы

==577

19 1151

ближе всего стоим чуть ли не к физическому автоматизму. Яркий тому пример — так называемое «современное искусство». Его руководящий принцип — поступать наперекор тому, как извечно поступало искусство. В результате под видом искусства ныне нам предлагают то, что, по сути, вообще «не-искусство».

Наше краткое «философское отступление» о прошлом и будущем, судьбе и свободе направлено против тех современных «философов», которые предлагают женщине «начертать» свое «бытие в будущем», перестав быть тем, чем она была доньше, то есть женщиной. И все это якобы ради свободы и идеи личности. Но то, чем была женщина в прошлом, ее женственность — не результат отрицания свободы и личности женщины мужчинами, не итог биологического фатализма, а совокупность свободных творческих актов, живых порывов, которые в равной степени обязаны своим происхождением и ей самой, и мужчине. Для человека зоологическое разделение полов — наравне с другими не вполне человеческими условиями — не есть абсолютная необходимость, а, наоборот, лишь повод для вдохновения. То, что мы называем «женщина», — не природный продукт, а такое же изобретение истории, как, например, искусство. Вот почему столь неплодотворны, столь бедны многословные рассуждения госпожи Бовуар о биологии полов. Разумеется, когда мы пытаемся представить себе происхождение человека, необходимо учитывать факты современной эволюционной биологии, не забывая при этом: завтра та же наука* даст нам и другие факты. Как только мы начинаем рассматривать человека как такового, мы вступаем в область свободы, творчества. И потому гораздо плодотворнее изучать женщину как литературный жанр или художественную традицию, а не трактовать ее зоологически.

Итак, без малейшего стеснения, которое было бы *снобизмом*, порассуждаем вновь со всей серьезностью о женщине как представительнице «слабого пола». И притом придадим сказанному еще более радикальный смысл. Как я уже сказал, одним из главных признаков женщины наряду с неопределенностью — ее более низкий жизненный ранг по сравнению с мужчиной. Последняя характеристика только вводит нас в круг рассматриваемых проблем, но никак не может быть

адекватной, поскольку сама предполагает сравнение с мужчиной, а ничто, взятое в своей собственной реальности, не есть сравнение. Речь не о том, что

==578

женщина слабее мужчины. Для начала, по крайней мере, не будем рассуждать о «больше» и «меньше». Просто, когда рассуждаешь о женщине, видишь *слабость*. Это настолько очевидно, что даже и не оговаривается. Когда Аристотель говорит: «Женщина — это больной мужчина», он вовсе не имеет в виду периодические недомогания, свойственные этому полу, а указывает на слабость, определяющую женщину в целом. Но слово «болезнь» вряд ли уместно: оно неточно, поскольку предполагает сравнение со здоровым мужчиной.

С указанным признаком—слабостью—как раз связан более низкий жизненный ранг женщины. Но, как и должно, столь низкий ранг служит источником особой ценности, которой обладает женщина в глазах мужчин. Ведь именно благодаря слабости женщина дарует нам счастье и *сама счастлива своим ощущением слабости*. В конечном счете только занимающее более низкое положение по сравнению с мужчиной существо может самым радикальным образом утвердить бытие мужчины — не его таланты, успехи или достижения, а исходное условие его личности. Самый преданный поклонник наших талантов не поддержит и не утвердит нас в собственных силах так, как любящая женщина. И, в сущности, лишь потому, что только женщина умеет и способна любить, то есть растворяться в другом.

3. Женская неопределенность предстает нам наряду с женской слабостью и, в известной мере, является ее результатом. Но женская слабость в свою очередь со-присутствует в третьем признаке, который я обещал рассмотреть.

Женское *ego* коренным образом отличается от мужского, и это различие элементарно: отношение женского *ego* к телу женщины заметно отличается от отношения мужского *ego* к своему телу.

Я уже говорил о непоследовательности Гуссерля, утверждавшего, что при восприятии другого мы прибегаем к отождествлению его тела с нашим. Наше тело прежде всего известно нам изнутри, а тело другого — извне, внешне. Это явления разного рода.

Как часто мы забываем: женскому телу свойственна более живая внутренняя восприимчивость, нежели мужскому. Другими словами, органические внутрителесные ощущения мужчины куда смутнее и глуше, чем те, что испытывает женщина. Вот источник увлекательного, изящного, чудесного зрелища, имя которому — женственность.

9

*

==579

Большая острота органических ощущений женщины приводит к тому, что тело для нее более существенно, чем тело мужчины для него самого. Мужчинам свойственно забывать об их двойнике — теле, они не ощущают его присутствия, кроме случаев ужасной боли или острого наслаждения. Между мужским чисто психическим «Я» и окружающим миром нет посредников. А женщине всегда свойственно обостренное внимание к живым внутрителесным ощущениям; она открывает в своем теле посредника между миром и собственным «Я». Женское тело — это или щит, дающий защиту, или уязвимый заложник. Вот почему вся психическая жизнь женщины связана с собственным телом куда теснее, чем у мужчины. Иначе говоря, женская душа «телеснее» мужской и соответственно тело живее и непосредственней сопереживает душе. И так, женское тело душевнее мужского. Действительно, как личность, женщина представляет куда более высокую степень согласия между телом и духом. В мужчине, наоборот, каждое из начал обычно следует своим путем: тело и душа мало знают друг друга, между ними нет согласия, и они, скорее всего, ведут себя как непримиримые враги.

Вот где, на мой взгляд, кроется причина вечного, таинственного явления, пронизывающего всю историю человечества и так и не получившего сколько-нибудь глубокого объяснения. Я имею в виду извечную страсть женщин к нарядам и украшениям. В свете вышесказанного иначе и не может быть. Само физиологическое строение женщины формирует привычку сосредоточивать внимание на собственном теле, делая его ближайшим предметом в перспективе ее мира. И поскольку культура — не что иное, как рефлексия над тем, чему мы предпочитаем внимать, женщина создала высокую культуру тела, которая исторически эволюционировала от украшений, прошла через испытание нарядами и завершилась совершенно гениальным женским изобретением, которое в конечном счете — всего лишь утонченная культура жестов¹.

В результате постоянного внимания женщины к телу последнее оказывается как бы пропитанным, насыщенным душой. Отсюда впечатление исходящей от этого тела слабости. Ведь по контрасту с силой и крепостью, внушаемы-

¹ В трех последних абзацах я использовал часть моего исследования «Восприятие ближнего» (см.: Obras completas, t. VI).

[К оглавлению](#)

[==580](#)

ми телом, душа — это что-то трепетное, слабое. В конечном счете источником эротического влечения к женщине служит не тело, как нас учили аскеты, ничего не понимавшие в подобных вопросах; нет, мы испытываем влечение к женщине, поскольку тело Ее—душа.

VII. Угроза, которая таится в «Другом», и неожиданность, скрытая в моем «Я»

Наша цель — выявить факты, которые без преувеличения можно называть социальными, ведь мы действительно желаем знать, что такое общество и все, что с ним связано. Мы не доверяем чьим бы то ни было суждениям относительно «общественного» и «общества», желая обнаружить все данные явления самостоятельно. Нас не удовлетворяют основные понятия социологических систем, поскольку ни один из обществоведов так и не удосужился обратиться к сути, к элементарным явлениям, из которых состоит общественная реальность. Вот почему мы и предприняли неторопливое, тщательное исследование, хотя каждый, разумеется, действовал в своем исходном мире, собственной жизни как радикальной реальности и радикальном одиночестве. В результате мы натолкнулись на нечто, чему можно было бы приписать буквальный смысл «социального отношения». Я имею в виду всем известный и описанный социологами момент, когда живущий, то есть каждый, встречается с «Другим», в коем он признает себе подобного, называемого «другим Человеком». Характерным свойством того, кого я именую «другим Человеком», выступает его способность — реально или потенциально отвечать на мое действие, адресованное ему, что в свою очередь обязывает и меня предварительно учитывать ответ, реакцию другого, принявшего в расчет мое действие. Итак, мы сталкиваемся с новой, неповторимой реальностью, а именно с действием, в котором участвуют два субъекта, выступающие его творцами, то есть действием, в которое вовлечен, вплетен ответ другого и которое, по сути, взаимно-действие. *В этом смысле* мое действие лишь тогда социально, когда я имею дело с вероятной взаимностью «Другого». «Дру-

гой», Человек, *ab initio** мне взаимен и потому социален. Кто не способен отвечать на мое действие доброжелательно или враждебно, тот не человек.

Однако нельзя забывать о другой стороне способности «Другого» мне отвечать. Дело в том, что данная способность основана на догадке, что «Другой» — это такая же «человеческая жизнь», как и моя, а потому — не моя, но именно его жизнь, которая имеет свое «Я», особый собственный мир; они не мои, а наоборот, внеположны мне, лежат за пределами моей жизни. Вот почему единственные существа, способные мне отвечать — соответствовать, сопереживать — и потому внушающие надежду, что они-то и помогут мне преодолеть собственное одиночество, лишь только я вступлю с ними в общение, иными словами, другие, поскольку они другие и у них, как и у меня, свои жизни, — в своей радикальной реальности не способны к общению со мной. Наше общение — относительно и проблематично. И изначально, и в конечном итоге, то есть при встрече и при расставании с «Другим», последний, по сути, Посторонний, глубоко мне чуждый. И коща, встречая его, я наивно предполагаю, что добрая часть его мира совпадает с моим, а потому мы живем в общем мире, то данная совместность, где мы со-присутствуем, в действительности вовсе не пробивает бреши в двух одиночествах (когда, словно два могучих потока, прорвавших плотину, мы сливаемся в одну реку, в одно существо), а представляет собой нечто противоположное. Ведь мой мир, мир моей жизни в ее радикальном одиночестве — хотя он мне противостоит и мешает, и

отрицает меня во многом — в конечном счете — мой, поскольку он мне явлен по крайней мере так же, как и моя жизнь, как и сам я. В этом смысле он принадлежит мне, близок мне, с ним у меня свои, «домашние» отношения, он — мой гнет и моя защита. В языке немцев и англичан существуют слова, выражающие теплые чувства, которые мы питаем ко всему близкому, своему, домашнему. Они говорят: *gemütlich* и *cosy*** . В испанском таких слов нет. Впрочем, у астурийцев есть словечко, превосходно передающее этот смысл: «нашенский». Мой мир — «нашенский», включая и то, что в нем причиняет мне боль. У меня нет времени построить строгую феноменологию страдания, которую — замечу мимоходом — еще

Изначально (лат.). ** Уютный (нем. и англ.).

==583

никто не пытался создать, но подобная теория показала бы со всей ясностью, что наши страдания (то есть то, что встречается в мире каждого, иными словами, в нашем субъективном мире) имеют свою положительную сторону, в силу которой мы испытываем к ним *своего рода* привязанность, хотя они и мучают нас. Это неопределенное, смутное чувство, питаемое ко всему подлинно нашему. Служа источником страданий, оно действительно становится близким. А как же иначе, если в моей горечи я испытываю ее сам? Привожу этот яркий пример лишь затем, чтобы противопоставить ему наше отношение к объективному миру, который мы делим с другими, обычно называемому «Миром» или, если угодно, «подлинным Миром». Ибо последний, как я уже заметил, — не мой и не твой, а явлен в виде некой грандиозной догадки, которую мы строим в нашем со-существовании и которую трудно определить. Этот гипотетический мир никогда не кажет свое лицо, но исполнен тайн, откровений, ловушек, подводных камней, которые мы нащупываем вслепую. Чуждость для меня «Другого» распространяется и на общий для нас мир, который, ведя свое начало именно от «других», составляет, как я сказал, подлинное «не-Я». Стало быть, этот мир для меня истинно постороннее, подлинно чуждое. Так называемый «объективный мир» — мир живущих — выступает коррелятом общества и в конечном итоге всего человечества.

Но существует иная, более существенная причина, в силу которой Объективный, общий для всех Мир, называемый обычно Вселенной, мне чужд и враждебен. Упомяну о ней хотя бы вскользь, рискуя остаться непонятым. Мир каждого, то есть мой мир, состоит из вещей, чья суть заключается в *существовании для* моих целей. Данное бытие вещей «для» чего-то мы назвали пригодностью, сводившей всю их суть к связи со мной, к тому, чтобы служить или, наоборот, препятствовать мне. Но этот новый объективный мир, общий и для тебя, и для меня, и для всех, — не мой и не твой. Он не может состоять из вещей, имеющих какое-нибудь отношение к кому-то из нас. То, что его составляет, претендует на независимое от каждого из нас бытие, безразличное к тебе, ко мне или к любому. Иначе говоря, это мир вещей, которые предстают предо мной, словно обладая *собственным бытием*, а не *чистым бытием для чего-то*. Будучи всеобщим и объективным, этот мир так или иначе а-субъективен, посторонен, чужд Человеку, который всегда — либо «ты», либо «он». Вещи в

==584

их бытии «для» чего-то не скрыты от меня самого, — ибо от меня не скрыты те удобства или помехи, в которых они явлены мне. Но чудовищный мир, называемый Вселенной, не явь, а только предположение, и он существует до любого суждения о нем. Именно в этом мире мы проживаем, и вместе с тем, пока живем в нем (со-существуем), мы, несомненно, — изгнанники. Поэтому объективный мир сложен и загадочен, и раскрыть его тайну, постичь его и призваны науки и философия. Ясно одно: мы все должны постоянно терпеть крушение среди бескрайней загадки мира, словно среди могучего океана! Вот почему человеку — так или иначе — суждено вечно решать загадки. Во вселенском гуле истории непрерывно слышен один звук — скрежет ножа, оттачиваемого о точило, — это человеческий разум точит клинок об упорную тайну: τι το τ'ου — что же такое Бытие? Мы, разумеется, тоже обратимся к этой задаче, взяв на себя смелость разгадать великую тайну Вселенной, воспитав в себе особое жизненное чутье. Но не сейчас. Здесь ограничимся одним замечанием: ничто так не разделяет нас с двумя прошлыми веками, как упорное нежелание мыслителей той эпохи обратить внимание на величественную тайну, во власти которой мы «живем, движемся, существуем», и возведение в ранг наивысшей интеллектуальной добродетели — умения не ошибаться. Ныне это кажется необъяснимым малодушием, и мы почтительно внемлем Гегелю, который советовал иметь мужество делать ошибки. Укоренившаяся в нас неодолимая страсть к неведомому, к тому, чтобы повернуться лицом к безграничной тайне, выгодно отличается от остальных примет нашего времени, от которых веет дряхлостью, мелочностью и ничтожностью. В этой пламенной страсти отчетливо просматривается дух спорта и праздника, присущие юности, дерзко идущей навстречу неизведанному, как будто душа Запада неожиданно вновь повстречала свою весну!

В нынешнюю историческую пору мы призваны разрешить сложнейшую головоломку, суть которой — сам чело.; век и — что там важно — его подлинная общественная природа. На этом мы и сосредоточим внимание.

Первое, с чем я сталкиваюсь в моем изначальном мире, — это «Другие» (то есть «Другой» в единственном и во множественном числе). Именно среди них я рождаюсь, вступаю в жизнь. С самого начала я нахожусь в человеческом мире, иначе говоря, в «обществе». Пока что у нас нет и отдаленного представления, что это такое, и все же мы

==585

вправе употреблять это слово, поскольку не придаем ему формального, обязательного значения, подразумевая под ним исключительно связи между людьми и мое присутствие среди них.

Поскольку мир людей первичен в перспективе моего мира, все окружающее я вижу через него, а мою жизнь и меня самого — через «Других». И так как «Другие», составляя мое окружение, постоянно действуют, оперируют с вещами, а еще чаще о них говорят, то я проецирую на изначальную реальность моей жизни все, что вижу и слышу. Поэтому моя изначальная реальность (моя, и только моя) оказывается скрытой от моего взора за плотной завесой воспринятого от других — всеми их заботами и высказываниями, — в результате чего я привыкаю жить в предполагаемом или правдоподобном мире, созданном другими, и тоже начинаю считать его реальным. И лишь когда мое послушное согласие со всем, что делают и говорят «Другие», ставит меня в абсурдное, катастрофическое положение, я вынужден спросить себя, насколько все это верно; иными словами, я мгновенно возвращаюсь из псевдореальности и условности, в которой сопереживаю с другими, к подлинности моей жизни как радикального одиночества. Так или иначе, я действительно веду двойную жизнь, живу двумя жизнями, каждая из которых предлагает свое видение и перспективу. И если я оглянусь вокруг, то непременно заподозрю, что с каждым из

«Других» происходит то же самое, однако — и это следует отметить особо — в различной степени. Одни живут только условной псевдожизнью, и тем не менее встречаются редкие случаи, когда кто-то всей душой предан подлинной жизни. Между этими крайними полюсами лежат все промежуточные уравнения, ибо здесь уместно говорить как раз об уравнении между условным и подлинным, которые в каждом человеке принимают разные числовые значения. Больше того, обратившись к «Другому», мы тотчас невольно начинаем вычислять его «жизненное уравнение», стараясь определить степень условности или подлинности его существования.

И здесь очевидно следующее: даже в случае максимальной подлинности каждый отдельный человек погружен большей частью в псевдожизнь окружающей его условности, или условности социальной. Мы еще остановимся на этом подробнее.

Поскольку «Другие» — это «Люди» (а я в своем одиночестве не могу отнести к себе имени нарицательного «че-

==586

ловек»), то я вижу Мир и мою жизнь, меня самого в соответствии с формулировками этих людей, то есть вижу все окрашенным другими, пронизанным их человеческим содержанием, иными словами, наблюдаю его очеловеченным в нейтральном смысле этого слова. Этот очеловеченный — согласно евангелию от других — Мир не означает здесь чего-то хорошего или плохого. Ясно лишь, что этот Мир, очеловеченный другими, не мой подлинный; он не обладает несомненной реальностью, а лишь в той или иной степени правдоподобен, во многом иллюзорен, чем и обязывает меня — не в силу этических, а чисто жизненных соображений — подвергать его периодическому пересмотру с целью расставить все по местам, придать каждой вещи соответствующий ей коэффициент реальности или ирреальности. Подобная техника безжалостной чистки и есть философия.

Итак, анализ радикальной реальности, жизни каждого, подвел нас к мысли, что мы, как правило, не живем, а, собственно, псевдоживем в совместности с миром людей, или в «общественной» жизни. И поскольку главная тема нашего курса — «общество», то мы и стремились шаг за шагом, избегая незрелых суждений, обнаружить, каким образом нам являются различные составляющие этого человеческого, или общественного, мира, каково его устройство.

Мы уже достаточно продвинулись в данном вопросе, узнав, в частности, что в каждом из нас присутствует изначальный альтруизм, делающий нас *a nativitate* открытыми для другого, для *alter* как такового. Этот «другой» — Человек — есть прежде всего некий индивид, любой «Другой», о котором только и известно, что он мне «подобен» — в том смысле, что способен мне отвечать и что уровень его ответных реакций приблизительно равен уровню направленных к нему моих действий, чего не происходит, когда я обращаюсь к животному. Эту способность отвечать мне, реагировать на весь диапазон моих действий я называю способностью со-ответствовать мне или быть взаимным. Но если я всего лишь открыт «другому», всего лишь отдаю себе отчет, что он здесь со своим «Я», своей жизнью и миром, то я еще никак с ним не поступаю, и подобный изначальный альтруизм еще не составляет «социального отношения». Чтобы последнее возникло, я должен поступить по

==587

отношению к «Другому» каким-то образом, повести себя с ним так, чтобы вызвать его ответ. Тогда он и я обретаем бытие, и то, как поступает каждый из нас с другим, станет чем-то происходящим между *нами*. «Мы-отношение» есть первичная форма социального отношения, или социальности. Не важно, каково его содержание: поцелуй, удар. Целуемся *мы* или деремся — существенно наличие данного «*мы*». И здесь я уже не просто живу, а живу вместе с другими. Эту «л(ы-'->)-реальность или *нашество* можно называть самым обыкновенным словом: общение. В общении, которое есть «л(ы->)-реальность, если оно входит в обычай и становится продолжительным, «Другой» обретает конкретный облик. Из «любого», из абстрактного ближнего человеческий индивид через ступени нарастающей определенности превращается в знакомого мне, то есть более близкого человека. Высшая степень близости есть то, что я называю «задушевным отношением». Когда я вступаю в задушевное общение с «Другим», то я не могу спутать его с остальными, он для меня незаменим. Он — единственный в своем роде. Так, внутри пространства жизненной реальности, или того со-переживания, которое есть «*Мы*», «Другой» превратился в «Ты». И поскольку это происходит со мной не только при общении с каким-то одним человеком, а с довольно большим числом людей, то человеческий мир предстает как горизонт людей, самый близкий для меня круг которых составляют многие «Ты», иными словами, неповторимые для меня индивиды. За ними следуют круги менее знакомых мне людей и так вплоть до края моего человеческого окружения, где находятся безразличные для меня индивиды, иначе говоря, индивиды, полностью взаимозаменяемые. Таким образом, человеческий мир разворачивается предо мной как перспектива большей или меньшей сокровенности, большей или меньшей индивидуальности или общности, то есть как перспектива близкой и дальней человечности.

Чтобы успешно продолжить наши рассуждения, подведем некоторые итоги.

Итак, «Я», то «Я», которое есть «каждый», окружено «Другими». Со многими я нахожусь в социальном отношении, переживая связь между нами, которую мы зовем «*мы-реальностью*». В ней упомянутые «Другие» обретают определенность, становятся мне знакомыми, то есть узнаваемыми, — назовем их «многие „Ты"». За пределами данной области или зоны «*многих „Ты"*» находятся «другие»;

==588

я различаю их на моем горизонте как тех, с кем не образую актуальных отношений, но рассматриваю как «себе подобных» и потому считаю людьми; у меня есть с ними возможность общения, которое любой случай может превратить в действительность. Это случаи, о которых мы говорим: «Кто бы мог подумать, что мы станем друзьями!» Когда речь идет о любви, подобный переход носит очень резкий характер, поскольку мы обычно влюбляемся в женщину, о которой буквально за миг до того, как нас охватило это великое чувство, до того, как она стала для нас «единственной», не знали ничего конкретного. Она находилась в нашем непосредственном окружении, но мы не обращали на нее внимания, а если и видели ее, то только как некую представительницу женского пола, вполне заменимую другой. Здесь перед нами как бы «неизвестный солдат», то есть неопределенный индивид, которого схоласты довольно точно именовали «неким индивидом» в противоположность «уникальному». Одно из самых занимательных, драматических, прекрасных жизненных зрелищ — порою длящихся буквально одно мгновение, — волшебное превращение незнакомки в единственную на свете.

Итак, выяснив, что мы живем среди людей, нам следует более серьезно подойти к проблеме «Ты». Попробуем сказать хотя бы что-то из того, что должно, о том, как «Другой» превращается в «Ты». Что происходит с «Другим», когда он вдруг становится «Ты»? Подобное событие, вероятно, — самое драматическое из всего, что с нами бывает. До сих пор в нашем мире обнаруживал себя «Другой», «Он», то есть третье лицо, — не берусь утверждать, насколько удачно само слово, — а также «Ты», или второе лицо, но отсутствовало первое лицо, или «Я», конкретное «Я» каждого из нас. По-видимому, «Я» и есть последний персонаж трагикомедии нашей жизни. Мы уже не раз вспоминали о «Я», всегда, тем не менее, принимая его за нечто само собой разумеющееся, иначе — употребляя это имя безответственно, лишь бы как-то начать разговор. И все же повторю: все названия субъекта жизни, которые мне пришлось использовать, неадекватны; ибо сказать, что живет «Человек», — значит допустить грубую ошибку. Мы уже установили: изначальный Человек — это «Другой», и он скорее не живет, а со-присутствует в нашей жизни, так же как мы со-присутствуем в его жизни. Но со-жизнь, сопереживание — реальность вторичная, то есть предполагае-

==589

мая, тогда как жизнь в радикальном одиночестве — это реальность изначальная и несомненная. Столь же некорректно говорить: «Я живу». Как уже было сказано, и мы сейчас окончательно в этом убедимся, единственно, на чем мы вправе настаивать, — это утверждать, что живет X; другими словами, живет некто, то есть живущий. Однако приступим без всяких оговорок к новой проблеме, от решения которой действительно зависит полное понимание того, что такое общество. Причем и само общество, и то, как я его вижу. Мое понимание — практически обратное подходу, выдвинутому всеми, кто серьезно разрабатывал данный вопрос, а именно Гуссерлем и его учениками: Финком, Шюцем, Левитом и др., — весьма сложно и потребует от вас максимального внимания.

Итак, каждый находится среди людей; они образуют человеческое окружение, иначе говоря — встроены в то, что я называю «перспективой человеческого», где одни более индивидуальны, близки нам, знакомы, другие — менее, вплоть до нулевой степени задушевности. Здесь я хотел бы спросить: что происходит, когда я определяю мое отношение к другому как нулевую степень задушевности? Очевидно одно: в данном случае я не знаю об этом человеке ничего особенного, исключительного. Я только считаю, руководствуясь его телесным видом, что этот человек мне «подобен» или наделен абстрактными и необходимыми человеческими признаками, а потому он что-то чувствует. Но я в полном неведении, что он чувствует, желает, какова траектория его жизненного пути, я не знаю, к чему он стремится и каковы нормы его поведения. Теперь представим себе, что каждый из нас в силу тех или иных причин вступает в активное социальное отношение с подобным ему человеческим существом, скажем, предпринимает какое-либо действие — безразлично, адресовано ли оно непосредственно «другому», или рассчитано на его существование, а значит, и его возможное вмешательство. Это обязывает нас «вычислить» проект действия «другого», то есть мы должны постараться предвосхитить его отношение, ответную реакцию. Однако на чем именно мы можем основывать подобное предположение? Заметим: вышеназванные признаки, позволяющие характеризовать данного «другого» как нулевую степень близости для меня, сводятся исключительно к тому, что «другой», по всей видимости, отреагирует на мое действие. Как он отреагирует, я предугадать не могу, у меня нет для этого данных. И тогда я обращаюсь к общечело-

веческому опыту, накопленному в ходе моего общения с другими, более известными мне людьми, чьи отношения со мной определяются не нулевой степенью близости, а некой положительной величиной. Ибо у всех нас где-то на периферии наших привычных знаний хранится практическая идея человека, догадка о том, каковы общие схемы его возможного поведения. Но данная идея о возможном человеческом поведении имеет совершенно расплывчатое содержание. В самом деле, Человек, насколько я знаю, способен на все — и на самое высокое и прекрасное, и, в равной мере, на самое низкое и ужасное. Есть опыт, который утверждает: человек щедр, добр, великодушен, и есть опыт, подсказывающий, что человек — вор, посягающий на вещи и идеи, что он — убийца, завистник, злодей, болван. Следовательно, перед лицом неизвестного «Другого» в его чистом виде я вынужден предположить и самое худшее — допустить, что его ответной реакцией может быть, например, удар ножом или множество других столь же враждебных действий. На какое-то время «Другой» в чистом виде — в равной степени мой потенциальный друг и мой потенциальный враг. Позднее мы убедимся, насколько эта двойственная, но тем не менее вероятная противоречивая возможность того, что Человек может оказаться и врагом, и другом (как против нас, так и за нас), есть основа всего социального. Традиционное утверждение, согласно которому человек — общественное животное, в своем обычном толковании только препятствовало возникновению строгой социологии. Социальность, общительность означает лишь возможность вступать в социальное отношение с другими, а социальное отношение, как уже указывалось, — это в равной степени и поцелуй красивой женщины (какое счастье!), и удар ножом от встречного бандита (какой ужас!). Нынешнее чисто оптимистическое истолкование понятий «общественный», «общество» давно не выдерживает критики, и нужно как можно скорее от него отказаться. Реальность понятия «общество» в основе своей подразумевает как положительный, так и отрицательный моменты, или — и пусть это впервые прозвучит здесь на лекциях — любое общество одновременно есть в той или иной мере и *разобщенность*, и сосуществование друзей и врагов. Как видно, та социология, к которой мы в данном случае приближаемся, гораздо драматичнее предыдущих. Но если уже сейчас нашему взору внезапно явилась противоречивая, точнее, *противодействующая* двойственность со-

циальной реальности, мы пока не в состоянии даже в отдаленном приближении различить то, что скрывается за этим противопоставлением, некую неизвестную величину, *X*, который равно может обозначать и тесную дружбу, и жестокую вражду. Некий *X*, стоящий за указанными противопоставленными возможностями, содержащий их в себе, их осуществляющий, и есть *именно* общество. Но что это такое — пока остается загадкой.

Итак, уточним: просто о другом, о нулевой степени близости у меня имеется лишь интуитивное представление, возникшее в результате мгновенных присутствия и со-присутствия «другого»; иначе говоря, я вижу лишь тело, жесты, движения, — все то, в чем, по-моему, я могу распознать Человека, и только. Когда я вижу человека *неизвестного*, предо мной предстает некий индивид, еще не наделенный каким-то особым признаком. Но к этому впечатлению я прибавляю нечто возникающее не на основе моей простой интуиции, а являющееся общим опытом, накопленным в

ходе моих отношений с людьми. Данный опыт — обобщение повседневных контактов со многими, кого я знал значительно лучше, и, следовательно, он представляет собой нечто чисто понятийное, *теоретическое* — нашу общую идею Человека и человеческого. Понятие о ближнем, берущее начало из двух разных источников познания: с одной стороны, из интуиции каждого, с другой — из рационального, теоретического о нем знания, основанного на «жизненном опыте», будет нами проанализировано при рассмотрении остальных — положительных — степеней близости. Последние отличаются от вышеописанного примера, от крайней, нулевой степени близости, при которой интуитивное восприятие «Другого» сведено к минимуму, и наше понимание базируется главным образом на теоретическом знании, или общем, интеллектуальном опыте о Человеке. Там же, где степень близости больше, этот фактор уступает место другому — а именно интуиции личного представления.

Подведем некоторые итоги, завершая разбор наших отношений с неизвестным «Другим», «Другим» в чистом виде. Поскольку в момент явления «Другого» я вынужден предположить вероятную жестокость с его стороны (мы еще убедимся в том, что в одной из своих ипостасей человек — в буквальном и формальном смысле — млекопитающее из отряда хищников), то свое обращение к нему я обязательно должен *начать* с осторожного приближения. По

==592

отношению ко мне «Другой» ведет себя так же. Следовательно, общение неизбежно *начинается* с действия, которое само по себе бессмысленно, ибо единственная его цель — разведать друг друга, уделить какое-то время взаимному выяснению наших возможных отношений. Это действие — формально исходное, оно лишь намечает, испытывает будущее общение. Однако в истории данное действие всегда играло огромную роль. У некоторых народов оно и поныне — некий строгий ритуал, длящийся около получаса и заключающийся в прикосновении рук, жестикуляции. Ювелирная техника исполнения стала нормой для столь простого события, каким является приближение одного человека к другому и в случае, когда люди знакомы между собой, и особенно когда они не знакомы. Подобная техника взаимного сближения и есть то, что мы называем «приветствием». Мы унаследовали, в силу причин, о которых я обязательно скажу позднее, лишь остаточную форму данного сближения. Именно поэтому — если не брать в расчет другие причины — мы немного поразмышляем о приветствии на одной из ближайших лекций.

Заметьте: о неопределенном и неизвестном «другом» — поскольку я не могу предположить, на что он вообще способен и каким образом поведет себя со мной, — я имею лишь безгранично всеобъемлющее и одновременно абсолютно пустое понятие. Ведь я не знаю, каков этот «другой» на самом деле, и потенциально приписываю ему все существующие человеческие свойства, в их числе не только крайние, так сказать экстремистские, но и самые противоречивые. Подобное многообразие признаков трудно даже вообразить. Но поскольку я наделяю «Другого» всеми этими качествами в чистой абстрактной потенциальности, реально я не придаю ему ровно ничего положительного. Это своего рода пустота человеческих возможностей, иначе говоря, ничто человеческое «другому» не чуждо и все человеческое для него пусто. Как если бы у нас был отличный футляр для чайного сервиза, но не было ни одного прибора из него.

В процессе нашего общения происходит любопытный феномен последовательного исключения признаков. Малопомалу мы сознаем: данный человек не способен на определенного рода поступки и, наоборот, может совершать иные — одни из разряда хороших, другие — порочные или несовершенные. «Другой» на наших глазах превращается в систему конкретно возможных и невозможных поступков.

Вот что значит для нас каждое «Ты», то есть каждый, тот, с кем мы вступаем в сколько-нибудь тесные отношения и потому обладающим степенью близости выше нуля. Чем же еще мы можем быть друг для друга, как не системой действий в каждом конкретном случае, которых, по нашему убеждению, мы можем ожидать от данного «Ты», а также действий, которых нам нужно от него опасаться? При желании можно составить некую картотеку, где на каждого человека была бы заведена особая карточка со списком определенных качеств, полагаемых нами в качестве возможных или, наоборот, невозможных именно для него. Этому списку можно было бы даже придать форму графика с высшей или низшей точкой какого-либо достоинства или недостатка. По сути, все это и есть главное в понимании ближнего, поскольку, за вычетом исключений и крайностей, почти все люди обладают одинаковыми положительными и отрицательными свойствами, но в каждом они находятся на разных уровнях личности, по-разному распределены. И Педро, и Хуан великодушны, но у Педро это качество означает более важный и действенный уровень его личности, а великодушие Хуана не имеет глубоких корней. Для той великой науки, каковой является Познание Человека, не только интересно, но и, конечно, в высшей степени важно нарисовать здесь несколько схематических структур, типичных образов, к которым принадлежат многие человеческие индивидуальности. Лучший ученик Аристотеля, прозванный им за красноречие Теофрастом, то есть владеющим божественным словом, скрупулезно изучил эту тему. От его сочинения уцелел только небольшой, но знаменитый фрагмент «Характеры».

Мы уже говорили: «Ты» становится яснее, когда безграничное число возможностей, приписываемых нами другому человеку как совершенно пустой категории, постепенно сокращается, выстраиваясь в конкретную и точную систему возможных и невозможных качеств, которой и является для нас любой «ты». Эта редукция, конкретизация, ограничение происходят в процессе нашего частого общения с каждым «Ты». Мы видим данное «Ты» достаточно непрерывно, а значит, буквально наблюдаем его лицо, жесты, движения и в них «вычитываем» добрую часть того, что творится в его внутреннем мире, другими словами, угадываем жизнь, которой он живет. Я не случайно употребляю глагол «читать», ибо никакое другое слово не может передать наше расположение духа, когда мы воспринимаем че-

ловека как «Ты». Определенное сокращение лицевых мышц читается как «грусть», другое—как «радость» и т. д. Внешние движения «другого» позволяют мне в общем довольно точно их истолковывать, хотя зачастую эта задача остается проблематичной. Я вижу: он идет в магазин и покупает чемодан или, скажем, вижу, как он заходит в бюро экскурсий, — данные внешние действия имеют жизненный смысл сами по себе (обратите на это внимание), тот смысл, который я постигаю, не обращаясь к тому, что творится во внутреннем мире «Другого», то есть к его собственному внутрисубъективному и индивидуальному смыслу. Из этих действий я вычитываю: «Имярек отправляется в путешествие». Но они суть действия, не позволяющие мне понять причину и цель данного поступка. Чтобы узнать их, я должен обратиться к моему предыдущему знанию жизни «Другого» и к тому, что мне сказали его жесты. Говоря о жестикеляции, я включаю сюда язык, речь. Почему? Об этом позднее.

Внешние движения, выражение лица, жестикация позволяют мне *присутствовать* при жизни «Другого», когда он только превращается в «Ты», но в гораздо большей степени — уже тогда, когда «он» окончательно стал для меня привычным и повседневным «Тобой», иными словами, родственником, другом, товарищем, коллегой. Такое *присутствие* не преподносит мне ясного образа данной жизни: это лишь догадка о ней, со-присутствие в этой жизни, ее предпосылка. Однако соблюдение строго философского смысла этих слов не должно отвлекать нас от несомненного факта, что *практически* мы действительно *наблюдаем* жизнь «Другого», присутствуем внутри того пространства взаимодействия, которым является «Мы-реальность». Жизнь «Другого» течет беспрерывно, потоком жизненных испытаний, которые прерываются только на время сна, да и тогда лишь отчасти, поскольку и во сне человек иногда продолжает жить той странной и загадочной формой жизни, которая есть сон. Я вижу последовательный ряд переживаний моего ближнего, по мере того как он их испытывает: его впечатления, чувства, желания. Речь, разумеется, идет не о сколько-нибудь целостном видении его жизни, но многие моменты в ней я различаю. За ними кроются тайные, смутные, причудливые и загадочные зоны бытия «Другого», куда я не в силах проникнуть. И все же помимо собственной воли, то есть не прилагая усилий, в моем представлении постоянно живет определенный об-

==595

раз — характера, действия, страдания, бытия, — который есть «ты». Этот образ изменяется в той или иной степени, ибо присутствуя при жизни «Другого», я обнаруживаю: все то новое, что он делает, никогда в точности не совпадает с тем, что обещает мне данный персонаж. Это очень важно, ибо именно этим всякое жизненное знание отличается от науки. Я имею в виду следующее. Независимо от нашей уверенности в том, что мы хорошо представляем себе какого-нибудь человека, от нашей убежденности в наличии у него тех или иных черт, все наши попытки предсказать его поведение в определенной ситуации, которая действительно для нас интересна, терпят провал, и в конечном итоге мы даже допускаем значительное расхождение его будущего го поведения с нашими ожиданиями. Не так обстоит дело с предвидением в науке, например, с законами физики и биологии, не говоря уже о математике. Научное знание носит закрытый и строгий характер, а наше жизненное знание других и нас самих всегда открыто, незавершенно, имеет подвижные границы. Причина одна: человек, или «другой» или я, не имеет окончательно закрепленного бытия; его бытие есть именно свобода бытия. В результате, пока человек жив, у него всегда остается возможность стать отличным от себя прежнего, и — что еще важнее, — он и на самом деле более или менее от него отличается. Наше жизненное знание открыто и подвижно, поскольку сам его предмет, то есть жизнь и Человек как таковой, тоже есть бытие, всегда открытое новым возможностям. Наше прошлое, несомненно, гнетет нас, склоняя к тому, чтобы стать в будущем именно «тем», а не «этим», но оно не сковывает нас цепью и не влечет за собой бесповоротно. И только когда Человек, или «ты», умер, его бытие окончательно становится тем, чем было и чего уже нельзя исправить, чему нельзя возразить и к чему нечего добавить. Вот смысл знаменитого стихотворения Малларме, посвященного смерти Эдгара По: *Tel qu'en lui-même enfin l'Eternité le change...**

Жизнь — это изменение; в каждый последующий миг она уже не та, какой была до сих пор, жизнь никогда не бывает *собой* в конечном счете. Только смерть встает преградой очередным переменам, превращая человека в закон-

«Лишь в смерти ставший тем, чем был он изначально...» (франц.). — Пер. И. Анненского.

ченного и неизменного самого себя, в навеки неподвижную фигуру; иными словами, смерть освобождает человека от перемен и увековечивает его. Это открывает нам новую перспективу. Я вижу текучесть переживаний ближнего. Они следуют друг за другом, и эта последовательность — время. Мои слова: «Я вижу, как бежит жизнь другого», означают: я вижу, как бежит, проходит, расходится его жизненное время, часы которого сосчитаны. Но пока перед моим взором течет, убегает время другого, то же самое происходит и с моим временем. Пока мы сопереживаем друг другу, равновеликая доля наших двух жизненных отрезков проходит одновременно: иными словами, наши времена современны. «Ты» и многие «ты» — наши современники. И, как хорошо подметил Шюц, пока я имею дело со многими «Ты», я старею с ними вместе. Жизнь каждого во всей ее протяженности представляет зрелище всеобщего старения, поскольку старик тоже видит, как стареют дети. Человек с рождения только и делает, что стареет. Но, вероятно, все это не так уж и грустно, как внушает нам рутинное воспитание¹.

Мысль, что присутствующий в моем окружении «Ты» является моим современником, поскольку наши жизненные времена текут параллельно и, следовательно, мы вместе стареем, проясняет для меня и другое: существуют такие «ты», которые уже не являются моими современниками или вообще никогда ими не были, и поэтому они не присутствуют в моем окружении. Это мертвые. А значит, «Другие» — не только живущие. Есть «Другие», которых мы никогда не видели и которые, тем не менее, для нас «другие»; всевозможные семейные предания, памятники, старинные документы, легенды, мемуары служат для нас новым типом знаков других жизней, которые были разновременны с нами, то есть несовременны. Нужно уметь

¹ Если начать разговор о неудобствах посюстороннего бессмертия, чего никто никогда — как ни трудно в это поверить — не предпринимал, первое, что сразу же бросается в глаза, — это достоинства того, что человек смертей, что жизнь быстротечна, брэнна по природе и что с момента возникновения бытия смерть соучаствует в самой материализации жизни, способствует ее развитию, уплотняет и насыщает ее, заставляя нас торопиться жить, заботиться о жизни, пользоваться ею каждый миг как можно полнее. Одно из главных упущений, более того — постыдных недостатков всех существовавших до сих пор культур состоит в том, что ни одна из них не научила человека быть истинно тем, что он есть на самом деле: смертным. *In nuce* (в главном) это значит, что мое учение о смерти прямо противоположно доктрине экзистенциалистов.

читать в этих письменах реальность таких предшествовавших «ты», «ты»-предков, ибо подобные символы — не просто выражения лиц, жесты и действия, представляющие в данный миг нашему взору. По ту сторону людей, заполняющих наш горизонт, гораздо больше «других»; это скрытые жизни, иначе говоря, Прошлое. История — это усилие, которое нужно приложить, чтобы ее распознать, поскольку она представляет собой технику общения с мертвыми, некий любопытный вариант подлинного наличного социального отношения.

Итак, «Другой» («Другой» в чистом виде), то есть человек незнакомый в силу того, что он таков, а также потому, что я не знаю, как он себя поведет, заставляет меня при сближении предполагать

самое худшее, предвосхищать его возможную враждебную реакцию. Иначе говоря, «Другой» формально, конститутивно опасен. Замечательное слово, совершенно точно называющее реальность, которую я имею в виду! Опасное — не обязательно злое, враждебное; оно может значить и противоположное — благое, счастливое. Когда речь идет об опасном, обе вероятности в равной мере возможны. Чтобы разрешить сомнение, следует это опасное испытать, проверить на собственном опыте. Испытание, проба — вот исходное значение латинского слова *periculum*, из которого в результате диссимилиации возникло испанское *peligro*. Заметьте, кстати, что корень *per* в *periculum* тот же-самый, который дал жизнь таким словам, как «экспериментировать», «эксперимент», «эксперт». За неимением времени я не могу сейчас доказать, что изначальный смысл слова «экспериментировать» означал «подвергнуть себя опасности».

«Другой», по сути, опасен. Это свойство ярче всего обнаруживается, когда речь заходит о совершенно неизвестном нам индивиду; оно ослабевает, когда «Другой» становится для нас «Ты», но, строго говоря, подобное качество никогда не исчезает. Любой «Другой» опасен, но каждый по-своему и в определенной ему степени. Не будем забывать, что невинный ребенок — одно из самых опасных созданий: он поджигает дом спичкой, играя, палит из ружья, наливает азотную кислоту в тарелку и, самое худшее, постоянно подвергает себя опасности упасть с балкона, разбить голову об угол стола, проглотить колесо игрушечного поезда и тем доставить нам ужасную неприятность. Если

==598

подобное существо мы считаем невинным, то что же можно сказать о нас, грешных?

Сознание изначальной опасности «Другого» сохранялось на протяжении всей истории человечества, за исключением кратких этапов, когда оно — здесь или там, в том или ином обществе — затемнялось, притуплялось или даже затухало. Быть может, указанное явление не наблюдалось в мировой истории с такой очевидностью, как в первые две трети XVIII века, а затем с 1830 по 1914 год. Подобное забвение, потеря очевидной и несомненной истины, гласящей, что любой ближний в конечном счете — угроза, явились главной причиной тех страданий и катастроф, которые обрушились на нас в последние тридцать пять лет. Европейцы утратили чувство опасности, а без этого человек не может и даже не имеет права жить ни минуты. В результате многие жители континента с неожиданным и, главное, совершенно необоснованным удивлением обнаружили, что в их собственных странах разверзлись бездны жестокости и преступности, о существовании которых они предпочли надолго позабыть.

Сейчас, однако, нас не интересуют эти крайние, душераздирающие и жестокие формы угрозы, исходящей от человека как такового. Напротив, речь пойдет о явлениях малозаметных, привычных, о тех, чье воздействие вообще не связано с понятиями опасности и угрозы. Но именно они характеризуют наше общение со знакомыми и даже родственниками и, подчеркну это еще раз, составляют глубинную основу нашей повседневной жизни. В силу самой привычности такого общения мы забываем об этой опасности как таковой — так живущие близ гигантского водопада настолько привыкают к его грохоту, что в конце концов перестают его слышать. Суть, а точнее, почва нашего общения с людьми находит свое подлинное выражение в слове «борьба». Неважно, что мы приберегли это слово для обозначения крайне редких и серьезных усилий, возвышающихся над гранью повседневного, словно горы над уровнем моря; преодолевая силу привычки, заслоняющей от нас видение истинной основы соперничества со всеми «другими», мы неизбежно находим только одно ее адекватное обозначение — «борьба». Даже образцовая гармония в счастливой семье, где все связаны узами подлинной нежности, — не что иное, как

результат равновесия, примирения и взаимоприспособления, достигнутых ее членами — точнее, каждым из них — после того, как он получил бесчис-

==599

ленные травмы в столкновениях с другими. И пусть подобные толчки и удары сами по себе ничтожны, они, по сути, — жестокая и непрерывная борьба в чистом виде. Мы познаем бытие и истинные пределы «Другого», когда наш собственный образ и уклад бытия наталкивается на острые грани бытия «Другого». Непрерывный и бесконечный ряд угроз и опасностей открывается как нам, так и «Другому» в сопереживании. Само слово «борьба» настолько нас раздражает, что в большинстве случаев его лучше вообще не произносить, — вот вам еще одно скромное подтверждение правильности сделанных выводов.

Таким образом, мы обнаружили последний самый содержательный уровень угрозы со стороны «Другого». Дело не в возможности натолкнуться на вражду или жестокость. Нет, речь всего лишь об избитой истине, что «Ты» — это «Ты», то есть тот, кто живет независимой, отличной, своей жизнью.

Действительно, из «Ты» зачастую исходят отрицания моего бытия, а также моих образов мысли, чувств, воли. Иногда подобное отрицание в том лишь и состоит, что и мне, и тебе хочется одного, а значит — мы должны за это бороться. К примеру: мы боремся за обладание картиной, за успех, за социальное положение, а порой — за любимую женщину. Даже когда кто-то со мной в чем-то совпадает, он тем самым сталкивается со мной, отрицает меня. И эти враждебные импульсы расстреливают меня в упор. Итак, любое сопереживание, в котором принимают участие и я, и «другой», оборачивается постоянным конфликтом, то есть мое столкновение с «другим» по любому поводу позволяет самому мне открыть мои собственные пределы, грани, контуры, отделяющие меня от «Ты» и «Твоего мира». То, что каждый из нас в детстве называл словом «Я», было чистой абстракцией, лишенной точного и конкретного содержания. Тем же пороком до сих пор грешило и наше с вами употребление этого термина. Только подумать: издавна — в моем изначальном одиночестве и в детстве — я считал мое «Я» тождественным всему миру. Иначе говоря, я считал, что весь мир — мой. Все другие составляли «Я» ровно в той же степени, что и я сам. Я был уверен: они тождественны мне, а я — им. Понятие «Я» не подразумевало каких-либо границ или уточнений; с раннего детства даже собственное тело представлялось мне беспредельным, простирающимся до горизонта. Вот почему, определяя собственные телесные границы, мне то и дело приходилось на-

[К оглавлению](#)

==600

тыкаться на всевозможную домашнюю мебель: стол, шкаф и т. д., набивая себе шишки.

Столы и шкафы с тех пор, как они существуют, выступают в роли первых немых учителей, указывающих человеку на его пределы, границы существования и прежде всего — телесного. И

тем не менее, хотя упомянутый мир столов и шкафов от меня отличался, это был всецело мой мир: все в нем существовало именно так, как оно существовало именно для меня. Но все «Твое» для меня не есть, твои убеждения и идеи для меня не суть, я рассматриваю их как чуждые, зачастую как даже противоположные мне. Мой мир до предела насыщен мною. Даже «Ты» сам, прежде чем стать тем уникальным «Ты», каковым являешься для меня сейчас, не был раньше мне чужд. Я считал, что ты мне подобен, иначе говоря, что ты — *alter*, другой, и вместе с тем «Я», *ego*, — *alter-ego*. Но теперь, стоя перед тобой и перед другими многими «ты», я прихожу к мысли, что в мире есть нечто большее, чем смутное, неопределенное «Я», другими словами, в мире есть многие «анти-Я». Таковы все «*многие Ты*», поскольку от меня отличаются. Итак, произнося слово «я», я выступаю лишь минимальной частью этого мира, ничтожной частицей, которую лишь сейчас я вполне строго определяю как «Я».

Вывод: существуют два значения слова «я», которые следует различать. И чтобы это стало вполне очевидно, попробуем для начала рассмотреть три достаточно простые возможности.

1. Представим себе, что в мире нет вообще ничего, кроме того «Я», которым является каждый из нас. И пусть, что, разумеется, совершенно невозможно, это единственное человеческое существо владеет языком. Мы знаем: функция любого слова — отличать что-то одно от всего остального. В таком случае что означало бы слово «я», произнесенное этим единственным человеческим существом? Оно не может передавать какой-либо смысл, который бы подразумевал отличие данного «Я» от всех остальных человеческих существ: ведь их просто не существует. Следовательно, это «Я» выражает только идею отличия данного единственного субъекта от окружающего Мира и от всего, что этот Мир составляет. Собственно говоря, такое «Я» означает исключительно одного субъекта, живущего в Мире, а никак не субъекта, который бы жил в этом Мире как-то иначе, чем другой, ибо, повторяю, в силу выдвинутых условий никого другого в нашем мире просто нет.

==601

2. Теперь предположим, что кроме единственного человеческого существа в мире проживает огромное количество ему подобных — пусть даже оно будет равно всем живущим в данное время. Но при этом пусть каждый живет в радикальном одиночестве своей подлинной жизни, иначе говоря, пусть он живет сам по себе, не поддерживая какой-либо связи с другими. Заметьте: новое условие, по сути, ничего не меняет. Поскольку каждый никак не связан с другими, то его жизнь абсолютно тождественна единственной жизни, существованию в единственном числе. И все же в данной ситуации появилось новое. Все живущие, конечно же, будут употреблять слово «я», но если в первом примере «я» обозначало единственного человека, то есть «живущего в Мире», то здесь оно в равной степени относится ко всем, хотя во всех случаях значение данного слова неизменно, а именно, оно обозначает всякого живущего, который отличает себя от окружающего мира. Следовательно, значение «я» — так или иначе — неизменно, ведь, употребляясь для обозначения одного, другого, третьего лица, оно не выражает различий. Именно таков, по мнению лингвистов, характер употребления имени существительного. Слово «стол», например, обозначает как и все столы вообще, так и каждый отдельный стол. Но лишь в той мере, в какой они просто столы, а не что-то другое, и ни в коем случае это слово не подразумевает различий между сосновым столом и столом из красного дерева или же *этим* столом и *тем* и т. д.

3. Наконец, вообразим: вы у себя дома. Вдруг раздается стук в дверь, и вы спрашиваете: «Кто там?» «Я!» — слышится за дверью. Что в нем кроется на этот раз? Иначе говоря, какова та реальность, которую здесь замещает данное слово? Очевидно одно: любой человек, случись ему

постучаться к вам в дверь, имел все основания произнести: «Я!» Значит, мы вновь сталкиваемся с нарицательным значением имени существительного, как и в предыдущем примере? Нет, конечно. Судите сами: тот, кто ответил за дверь: «Я!» — ни в коем случае не хотел придать этому «я» нарицательного смысла «живущего в Мире». Наоборот, сказав «Я!», каждый человек обозначает себя лично и исключает всех остальных. Тем самым он как бы сосредоточивает, концентрирует в этом кратком слове всю свою неповторимую биографию, с которой, по его глубокому убеждению, вы прекрасно знакомы. И поскольку подобное может произойти с любым другим, не менее известным вам

==602

человеком, мы вправе говорить о слове вполне определенного типа, которое не является именем существительным — общим и нарицательным, — иначе говоря, означающим какую-то одну, исключительную и тождественную себе реальность. Наоборот, мы имеем дело с именем, которое в каждом конкретном случае употребления обозначает разную реальность. Мы произносим слово «я» так часто, что его употребление, по сути, становится избыточным, и тем не менее смысл слова всегда изменяется в зависимости от того, кто именно его произнес. Итак, слово «я» всякий раз, когда его кто-либо говорил в аналогичном примере, обозначает реальность исключительную, то есть реальность, отличающуюся от любой другой; иными словами, такую, которой является каждый из нас, в противоположность всем остальным. Именно это дает понять стоящий за дверью, ибо сам он — не *какое-то* «Я» вообще, а *то* уникальное и единственное в своем роде «Я», которое и есть он, в отличие и за исключением всех остальных. А теперь сравним данное употребление этого слова с его употреблением в предыдущем примере. Трудно представить себе более существенное изменение смысла. Ведь в предыдущем примере «я» означало «какого-нибудь» человека, «живущего в Мире», а здесь «я» содержит формальное исключение всех остальных, безошибочно указывая только на данного, конкретного человека.

Нечто подобное происходит и с другими словами. Представьте себе, что нас несколько человек в этом зале и поэтому каждый с полным основанием может сказать слово «здесь», обозначив место, где он находится, точнее — местонахождение говорящего. Итак, вновь одно и то же слово обозначает несколько разных реальностей, иначе — указывает на разные места в пространстве. Лингвистам даже пришлось выделить особую грамматическую категорию для подобных слов, назвав их «словами окказионального значения». Суть в том, что смысл данных слов конкретизируется не столько их семантикой, сколько обстоятельствами, в которых они были кем-то и когда-то сказаны. Например, этот смысл зависит от лица, к которому они были адресованы, от того, в какой ситуации они были сказаны и кто именно их произнес. Я лично полагаю, что с лингвистами можно поспорить о том, будто слова типа «я» и «здесь» имеют какое-то *одно* окказиональное значение. На мой взгляд, лучше говорить о бесчисленном множестве разных слов, каждое из которых имеет свое единственное и точное

==603

значение. Например, когда кто-то отвечает за дверь: «Я!», он вовсе не стремится к тому, чтобы данный звук в качестве определенного имени — наряду со всеми остальными — недвусмысленно

обозначил его скромную личность. Говорящий отлично знает: все остальные люди с таким же успехом могут назвать себя этим именем. Тогда что же заставляет нас, услышав данное слово, безошибочно определить, о ком речь, и, следовательно, наделять данное «Я» абсолютно исключительным смыслом? Отвечу: *одно* незначительное обстоятельство, которое современная лингвистика к проблеме слов вообще не относит, а именно тот голос, тембр и интонация, которые нам отлично знакомы. Итак, здесь значимо не само слово «я», а человек, который его произнес. Следовательно, находящийся за дверью мог бы с таким же успехом произнести, например, такие слова, как «абракадабра», «гипотенуза», «стрептомицин», чтобы как-то заявить о себе. Мало того: поскольку подобные слова все-таки отвлекают внимание, говорящему следовало бы просто воспроизводить какие-нибудь бессмысленные звукосочетания, иначе — воспользоваться любым предлогом, чтобы задействовать свой речевой аппарат. Естественно, такого рода факт не остался без внимания языковедов: он настолько очевиден сам по себе, что его нельзя было не заметить. Однако беда в том, что лингвисты оценили данный факт как частные лица, а не профессионалы. В результате сделанные наблюдения никак не отразились в грамматике. В противном случае лингвистам пришлось бы коренным образом пересмотреть свое понимание термина «слово» и, следовательно, все представления о языке вообще.

Теперь мы знаем: у слова «я» есть два разных значения. Одно из них — абстрактное, обобщенное, — это значение нарицательного имени существительного; оно истолковывается как «человек, живущий в Мире», и оно применимо как по отношению к отдельному человеку, так и ко всем людям. Именно это значение больше всего интересовало философов, которые — начиная с Декарта и в особенности с Канта — создали ряд учений о «Я», о некоем «Я», никогда в то же время не перестававшем быть тем конкретным и уникальным «я», которое есть каждый. Второе значение — тоже конкретное и уникальное — слово «Я» приобретает, например, в том случае, когда некто, постучав в мою дверь, на вопрос: «Кто там?» — отвечает: «Я».

Я особо настаиваю на последнем обстоятельстве, поскольку оно чрезвычайно важно для понимания моих

==604

взглядов. И сейчас я хочу сделать совершенно неожиданный и новый вывод: именно конкретное и уникальное «Я», которым ощущает себя каждый, не находится в нашем полном распоряжении и далеко не окончательно известно нам самим. Мы открываем наше «Я» так же постепенно, как и все остальное, в ходе длительного ряда жизненных опытов, следующих установленному порядку. Удивительно, но факт: мы узнаем, что мы — это «Я» только после того и благодаря тому, что значительно раньше познакомились со многими «ты», которые суть наши «ты», вступив с ними в столкновение и борьбу, называемые «социальными отношениями».

Чтобы представить себе сказанное яснее, обратимся к еще одному примеру. Я напишу на доске слово «я» печатными буквами так, чтобы по почерку нельзя было догадаться, кто писал. Попробуем разобраться, какой смысл имеет данный знак для каждого, точнее, что он обозначает. Здесь все понятно: данное слово не обозначает какой-нибудь конкретной реальности, а просто выражает нечто сугубо общее и абстрактное. Еще пример. Вообразим, что в театре кто-то из зрителей вдруг громко закричал: «Я!» Что за этим последует? Я абсолютно уверен, что присутствующие в тот же миг чисто бессознательно повернут голову туда, откуда раздался этот истошный вопль. Существенная деталь! Действительно, любой звук или шум, помимо и независимо от своего фонического состава, обладает свойством — словно по волшебству, доносить до чуткого слуха точное указание на место, где он прозвучал. Данная особенность, в

силу которой любое звучание всегда локализуется в своем истоке, источнике, простите за невольные повторы, до сих пор еще не была изучена специалистами по слуховым ощущениям. Карл Бюлер в книге «Теория выражения» уделяет некоторое внимание этому феномену и даже приводит известный пример со слепым, который, разговаривая одновременно с несколькими людьми, никогда не ошибается — в силу указанной выше причины — в обращении к собеседнику и, следовательно, не испытывает необходимости в дополнительных сигналах. Дело в том, что голос всегда направлен непосредственно к адресату. Поэтому любое слово с момента произнесения становится наречием места — вот вам еще одно наблюдение для более строгой лингвистики будущего. А это значит, что всякий звук всегда к нам направлен, то есть содержит в себе, как бы разряжает в наши уши ту реальность, которая его породила. По-

==605

вернув голову в сторону раздавшегося возгласа, мы овладеваем данной реальностью, то есть внимаем ей. Когда же произносится «Я!», то в нас через этот звучный выстрел, если можно так выразиться, проникает весь человек, который его произнес. Последний — при условии, что мы узнали голос человека, произнесшего «Я!», то есть если он хороший знакомый, — как бы излагает нам свою автобиографию, мгновенно разворачивает ее. И наоборот, сказав «ты», мы так же целимся в нашего собеседника, разряжаем в него ту его биографию, которую сами о нем составили. Таково странное предназначение этих двух личных местоимений, двух пистолетных выстрелов, *veils noils* выражающих все «человеческое». Я прекрасно понимаю Мишле, который как-то сказал: *Le moi est haïssable* («„Я" — ненавистно»), Вот еще одно подтверждение, насколько опасен смысл, заключенный в словах «я» и «ты» — этих итогов целых двух жизней! И по правилам этикета следовало бы как можно реже ими 'пользоваться; в противном случае подавление нашей личностью своего ближнего приведет к поистине непредсказуемым последствиям. Правила хорошего тона, как мы еще убедимся, представляют своего рода «социальную технику», призванную смягчить, сгладить острое столкновение, борьбу, присущие жизни в сообществах. Правила этикета как бы окружают каждого человека множеством небольших пружин, которые должны амортизировать жесткие удары, наносимые людьми друг другу в социальных отношениях. И, наконец, последний довод в пользу нашей гипотезы?· учтивость достигла крайних пределов, выработав самые совершенные и богатые формы обращения именно в тех странах, где плотность населения также достигла последней черты. Я имею в виду Дальний Восток, Китай, Японию, где люди живут буквально на головах друг у друга. Без описанных выше многочисленных пружин учтивости любое соперничество оказалось бы попросту невозможным. Как известно, европеец всегда производит в Китае впечатление человека крайне невоспитанного, грубого и невежливого. По-видимому, не случайно в японском языке отказались от этих двух пистолетных выстрелов — «я» и «ты», — которые не только не отличаются какой-либо деликатностью, но зачастую просто бесцеремонны, поскольку, повторяю, слово «я» буквально «вгоняет» мою личность в моего ближнего, а обращение на «ты» неизбежно передает ему мое мнение о нем. В Японии оба местоимения заменены на довольно замысловатые церемони-

==606

альные обращения. Вместо «ты» японцы произносят примерно следующее: «О чудо, которое сейчас предстало моим глазам», а вместо «я»: «Ничтожество, осмелившееся здесь присутствовать»¹.

Подводя итог, выделим главное. Итак, мы установили, что другой человек — иначе говоря, «ты», — по сути, всегда опасен. Следовательно, наше социальное отношение с ним — это постоянный конфликт, борьба, разумеется, в той или иной степени. Но именно в такой борьбе, в столкновении со многими «ты» мне постепенно удается открыть мои собственные границы, обрести отчетливый и конкретный человеческий профиль, мое «Я». Иными словами, я нахожу «Я», точнее, то мое «Я», которое медленно и последовательно является мне на протяжении всей жизни. Это процесс длительной редукции, сжатия до подлинного «Я» того беспредельного «Я», которое существовало во мне в прошлом и сохранилось с детских лет. В процессе познания многих «ты» происходит сжатие, уменьшение неопределенного, абстрактного «Я», которое не менее абстрактно желает быть всем. Твой несомненный математический талант подсказывает мне, что у меня его нет, твое остроумие наводит на мысль, что я всецело лишен подобного качества. Твоя несокрушимая воля убедительно подчеркивает мою слабость. И наоборот, все твои недостатки открывают

¹ Отмирающий ныне карнавал был, по сути, увековечением в христианских обществах замечательного языческого праздника, посвященного богу оргий Дионису, приглашением к обезличению людей, растворению исключительного «Я» каждого в великом и анонимном единстве Природы. Перечисленных признаков более чем достаточно, чтобы заподозрить связь данного божества с восточными религиозными культами. Действительно, согласно греческому мифу, Дионис вскоре после своего рождения приплывает с Востока на корабле без моряков и без кормчего. По праздникам такой корабль, украшенный изображением этого бога, люди возили по площадям и улицам на особой повозке, сопровождаемой шумной, хмельной и беснующейся толпой. Этот корабль-повозка назывался *carras navalis*, откуда и произошло слово «карнавал», то есть праздник, во время которого люди облачаются в маски, чтобы спрятать за ними свое лицо, свое «Я». «Маска» поэтому должна обязательно говорить чужим голосом, чтобы подлинное «Я» было неузнаваемым. Участники этого грандиозного религиозного праздника прибегают к игре, которая сводится к следующему: люди притворяются, будто не знают друг друга, поскольку они слегка утомились, поскольку слишком хорошо знают друг друга. Маска и очень высокий пискливый голос (фальцет) дарует каждому участнику этого праздника счастливую возможность хоть немного отдохнуть от себя самого, отдохнуть от «Я», которое его составляет, и превратиться в «другого», одновременно освобождаясь от многих «ты», повсеместно встречаемых в обыденной жизни.

==607

мне мои подлинные таланты. Таким образом, только в мире многих «ты» и исключительно благодаря им во мне складывается то, что я есть, иначе говоря, мое «Я». А значит, я открываю во мне мое «Я» как одно из многих «ты». Но это открытое мною и во мне мое «Я» абсолютно отличается от всех прочих «ты», поскольку наделено совершенно определенными достоинствами и недостатками, обнаруживает особый характер и стиль, которые позволяют обрисовать мой подлинный, конкретный профиль и одновременно определяют меня как «другого» и тоже конкретного «ты», то есть представляют меня как *alter tu*. Поэтому необходимо, подчеркиваю, перевернуть традиционное учение о «Я», наиболее полно и глубоко разработанное Гуссерлем и его учениками, например Шюцем. Согласно их представлениям, «ты» — это якобы *alter ego*. В действительности и наше конкретное *ego* рождается как *alter tu* (другое «ты»), оно вторично по отношению ко многим «ты» и само возникает среди них — не из моей жизни как радикальной

реальности и одиночества, а, наоборот, только в плане уже вторичной реальности, которую составляет сопереживание.

==608

[00.htm - glava56](#)

VIII. Внезапное появление людей

А теперь зададимся вопросом: исчерпывают ли взятые нами главные категории—природный, растительный, животный, а также человеческий мир *межличностного* — все содержание обстоятельств? Не сталкиваемся ли мы с какой-то иной реальностью, несводимой к названным общим классам, в том числе и в особенности к межличностному? В таком случае «социальное», «общество» не составляли бы особой реальности и, строго говоря, общества вообще бы не существовало.

Что ж, попробуем разобраться. Если мы вдруг начнем переходить улицу в неполюженном месте, регулировщик уличного движения немедленно воспрепятствует нашему намерению. К какому разряду принадлежит подобное действие, факт, явление?

Прежде всего это не физический по своей природе факт. Регулировщик отнюдь не стоит на нашем пути, словно неприступная скала. Да, его действие — это человеческое действие, и в то же время оно глубоко отличается от поступка, скажем, нашего знакомого, который, взяв нас за руку, отводит в сторону для доверительной беседы. Поступок нашего знакомого не просто совершается им, но изначально исходит из него. Именно ему пришло в голову совершить подобное действие по *тем* или *иным* причинам, которые самому ему представляются вполне очевидными; он целиком отвечает за свои действия. Кроме того, свои действия он адресует непосредственно моей личности, тому незаменимому другу, каковым являюсь для него я.

В таком случае кто выступает субъектом того челове-

==609

20 1151

ского действия, которое мы обозначаем словами «запрещать», «отдавать законное распоряжение»? Кто нам запрещает? Кто отдает распоряжение? Субъект этого *запрета, приказа* — не данный человек-регулировщик, человек-олькальд* или человек — *глава государства*. Мы говорим, что *запрет* и *распоряжение* исходят от государства. Но если *запрет* или *распоряжение* — действия человеческие (а они, очевидно, таковыми и являются, поскольку суть не физические движения и не рефлексы или зоологические тропизмы), то они должны исходить от кого-то. А разве государство — человек? Разумеется, нет. Людовик XIV глубоко ошибался, считая, что государство — это он; ошибался настолько, что поплатился головой своего внука. Ни при каких

обстоятельствах, даже в условиях абсолютного самодержавия, человек не есть *государство*. Самое большее — человек может быть исполнителем определенной государственной функции.

И все-таки что такое *государство* и почему оно отдает мне приказы и запрещает переходить улицу, где я захочу?

Если задать этот вопрос первому встречному, он просто-напросто разведет руками в недоумении, как мы обычно делаем, затрудняясь дать вразумительный ответ, и скажет: «Государство — это все, это — общество, коллектив».

Удовлетворимся пока таким ответом и продолжим наши рассуждения. Если кому-то из нас придет в голову прогуляться нынче вечером по улицам города в кольчуге и шлеме и вдобавок прихватить с собой копье, ему наверняка придется заночевать в сумасшедшем доме или — в лучшем случае — в полицейском участке. А почему, собственно говоря? Потому что так никто не поступает. Но вот если этот же человек появится в таком виде на карнавале, то он, вполне вероятно, окажется обладателем главного приза за лучший карнавальный костюм. Почему? Да потому, что так принято, что существует обычай наряжаться во время подобных праздников. Иными словами, человеческое действие, обозначаемое глаголом «одеваться», мы совершаем не по воле нашего вдохновения; мы одеваемся *на этот манер*, а не на *какой-то другой* просто потому, что так принято. Все обычное и повседневное мы делаем потому, что *так делают*. Но кто поступает так, как принято? *Люди*. Допустим. Однако кто такие *люди*? Это и *все*, и *никто* конкрет

Алькальд (*исп.*) — городской голова, председатель муниципального совета, мэр.

[К оглавлению](#)

[==610](#)

но. В таком случае наша жизнь в значительной степени состоит из поступков, которые мы совершаем не потому, что нам так хочется, не по воле нашего вдохновения, а просто потому, что *так делают люди*; как раньше *государством*, так теперь людьми нам навязаны определенные человеческие действия, которые исходят не от нас, а от них.

Более того, и в жизни своей мы всегда руководствуемся теми или иными идеями, которые сложились у нас по поводу всего на свете. Однако, оценив эти идеи, мнения, с которыми и в эпоху господства которых живем, мы с удивлением обнаруживаем, что многие из них — если не большинство — никогда не приходили в голову лично нам. Иными словами, они никогда не осмыслились нами, их ценность и самоочевидность нами не анализировалась, они просто вошли в наше сознание, поскольку мы их услышали; мы их высказываем, поскольку *так* говорят. Вот откуда эта странная, неопределенно-личная форма, утвердившаяся внутри нас, ставшая нашей неотъемлемой частью и формирующая мысли, которые мы только высказываем.

Итак, кто же все-таки говорит то, что *говорится*? Безусловно, каждый. Но мы говорим «то, что говорим», точно так, как регулировщик уличного движения запрещает переходить нам улицу. Мы говорим не по своей воле, а по воле непостижимого, неопределенного, безответственного субъекта, имя которому—*люди, общество, коллектив*. И в той мере, в какой я рассуждаю и говорю— не в силу своих личных убеждений, а лишь повторяя, что все твердят и думают,— моя жизнь перестает быть моей, я перестаю быть той уникальной личностью, которая есть «Я», и поступаю по воле общества. Я —социальный автомат, я *социализован*.

Но в каком отношении данная *коллективная* жизнь является *человеческой*?

С конца XVIII века выдвигались мистические предположения о существовании социального сознания или духа, то есть некой *коллективной души*, того, что немецкие романтики, например, называли *Volksgeist*, дух народа. Кстати, никто еще не обратил должного внимания на то, что немецкое понятие «народный дух» — всего-навсего продолжение мысли, которую со свойственной ему пронизательностью выдвинул Вольтер в гениальном произведении: *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations**. *Volksgeist* — это *дух нации*.

«Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов» (франц.).

[==611](#)

20·

Что касается *коллективной души*, социального *сознания* — то это чистой воды мистицизм. Такой коллективной души нет, если под *душой* мы понимаем — а здесь нельзя понимать что-то еще — лишь *нечто*, способное выступать субъектом, который отвечает за свои поступки и делает то, что он делает, поскольку находит в этом конкретный смысл. Неужели характерная особенность *людей, общества* — *бездущность*?

Коллективной душе, *Volksgeist*, или «народному духу», общественному сознанию, всегда приписывались самые восхитительные и высокие качества, зачастую даже божественные. Так, у Дюркгейма общество — это Бог; у католика Де Банальда — истинного изобретателя коллективистского мышления, у протестанта Гегеля, у материалиста Карла Маркса коллективная душа представляет как *нечто* бесконечно более ценное, нежели человеческое, нежели человек. К примеру, гораздо более мудрое. И вот здесь наше исследование случайно и непреднамеренно (ибо у нас, насколько я знаю, нет формальных предшественников, по крайней мере среди мыслителей) подводит нас к тревожному, более того — ужасному выводу: *коллективное* есть действительно человеческое, однако это — человеческое без человека, человеческое без духа, человеческое без души, это — обесчеловеченное человечество.

Перед нами наши человеческие действия, которым недостает изначальных человеческих признаков, ибо они лишены определенного субъекта, который, являясь их творцом, несет за них всю ответственность, поскольку для этого конкретного субъекта они имеют смысл. Таким образом, это — человеческое действие, но действие иррациональное, без духа, без души. Выполняя такое действие, я поступаю подобно граммофону, который играет непонятную ему пластинку; подобно звезде, которая слепо вращается по орбите; подобно атому, который хаотично мечется; подобно прорастающему семени; подобно птице, вьющей гнездо. Таково человеческое действие, иррациональное и бездушное. Какая в высшей степени чуждая нам реальность открывается взору! Как это похоже на человеческое, но это человеческое бесчеловечное, механистичное и донельзя материализованное!

Так неужели же общество и есть та особая реальность, которая лежит между природой и человеком, — ни то, ни другое, скорее первое и меньше всего — второе? Быть может, общество — это некая как бы природа и как таковая

она — нечто слепое, механическое, сомнамбулическое, иррациональное, жестокое, бездушное, противоположное духу и тем не менее именно поэтому — нечто полезное и необходимое самому человеку? Так неужели «общественное», «общество» — это не человек и не люди, а всего лишь разновидность природы, материи, *мира!* И значит, нестрогий термин *социальный Мир* получил наконец свой строгий смысл?

[00.htm - glava57](#)

IX. Размышление о приветствии

Наша попытка ответить на вопрос, что представляет собой общество, общественное, провалилась.

Вспомним: мы начали с недоверия социологам, поскольку ни один из них так и не удосужился с необходимой скупостью подвергнуть разбору элементарные общественные явления. Одновременно повсюду — в книгах, в периодической печати, во всевозможных устных выступлениях — то и дело и, как мы убедились, безответственно толкуют о нации, народе, государстве, законе, праве, общественной справедливости и т. д. и т. п. При этом сами говорящие не имеют ни малейшего понятия о предмете своих рассуждений. Поэтому мы и взяли на себя труд самостоятельно выяснить, если это вообще возможно, чем же на самом деле являются эти реальности. Для достижения данной цели лучше всего было обратиться непосредственно

к тем феноменам, которые обозначены данными словами, избегая всего, что относится к идеям и истолкованиям, выдвинутым другими исследователями. Иначе говоря, попытаться отойти от уже готовых идей и обратиться к самим реальностям. А для этого нам придется прежде всего исследовать радикальную реальность, поскольку именно в ней должны обнаружиться, появиться или заявить о себе все остальные. И эта радикальная реальность — наша жизнь, жизнь каждого.

Именно в нашей жизни должно с необходимостью проявиться все, что претендует на статус реальности. А область, где проявляются реальности, образует Мир, изначальный мир, в котором живет каждый и который для него есть мир очевидный, лишенный каких-либо тайн. Именно желание обнаружить реальности, вещи, факты, с которыми

можно было бы строго соотнести достаточно расплывчатые значения слов «общественное», «общество», побудило нас описать все наличное в этом мире. Таким образом удалось выявить большие классы разнообразных вещей, которые встречаются в мире и предстают

обстоятельствами: минералы, растения, животные, люди. И только в последних мы увидели существ, способных отвечать на наши действия так, что уровень и полнота их реакций оказались сопоставимыми с нашей способностью воздействовать на них. Иначе говоря, только люди способны нам отвечать взаимностью, и именно в них, по-видимому, и скрыта область реальности, к которой применимо понятие «социальное, или общественное, отношение».

Разбор «социального отношения» в его элементарной, абстрактной и основополагающей структуре показал, что в нем один человек является или предстает другому. Тогда из совершенно неопределенного индивида «другой» становится индивидом неповторимым, и друг другу противостоят «Ты» и «Я».

Теперь мы знаем: во всем, что называется «социальным отношением», если следовать общепринятому значению этих слов, есть нечто существенное, оставленное тем не менее без какого-либо внимания в силу самоочевидности. Но именно этому мы до сих пор не придавали особого значения и не сделали из него должных выводов. О чем же идет речь? Все наши поступки и все ответные реакции «других», из которых складывается упомянутое «социальное отношение», берут начало в одном индивиде как таковом, например в «Я», и в итоге адресуются другому как таковому. Поэтому «социальное отношение», как оно представлялось нам до сих пор, всегда было формально межличностной реальностью. В данном случае не имеет значения, знакомы ли между собой взаимодействующие индивиды. Даже когда «другой» совершенно мне незнаком, мое действие по отношению к нему упреждает, насколько возможно, его ответную реакцию. Отцы и дети, братья и сестры, возлюбленные, друзья, учителя и ученики, деловые партнеры — таковы различные категории межличностного отношения. Здесь всегда предстают друг пред другом два человека, каждый из которых действует от имени своей личной индивидуальности, то есть самостоятельно и преследуя свои цели. В подобном действии или ряде действий один присутствует перед другим — неважно, направлено ли оно против другого или, наоборот, идет ему на благо. Поэ-

==615

тому оба соперничают друг другу. Межличностное отношение — типичная реальность человеческой жизни, ее соперничество. Каждое из указанных действий исходит из радикального одиночества, которое изначально есть человеческая жизнь и только из нее стремится приблизиться к одиночеству другого. Это происходит, как мы только что наблюдали, уже во вторичном плане реальности, и все-таки здесь сохраняется природа человеческого. Иными словами, человеческий факт в строгом смысле слова всегда есть факт личный. Отец как конкретный индивид обращается к сыну, поскольку тот тоже неповторим, уникален. Влюбленный влюблен сам по себе, в силу своей сокровенной самобытности, и любит он не женщину вообще и не любую из женщин, а эту, вполне конкретную.

Тщательно проанализировав указанные социальные отношения, которые мы будем теперь называть межличностными или соперничеством — по выделенному нами их основному признаку, — мы, по всей вероятности, исчерпали реальности, существующие в нашем мире и претендующие на звание социальных. Таков вывод большинства социологов, которые на самом деле несколько не приблизились к подлинной социологии. По сути дела, они спутали социальные отношения с межличностными. По-видимому, проявил поспешность и я, назвав эти отношения социальными. Но дело в том, что мы употребляли слово «социальный», во-первых, следуя общепринятому значению этого слова, а во-вторых, в известной степени приспособившись к учению крупнейшего социолога нашего времени — Макса Вебера. И тем не менее мы, безусловно, допустили ошибку,

употребив в данном контексте термин «социальный». Попробуем выяснить снова — на сей раз со всей ясностью, — что такое социальное. Хотя бы для этого, то есть для четкого осмысления социального, нам пришлось бы пройти весь подготовительный путь, ибо *социальное являет себя отнюдь не так, как это считалось до сих пор, и не так, как это казалось, в силу своей якобы чрезмерной очевидности — в своей противоположности личному. Наоборот: социальное обнаруживает себя только по контрасту с межличностным.*

Вспомним наш пример с уличным регулировщиком: решение перейти вдруг улицу в неполюженном месте и его исполнение. И что же? Как только мы попытались это сделать, регулировщик с торжествующим, можно даже сказать, величественным видом встал у нас на пути. Мы в за-

==616

мешательстве, нас охватывает чувство неловкости, какого-то слепого ужаса, как будто кто-то нарочно направил нам в лицо мощный луч света. И вот тогда мы говорим себе: в этом есть что-то совершенно новое и не совсем понятное. Иначе говоря, некая весьма странная реальность, с которой мы еще не встречались. Больше того, реальность — подчеркиваю, — которой вообще никто до сих пор не занимался всерьез, хотя это и кажется преувеличением и хотя сама эта реальность столь ясна и отчетлива и столь категорична и очевидна. Ибо даже в тех случаях, когда кому-нибудь, скажем, на одно мгновение удавалось ее распознать — я имею в виду, конечно, Дюркгейма, — непосильной оставалась попытка подвергнуть ее анализу и прежде всего осмыслить ее, перевести на язык понятий и теории. Я хотел бы предупредить каждого, кто сколько-нибудь знаком с учением Дюркгейма: если вы обнаружите *мнимое совпадение* двух или трех моментов в моем учении со взглядами этого социолога, поскорее отбросьте такое предположение, поскольку оно может полностью воспрепятствовать правильному усвоению моих идей. Даже в этих двух-трех моментах подобное сходство иллюзорно. Мое восприятие проблемы и анализ новых явлений, которые сейчас откроются нашему взору, подводят меня к такой идее социального и общества, а следовательно, и к такой социологии, которая совершенно противоположна учению Дюркгейма. Различие это велико, в буквальном смысле — чудовищно, поскольку социология Дюркгейма умиротворяет, а моя действительно внушает чувство ужаса.

Наше отношение с уличным регулировщиком ничуть не похоже на то, что мы до сих пор называли «социальным отношением». Это не отношение человека к человеку, индивида к индивиду, это не отношение между личностями. Наша попытка пересечь улицу действительно была глубоко самостоятельным и ответственным актом. Мы решили выполнить данное действие, поскольку сочли это удобным для себя. Мы выступили инициаторами нашего поступка и, следовательно, выполнили действие человеческое — в том смысле слова, в каком мы условились его употреблять. Наоборот, действие уличного регулировщика, запретившего нам переходить улицу, не возникло подспудно в нем самом в силу каких-то личных соображений; иначе говоря, этим действием регулировщик не обращается к нам, как человек

==617

к человеку. Как отдельный человек, индивид, славный страж порядка, быть может, и предпочел бы проявить снисходительность, простив нам нарушение, но все дело в том, что его действия не берут начало в нем самом; здесь регулировщик как бы приостанавливает свою индивидуальную, в строгом смысле человеческую, жизнь, превращаясь в автомат, который ограничивается только механическим выполнением актов, предписанных правилами движения. Если мы займемся поисками главного героя, который несет всю полноту ответственности за эти действия, нам придется обратиться к определенным правилам, а сами правила — это всего-навсего выражение чьей-то воли. Чьей же конкретно? Кто мешает моему свободному перемещению? И вот, совершив ряд переходов, напоминающих движение сквозь шлюзы, мы достигаем такой сущности, которая никоим образом не является человеком. Эта сущность — государство. Именно государство запрещает мне переходить улицу, где я захочу. Я оглядываюсь вокруг — и нигде не нахожу государства. Я вижу только людей, отсылающих меня от одного к другому: регулировщик направляет меня к начальнику полиции, который в свою очередь посылает меня к министру внутренних дел, тот предлагает мне обратиться к главе государства, а последний — опять-таки и на этот раз окончательно — вновь ссылается на государство. Но что такое государство? Где оно? Пусть нам его покажут! Мы хотим видеть его! Увы, все наши усилия тщетны: государство так нам и не явлено! Оно всегда скрыто и неизвестно, каким образом и где именно. Мы вот-вот готовы протянуть к нему руки, но они только в бессилии натываются на одного, нескольких или даже многих людей. Мы встречаем людей, правящих от имени этого скрытого образования, или государства. Иными словами, мы видим людей, которые отдают распоряжения и действуют, согласно распорядку, отсылая нас сверху вниз или снизу вверх, от обычного полицейского к главе государства. Разговорный язык называет словом «государство» нечто исключительно социальное, быть может, социальное в высшей степени. Язык всегда наводит на плодотворную мысль, но никогда не гарантирует точности. Каждое слово что-то обозначает, то есть выговаривает нам нечто, представляя уже истолкованным, наделенным определенным смыслом. Сам язык — это уже теория, хотя, как правило, архаичная, как бы мумифицированная, а в большинстве случаев извечно отсталая. Нам еще предстоит обсудить данную проблему.

==618

Очевидно одно: любое слово — это своего рода сжатое, краткое определение. Вот почему, показывая нам что-то, указывая на него, отсылая к нему — а именно таково назначение слова, — последнее должно заставить подлинного исследователя, ученого со всей серьезностью сказать: «Давайте разберемся!» То же самое и здесь: государство запрещает мне переходить улицу по моему усмотрению. Черт с ним, с государством! Государство — это некая социальная вещь. Давайте же рассмотрим ее как следует! Но все дело в том, что мы не видим государства: оно, как вещь социальная, всегда скрыто за людьми, за конкретными индивидами, которые не являются, да и не хотят быть, всего-навсего социальными вещами. И поскольку в точности то же самое будет происходить абсолютно со всеми социальными вещами, которые могут повстречаться на нашем пути, следует подготовиться к использованию *детективных* методов, поскольку социальная реальность и все принадлежащее к ней действительно — по причинам, которые мы в свое время узнаем, — имеют, строго говоря, глубоко скрытый, загадочный и таинственный характер. Вот почему — хотя мы здесь только указываем причину, а не раскрываем ее — социология оказалась самой последней в ряду наук о человеке и как таковая — недостаточно разработанной.

Но мы можем решительно снять таинственную завесу, как это произошло с социальной вещью «государство», которое предстало перед нами, одновременно олицетворенное и скрытое фигурой полицейского, и другими социальными вещами. Например, мы одеваемся так, а не иначе, и делаем это не по своему усмотрению и не в силу личных желаний, а лишь потому, что в обществе

принято одеваться определенным образом, носить какой-то достаточно конкретный наряд. Естественно, манера одеваться оставляет некий простор для выбора по своему вкусу, но главные направления здесь нами не выбираются, а, наоборот, навязаны нам. И кто-то опять-таки велит нам одеваться на некий манер, и мы также не в силах увидеть, кто же отдает нам подобное распоряжение. Мы так одеваемся, поскольку таков обычай. Но все привычное, обыденное мы совершаем только потому, что *так* заведено. Но кто именно делает что положено? Люди. И кто же эти люди? *Все* и вместе с тем *никто определенно*. Здесь мы вновь не обнаруживаем того, кто явился бы основателем обычая, кто бы его сильно пожелал, кто бы считался ответственным за ту реальность,

==619

которая есть обычай. Наше хождение по улицам и наше ношение одежды высвечивают одно неизменное и странное свойство, согласно которому связанные с этими явлениями действия выполняются нами потому, что они суть действия человеческие, и в то же время это не *наши* поступки, не мы становимся их субъектами, инициаторами, поскольку о них судит, решается на них, а также и осуществляет их в нас *Никто* — этот неопределенный «никто». И потому данные действия — нечеловеческие. Что же за разнородная реальность открывается перед нами? Больше того, не просто разнородная, но весьма и весьма противоречивая, поскольку одновременно является и человеческой, и нечеловеческой, то есть бесчеловечной. В конечном счете переходить улицу или нет, одевать что-нибудь или нет — это действия, составляющие наше внешнее поведение. Тем не менее если мы взвесим как следует мысли и представления, с которыми и в бытность которых живем, то с изумлением увидим: большинство из них никогда не осмыслились нами со всей ответственностью и полнотой; мы их просто учитываем, поскольку слышали о них, и высказываем их, поскольку их высказывают другие. Здесь мы снова имеем дело с этим неопределенным оборотом, который и в самом деле *кого-то* обозначает, но обозначает так, что это «кто-то» никогда не является каким-то конкретным лицом. Подобная *неопределенность*, присутствующая в самой языковой форме, в высшей степени примечательна: она указывает на *кого-то, кто есть никто*. Это все равно что обращаться к человеку, но при этом ни к этому, ни к тому и ни к другому и т. д., а вообще говоря, ни к кому. Все ли здесь ясно? Думаю, что нет, поскольку это действительно трудно понять. Я вновь возвращаюсь к *дендизму* — всегда пренебрежительному *дендизму* Бодлера. Когда его спросили, где бы ему хотелось жить, он ответил с презрением: «Где угодно, но только за пределами этого мира!» Точно так же данный *неопределенный оборот* означает любого человека, но только никого конкретно. Во французском языке эта неопределенность более очевидна: вместо «говорят» употребляется выражение *on dit*. Неопределенным элементом конструкции здесь служит *on* — стяженная, реликтовая форма от *homo*, «человек»; таким образом, раскрывая значение *on*, мы получим: «человек, не являющийся каким-то определенным лицом», а поскольку люди — это всегда вполне конкретные лица (первый, второй, третий), то данное выражение обозначает человека, который

[К оглавлению](#)

==620

таковым не является. По контрасту с личными местоимениями испанское местоимение *se* называется в грамматике «безличным». Но человек, когда он именно человек, — это всегда

личность, и человеческий факт, как мы не раз говорили, — это всегда личный факт. Здесь же перед нами человек безличный — *он, se*, — который делает то, что делают, а также говорит лишь то, что вообще говорят, и, следовательно, человек бесчеловечный. И страшно то, что, когда мы делаем то, что делают, и говорим то, что говорят, именно это «-ют»/«-ят» (*se*), именно этот бесчеловечный человек — странное, противоречивое существо — действует внутри нас и есть, собственно, мы сами.

Таков тот неопровержимый, непреложный феномен, такова та новая реальность, которая с неотвратимостью нам предстает. Дело за нашей способностью постичь ее, воспринять во всей очевидности. И недопустимо как раз пытаться избежать ее, отвергнуть — несмотря на всю свою загадочность, она ясна.

Я предлагаю разобрать всего один пример «социального», который мне кажется наиболее подходящим для постижения сути дела.

Представим, что кто-то из нас пошел в гости к кому-нибудь, заведомо зная, что застанет там компанию разных людей, также ему знакомых. Неважно, что послужило поводом или предлогом для встречи, лишь бы она имела частный, а не официальный характер. Пусть то будут именины, или *cock-tail*, или светский раут, или встреча близких людей по какому-то поводу. Я иду туда добровольно, желая совершить там что-то, в чем заключается мой личный интерес. Мой поступок может состоять как из одного-единственного, так и из целого ряда действий; в данном случае это неважно. Важно здесь прежде всего то, что все, что я собираюсь сделать, пришло в голову мне самому, исходит из моего собственного желания и интересует меня лично. Даже если мои будущие действия в точности повторяют действия других — сейчас я совершаю их самостоятельно, изначально или же заново, оригинально их творю. Итак, эти поступки обладают двумя самыми яркими, присущими человеческому поведению признаками: они рождены моей волей, то есть я являюсь их создателем, они понятны для меня — я знаю, что делаю, почему и зачем.

И вот мы подошли к самому удивительному. Что же я предпринимаю в первую очередь, зайдя в гости к приятелю,

==621

лю, у которого собрались знакомые? Каково мое начальное действие, предпосылаемое всем остальным, звучащее как бы первой нотой в мелодии поведения, которую я начну разыгрывать? Нечто весьма странное, поскольку я внезапно обнаруживаю, что начинаю со следующих шагов: последовательно подхожу к каждому из присутствующих, беру каждого за руку, пожимаю ее, трясусь, затем отпускаю. Выполненное мною действие называется приветствием. Но разве это я хотел сделать? Пожать и потрясти руки других, с тем чтобы они также пожали и потрясли мою руку? Нет. Данное действие не было включено в тот перечень дел, которые *лично* я собирался выполнить. Я его не предусматривал. Меня оно не интересует, и у меня нет ни малейшего желания его осуществить. Быть может, оно даже неприятно для меня. Итак, данное действие не исходит непосредственно от меня, хотя, несомненно, именно я его выполняю и практикую.

Так что же такое приветствие? Это настолько меня не интересует, что я, как правило, даже не отношу приветствие лично к каждому обладателю пожимаемой руки, равно как и последний тоже не адресует того же акта собственно мне. Все сказанное — а для того оно и было сказано — позволяет нам совершенно недвусмысленно исключить данный акт приветствия из круга

межличностных или межчеловеческих отношений, хотя, по сути, именно мы — два человека, или индивида, — пожимаем друг другу руки. Кто-то — некий *X*, которым не является «другой» и не являюсь я сам, — выступает творящим субъектом, отвечающим за наше приветствие. Этот кто-то, или этот *X*, как бы окружает нас обоих, витает над нами. В акте приветствия индивидуальным может оказаться лишь какой-то минимальный оттенок, добавочная деталь, которую я внес в общую линию приветствия, — то, что, собственно, к приветствию не относится, в нем не проявляется и что я тайком вкладываю в него. Например, я могу пожать руку крепко или слабо, могу взять ее по-особому, по-особому ее встряхнуть, задержать или отпустить. В самом деле, мы никогда одинаково не пожимаем даже двух рук. Но эта незначительная составляющая эмоционального жеста, глубоко сердечная и личная, не принадлежит к самому приветствию. Речь идет о едва различимой метке, которую я лично наношу на его канву. Приветствие — это жесткая форма, всегда самотождественная, общественная и привычная схема, которая заключается в том, что я беру чужую руку, пожимаю ее

==622

(сильно или нет — не имеет значения), затем трясую и отпускаю.

Как видите, мне бы очень не хотелось, чтобы кто-то объяснил нам, что такое приветствие. Наоборот, я хочу, чтобы каждый осознал, что испытывает именно он, он сам, когда с кем-то здоровается, когда приветствие становится для него фактом, не подлежащим сомнению, чем-то переживаемым, иначе говоря, реальным событием его жизни. Мне хотелось бы также избежать гипотез, предположений — сколь бы убедительными они ни казались. Строго наблюдать за тем, что в ходе приветствия с нами происходит все так, как оно действительно происходит, — только такой радикальный метод позволит нам избежать ошибок.

Итак, со всей ответственностью относясь к требованиям указанного метода, попытаемся перечислить важнейшие признаки, которые со всей очевидностью проявляются в совершаемом нами действии — приветствии. Во-первых, это акт, который я как человек *осуществляю*. Во-вторых, хотя я и *осуществляю* его, он, собственно говоря, не мной задуман, то есть я его не изобрел, не выдумал самостоятельно, наоборот, я позаимствовал его у других; иначе говоря, повторил данное действие за ними, за остальными, одним словом, за поступающими *так* людьми. Этот акт приходит ко мне извне, он не исходит ни лично от меня, ни тем более от какого бы то ни было другого конкретного индивида. Я знаю: с любым «другим» происходит то же, что и со мной; и он заимствует данное действие у остальных людей из того, что *принято* у индивидов данного общества. Поэтому данный акт внеличного происхождения — это в равной мере не мое действие, как и не твое или вообще чье бы то ни было. В-третьих, мало того, что создатели подобного акта не я и не ты и что мы всего-навсего его повторяем. Дело не в этом. По сути, я совершаю данное действие не по собственной свободной воле, а, наоборот, зачастую с огромной неохотой; подозреваю даже, что с тобой и любым «другим» происходит то же самое. В-четвертых, оказывается, что я, вполне разумный человек, выполняю действие, лишённое двух его наиболее существенных признаков, которыми характеризуется всякий в строгом смысле слова человеческий поступок, — свойства возникать в уме субъекта действия и порождаться его волей. Поэтому данный акт больше похож на механическое, безличное движение, нежели на поведение человека.

И здесь мы подошли к самому худшему. Вышеупомяну-

тое действие, состоящее в том, что я протягиваю мою или пожимаю чужую руку, то есть совершаю нечто такое, чего я никоим образом не намеревался делать, идя в гости, что не только не приходило мне в голову и не было порождено моей волей, а вообще — несмотря на всю свою простоту, элементарность, привычность, распространенность — *совершенно для меня непонятно*. Я действительно не понимаю, почему первым делом, которое я совершаю, встречая людей, хотя бы немного мне знакомых, должно быть это странное действие — взять и потрясти каждому из них руку. Мне возразят, слегка забегаю вперед, что это не так, что я знаю, почему соблюдаю такое условие: *если я не подам руки, меня примут за человека невоспитанного, надменного, нахального и т. д.* Возражение не только правильное, но и — как мы еще увидим — имеющее решающее значение в нашем случае. Однако не будем путать одно с другим, если хотим разобраться в сути. Я знаю и я как раз понимаю, *что должен сделать это*, но я не знаю и не понимаю того, *что я должен сделать*. Вполне понятно и разумно, когда врач берет руку больного, чтобы определить температуру и проверить пульс. Вполне понятно и разумно также такое мое действие, когда я хватаю руку, сжимающую кинжал, готовый вот-вот пронзить мне грудь; однако подавать или брать руку для приветствия — в этом я не нахожу какой-либо цели, смысла. Правоту моих слов подтверждает, например, следующий факт: если я поеду в Тибет, то местный горец при встрече, вместо того, чтобы подать мне руку, повернет голову в сторону, дернет себя за ухо и высунет язык — действия, не только сами по себе хлопотные, но и практически совершенно для меня непонятные.

Не будем сейчас рассматривать существовавшие в истории формы приветствия, добрая часть которых дошла и до наших дней. Выделим лишь основные признаки действия, которое выполняется нами, то есть людьми. Два таких признака мы уже назвали.

1. Приветствие отнюдь не является оригинальной идеей или открытием отдельного человека, который есть каждый из нас; данное действие пришло к нам извне в качестве чье-то изобретения, причем абсолютно неизвестно, чье оно. Иначе говоря, приветствие не зарождается в каком-то отдельном индивидуе, а напротив, все и поныне живущие индивиды сталкиваются с ним в качестве факта в такой же степени, как я и ты. А значит, приветствие — это и выпол-

==624

няемое нами действие и в то же время не наше действие, поскольку происхождение его анонимно и внелично.

2. Приветствие не только действие внеличное; само его выполнение не зависит от нашей воли. Мы соглашаемся его исполнить, но отнюдь не в силу собственного желания или внезапного порыва чувств.

К вышесказанному следует добавить еще один — третий — признак, который мы только что обнаружили.

3. Совершенный нами акт приветствия не является осознанным действием. Наоборот, он до такой степени бессмыслен и загадочен, что сопоставим разве лишь с самой непостижимой тайной природы. И потому это действие иррационально.

А теперь перечислим указанные признаки в обратном порядке: поскольку мы не понимаем акта приветствия, то и сама мысль приветствовать друг друга вряд ли могла прийти нам в голову. Далее, если подобный акт лишен для нас смысла, то и мы вряд ли захотим его осуществить. Ибо можно хотеть только того, что вполне понятно. Ясно одно: мы не только здороваемся, совершенно не зная, что именно мы делаем, протягивая друг другу руки (а значит, и выполняя это действие механически), но совершаем это в конечном счете без всякой охоты, вопреки собственным воле, желанию или хотению. Следовательно, это — действие непонятное и невольное, а зачастую вообще совершаемое против собственного желания, что служит дополнительным свидетельством его обезчеловеченности.

Но все, что не делается охотно, делается без всякой охоты, а то, что совершается без всякой охоты, всегда совершается насильно или по принуждению. И действительно, приветствие — это акт, который мы совершаем насильно и который в какой-то мере сродни, например, чьему-либо падению с третьего этажа, поскольку в последнем случае падающий совершает это действие под воздействием силы, — силы тяготения, разумеется. И мы убедимся далее, что даже самые строгие возражения на только что сказанное и представляющиеся весьма убедительными на самом деле далеко не столь весомы и значимы, как могло показаться на первый взгляд.

Я хорошо знаю: влюбленному очень приятно приветствовать свою возлюбленную; я прекрасно помню: всю *Vita Nuova** и, как там сказано, всю жизнь Данте движет жаж-

«Новую жизнь» (*ингал*).

==625

да приветствия. Мне доподлинно известно, что влюбленный исподтишка пользуется приветствием, чтобы испытывать трепетный восторг, ладонью ощутив тепло других нежных рук. Но подобное наслаждение — это не наслаждение от приветствия, которое в свою очередь тоже отнюдь не наслаждение. Наоборот, это его ловкая подмена, то есть злоупотребление таким обычаем, как приветствие. Ибо любовь — по непонятной причине — всегда склонна к обману и, подобно ловкому контрабандисту, не упускает любой удобной возможности. Тот же влюбленный вполне сознает, что само приветствие отнюдь не заключает в себе какого-нибудь наслаждения, ибо, как правило, за счастье пожать руку своей любимой он должен заплатить пожатием нескольких или даже многих чужих рук, в числе которых — увы — немало довольно потных. Итак, и для влюбленного приветствие оказывается действием вынужденным.

Кто же здесь принуждает? Ответ ясен: обычай. Но что это за обычай, который оказывает на нас такое насильственное влияние? Что это за атлет, обладающий такой недюжинной силой?

Чтобы ответить на вопрос, нам неизбежно придется столкнуться лицом к лицу с новой проблемой: выяснить, что такое обычай, и, как у нас уже принято, всесторонне изучить это явление, поскольку — как ни странно — никто до сих пор не брал на себя подобного труда. Да и сами мы, занимаясь реальностями, составляющими наше окружение и наш мир, чуть было не упустили из виду этой новой реальности. А ведь не существует реальности более щедрой на свое проявление и более вездесущей, чем обычай. Наше общественное окружение категорически навязывает нам не только

чисто государственный обычай, в силу которого нам нельзя переходить улицу в неполюженном месте, и не только другие бесчисленные правила поведения, к соблюдению которых обяывает нас то же государство. Точно так же сами обычаи не сводимы ни к столь очевидным явлениям, как разные манеры одеваться, ни к нормам, регулирующим подобные социальные установления. Дело в том, что даже в межличностных отношениях, например в связях, соединяющих мать и сына, любимого и любимую, обычаям отведена самая непосредственная роль хотя бы уже потому, что для взаимопонимания общающимся людям не остается ничего другого, как пользоваться языком, а язык не что иное, как колоссальная система словесных обычаев, гигантский набор общеупотребительных, то есть обычных,

==626

слов и синтаксических форм. Язык навязан нам от рождения, мы изучаем его, слушая людскую *речь*, которая прежде всего и есть этот самый язык. Но поскольку слова и синтаксические формы всегда несут определенное значение, выражают какую-то мысль, мнение, то людская речь в свою очередь образует систему мнений людей, то есть «общественных мнений». Людская речь — гигантское хранилище общественного мнения, которое проникает, входит в нас, как бы распирает нас изнутри и в то же время неустанно давит на нас со всех сторон.

Таким образом, наша жизнь с момента появления на свет погружена в океан обычаев, составляющих самую первую и самую могущественную реальность, с которой мы сталкиваемся: именно они *sensu stricto* суть наше социальное окружение, или наш социальный мир, то есть общество, где мы живем. И только сквозь этот социальный мир, или мир обычаев, мы видим мир людей и вещей, видим все Мироздание.

Вот почему достойна внимания попытка до конца уяснить себе, что такое обычай, как он складывается, что именно происходит, когда он выходит из употребления, и в чем состоит то своеобразное несоблюдение обычая, которое мы, как правило, называем злоупотреблением.

Чтобы наше исследование дало убедительные результаты, необходимо разобрать какой-то конкретный пример обычая. На мой взгляд, для подобных целей больше всего подходит именно обычай приветствовать друг друга.

==627

[00.htm - glava58](#)

Х. Размышление о приветствии. Человек — этимологическое животное. Что такое обычай?

До сих пор нас окружали лишь минералы, растения, животные, люди. Но кроме них и в какой-то степени сверх них существовали другие реальности — обычаи. Они налицо изначально, с момента нашего появления на свет; они принуждают, угнетают, входят, вселяются в нас, переполняя до краев. Мы — их пожизненные пленники, рабы. Так что же такое обычай?

В людской речи слово «обычай» выступает как родственное привычке. «Обычаи и привычки» — рядоположенные понятия, но если мы примем всерьез это *и*, которое на первый взгляд должно предполагать отличие одного от другого, то сразу увидим, что либо именно различить мы их не в состоянии, либо такое различие неизбежно окажется произвольным. Эта пара укоренилась в языке так же прочно, как живущие в согласии муж и жена, и вот почему: в действительности понятие «привычка» проясняет и точнее обозначает явление, понимаемое под словом «обычай» в вульгарном употреблении. Обычай, должно быть, и есть привычка, а привычка—это определенная манера поведения, тип действия, иначе говоря, действие, ставшее обыденным. Таким образом, обычай — это социальный навык. Навык же представляет собой образ действий, который в силу частого повторения становится у индивида автоматическим, механическим. Когда подобное поведение не только достаточно часто воспроизводит отдельный человек, но столь же часто встречаются другие люди, обыкновенно так себя ведущие, мы сталкиваемся с привычным обычаем. Ту же мысль, касающуюся обычая, иными словами выразил единственный социолог, попытавшийся уделить хоть не-

==628

много внимания анализу простейших общественных феноменов. Частота поведения, наблюдаемая у одного, другого, третьего индивида, должно быть, и есть суть обычая; следовательно, речь идет об индивидуальной реальности, и только простое совпадение — более или менее случайное — в данном, часто повторяющемся поведении многих придает ему характер социального факта. Так полагает Макс Вебер, и с ним полностью солидарен Бергсон, который спустя одиннадцать лет упорно продолжает рассуждать об обычае, несмотря на огромное количество сделанных оговорок, как о привычке и о привычке как об *une habitude*, то есть «о навыке». Иначе говоря, Бергсон также имеет в виду часто повторяющееся поведение, которое, будучи таковым, становится автоматическим, приобретая у индивидов характер

стереотипа.

Но все дело в том, что мы очень часто совершаем движения, действия, поступки, которые, безусловно, не являются обычаями. Человек, например, дышит, и достаточно часто дышит, тем не менее никто не говорит, что таков обычай и что человек привык дышать. Однако мне могут блестяще возразить, что это лишь простой рефлекс человеческого организма. Допустим. Но шагать по улицам и мостовым — отнюдь не рефлексорное действие, а добровольный акт, который мы совершаем очень часто и который, очевидно, тоже не обычай. И наоборот, есть обычаи, по своей сути редкие. У некоторых великих народов с наступлением нового века соблюдался обычай устраивать праздничную церемонию. Великолепным примером такого обычая служили *ludi saecularis** в Древнем Риме, иначе говоря, религиозные игры, которыми отмечалось наступление *saeculum*** . И не надо меня уверять, будто римляне часто праздновали наступление века. Все обстояло совсем наоборот. Глашатаи приглашали граждан *ad ludos*, на игры, *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset*, как об этом пишет Светоний в жизнеописаниях Клавдия: «Спешите на праздник, на котором вы никогда еще не были и никогда больше ни будете». Вряд ли можно лучше передать абсолютную редкость такого обычая. Отметим попутно, что данный обычай проявляется как привычка, но привычка не индивидуальная, а всецело трансиндивидуальная; то есть

Вековые игры (лат.). ** Века (лат.).

не *того* или *иного* римлянина, а... всего Рима. Рим же — это не человек, а целый народ, общество. Стало быть, обычаи принадлежат не *отдельным* индивидам, а обществу в целом. Именно общество, по всей вероятности, и зиждется на обычае, и соблюдает его. Редкость праздника века стала бы для нас еще очевиднее, если бы мы могли объяснить, что, собственно, представляет собой *saeculum*, одна из самых по-человечески трогательных и подлинно жизненных идей, иными словами, идей пережитых, непосредственно извлеченных из опыта человеческой судьбы. Ибо все понимают, что век, *saeculum*, — это не просто временная длительность, необходимая для грубого десятичного счисления с его двумя ничего не говорящими нулями; длительность, которую могут измерить часы с их надоедливой и равнодушной точностью. *Saeculum* — временная величина, по сути, неточная, как и все жизненное: это древнейшая идея, и вовсе не римская; эта идея, как и выражающее ее слово, принадлежит к доримской эпохе, оба они этрусские и — как все этрусское — нечто возвышенное, загадочное и тревожное.

Применительно к настоящему времени мы могли бы вообразить, взяв всех жителей Мадрида, такой срок существования этого города, который длился бы до тех пор, пока не умрет последний из живых, включая тех, кто родился сегодня. Это и будет *saeculum*, такая длительность непрерывного человеческого события, какую мог бы наблюдать — иными словами, пережить — тот, кто увидел больше и прожил дольше всех. *Saeculum* может насчитывать лет 90, или 100, или 110, 120—предел здесь так же подвижен, как в жизни. Другими словами, речь идет об идее поколения; это — максимально протяженное человеческое поколение, естественная и конкретная единица, измеряющая время посредством человеческого события — самой долгой жизнью человека, — а не с помощью геометрии или арифметики.

Видеть в этой непростой реальности — обычае — всего лишь осадок частоты соблюдения недостойно аналитического ума. Не будем создавать путаницы: бесспорно, многие обычаи (однако далеко не все) — чтобы стать таковыми — предполагают многократное соблюдение их многими индивидами. Тогда действие совершается часто. Тоща сложившийся и соблюдаемый обычай действует как таковой посредством своего частого повторения. Но обратный ход рассуждений, *когда* обычаем считают то, что часто совер-

[К оглавлению](#)

==630

шается, ошибочен. Скорее мы делаем что-то часто, *поскольку* это обычай.

Избежать путаницы несложно, стоит лишь внимательно проанализировать свое поведение. Итак, что мы делаем, когда кого-то приветствуем? Что здесь просматривается прежде всего? Мы подаем руку не потому, что так часто поступают. Ведь тогда кто-нибудь, не желая здороваться, запросто смог бы упразднить это действие, в таком случае существовало бы — наряду с часто повторяющимся поведением остальных — редкое поведение данного человека, при этом с ним самим ничего бы особенного не случилось. Здесь и понимать нечего: мы ведь здороваемся на каждом шагу. Однако если однажды, встретив на улице знакомого, мы не поздороваемся с ним или не поздороваемся с кем-то, кого заметили среди гостей, эти люди рассердятся на нас.

Подобный гнев способен причинить определенный вред; по крайней мере наши знакомые могут первым делом подумать, что мы плохо воспитаны. Вполне возможно, этот вред будет даже достаточно ощутим. Что ж, это не вопрос частоты или повторяемости действия, это не вопрос привычки или ее случайного упразднения. Заслуживает внимания здесь то, что именно «другие» — эти загадочные «другие», иначе говоря, «люди» — обязывают нас с ними здороваться. Они навязывают нам данное действие или даже угрожают насильем на первый взгляд морального плана, но за которым, однако, всегда стоит (и это особенно важно) некая возможность прямого физического воздействия.

В Европе еще недавно не ответивший на приветствие мог незамедлительно получить пощечину от того, кто с ним поздоровался, и должен был на следующий день отстоять свою честь шпагой, саблей или пистолетом. Вот почему, повторяю, предмет нашего разговора заслуживает всяческого внимания...

Итак, обычай предстает мне как угроза возможного насилия, принуждения или наказания, которую способны осуществить другие по отношению ко мне лично. Но любопытно, что сходное чувство испытывают и они, поскольку каждый сталкивается с обычаями в форме угрозы со стороны «других», только теперь в их числе нахожусь и я, незаметно для себя превратившийся в «другого». Вот еще один признак социального факта: насилие или его угроза, которые ни от кого конкретно не исходят, но с которыми сталкивается каждый. Это — реальное или предполагаемое насилие, применяемое к нему «другими».

==631

Именно так предстает в жизни все «социальное», воспринимаемое скорее волей, нежели разумом. Мы хотим как-то поступить или, наоборот, воздержаться от поступка и вдруг видим свое абсолютное бессилие, поскольку на пути встает сила, значительно превышающая наши возможности, власть, которая укрощает и подавляет волю. Ибо эта сила, обычно проявляющаяся в смягченной форме принуждения и укора, как бы таясь под маской морального осуждения, в действительности грозит применить прямое физическое воздействие. Итак, это почти физическая, нечеловеческая сила, подобная природной стихии — грому и молнии, землетрясению, буре, тяготению, направляющему движение звезд-гигантов. Вот что такое власть социального, и действует она путем применения своих принудительных мер — обычаяв.

Когда я впервые сказал, что пожимать друг другу руки в знак приветствия — действие бессмысленное, среди вас наверняка нашлись несогласные с таким мнением. Нет, скажете вы, рукопожатие имеет смысл, поскольку таким образом люди заверяют друг друга, что они пришли без оружия. Отвечу: но ведь мы, участвуя в торжествах или посещая академическое собрание, нисколько не боимся, что «другие», то есть знакомые, придут на них с копьями, стрелами, кинжалами, пиками, *бумерангами*. Мой воображаемый оппонент, несомненно, хотел сказать, что такого рода тревога — дело прошлого, ныне она беспочвенна. Когда-то, давным-давно, люди действительно испытывали чувство страха и именно потому попытались стать ближе друг к другу, используя эту форму, *имевшую для них смысл* в такой же мере, в какой для меня имеет смысл перехватить руку убийцы. Тем не менее подобное замечание, даже если я сочту его достаточно здравым, доказывает всего лишь, что рукопожатие раньше имело смысл, а не то, что оно и ныне его не *лишилось*. Но приведенное наблюдение позволяет вычлениить очень важную особенность. Социальные факты, по крайней мере отдельные, как, например, приветствие (чуть позже мы убедимся, что в определенной степени абсолютно все), характеризуются не только отсутствием смысла, но и тем, что они этот смысл когда-то имели, а позднее утратили — что весьма

прискорбно. Если это подтвердится, мы вынуждены будем констатировать, что *суть* обычая — утрата смысла. Стало быть, изначально все обычаи представляли собой осмысленные межличностные человеческие действия, а позднее они переродились в дей-

==632

ствия механические, автоматические, окаменевшие, словом, бездушные. То были подлинно человеческие переживания, которые постепенно выродились в пережитки, в человеческие окаменелости. Вот почему уместно говорить в данном случае об окаменении. Я полагаю, что само слово *пережиток* впервые приобрело здесь новый, законченный смысл. Ибо пережиток — это уже не пережитый опыт, а только его остаток, рудимент, труп, скелет, окаменелость.

Мой воображаемый оппонент спутал то, что с нами происходит, когда мы пожимаем друг другу руки в знак приветствия, и что лишено смысла, с теорией, сложившейся у него относительно происхождения данного факта и разработанной, как и всякая теория, для обнаружения смысла. А между тем он сам на него не обращает внимания, когда просто здоровается, а не теоретизирует.

Тем не менее у нас до сих пор нет ни одной строгой теории приветствия. Состояние социологических исследований — прекрасное тому свидетельство: ни на одном языке нет книги, которая была бы целиком посвящена приветствию, и очень мало таких, где этой теме была бы отведена хоть небольшая глава. Больше того, мы, насколько я знаю, не располагаем хотя бы даже журнальной статьёй, где сколько-нибудь серьезно была поставлена такая проблема, если не считать совершенно пустой, в три страницы заметки *On Salutations**, изданной семьдесят лет назад в Англии.

На сегодняшний день мы располагаем весьма скудным материалом по этой теме: главой в *Социологии* Спенсера, несколькими страницами в книге Йеринга *Понятие цели в праве*, небольшими статьями в два-три абзаца в *Британской энциклопедии*, а также в *Американской энциклопедии общественных наук*; все остальное — глупые и бестолковые общие рассуждения в несколько строчек, разбросанные в несметном количестве социологических трудов, изнузивших печатные станки.

Из сказанного на эту тему, безусловно, следует признать — с известными оговорками — очень ценными несколько брошенных вскользь замечаний Спенсера, на которые по непонятной причине никто не обратил внимания.

Спенсер, который на все в мире смотрел глазами биолога, считает приветственное рукопожатие остаточной, рудиментарной формой древнего церемониального действия.

«О приветствиях» (англ.).

==633

В биологии под «рудиментом» понимается часть или фрагмент недоразвитого органа или, наоборот, органа бесполезного и атрофированного, выродившегося в такого рода остаток или фрагмент. Например, рудиментом для нас является третий век.

В любом случае рудимент — неважно, зачаток **он** или остаток, — будучи лишенным развития, не выполняет функций самого органа.

Исходя из этих соображений, Спенсер выстраивает формы приветствия, по крайней мере большинство из них, в ряд, где любая взятая наугад форма соседствует с наиболее сходной с ней справа и слева от себя. Тем самым обеспечивается относительная последовательность в рассмотрении даже таких форм, которые, казалось бы, ничем друг от друга не отличаются; вместе с тем разница между первой и последней формами в ряду огромная. Такой метод построения практически непрерывных рядов стал нормой в биологических исследованиях со времен позитивизма.

Вот как, например, объясняет Спенсер происхождение нашего рукопожатия.

Приветствие — это жест, который служит для выражения покорности нижестоящего по отношению к вышестоящему. Одержав победу, первобытный человек убивал врага. Перед победителем, распростершись ниц, лежал побежденный — убитая горем жертва в ожидании варварского акта каннибализма. Но, цивилизуясь, дикари перестали убивать пленных, обращая их вместо этого в рабство. Раб признает свое унижительное положение побежденного, которого пощадили, и притворяется мертвым, иными словами, простирается перед победителем ниц. Согласно такой логике, примитивное приветствие — подражание позе убитого. Последующий прогресс состоял в постепенном приподнимании поверженного раба для приветствия своего господина: сначала раб вставал на четвереньки, затем только опускался на колени, вкладывая сложенные вместе ладони в руки победителя. Перед нами — жест капитуляции, акт предания себя в руки другого.

Спенсер, разумеется, не говорит — я сделаю за него это добавление, — что предавать себя в руки господина у римлян называлось *in manu esse* или *manus dare* — «сдаваться» или выражалось как *manus capio* и *mancipium* — «раб». Когда покорный или прирученный привыкал к своему положению, то римляне называли его *mansuetus* — «ручной», «домашний». Таким образом, власть прируча-

==634

ла человека, превращая его из хищника в домашнее животное.

Вернемся, однако, к Спенсеру. Когда завершился этап, о котором мы только что рассказали, приветствие из жеста, выражающего чувства побежденного перед победителем, становится простым способом обращения от низшего к высшему. Теперь низший, уже выпрямленный, берет протянутую к нему руку повелителя и целует ее. Это — «рукоцелование». Но демократизация продолжается. И вот наступают времена, когда высший — притворно или искренне — начинает сопротивляться подобным символам открытого подбострастия. Черт побери! Мы все равны! И что же? Я, низший, беру руку господина и подношу ее к губам для поцелуя. Но он этого не желает и убирает руку. Я пытаюсь настоять на своем, а господин опять отнимает у меня свою руку. Из этой борьбы, напоминающей комический эпизод с участием Бастера Китона, элегантно

рождается... рукопожатие, то есть остаток, или рудимент, эволюционировавшего, согласно Спенсеру, приветствия.

Следует признать: это объяснение не только остроумно, но и весьма близко к истине. И чтобы оно действительно стало истинным, необходимо выстроить подобный ряд сходных форм, но не путем гипотетически и случайно подобранных примеров, взятых из какого угодно момента, из истории какого угодно народа; необходимо, повторяю, выстроить такой ряд строго исторически, то есть не ограничиваясь констатацией сходства одной формы приветствия с другой, а показывая существующую между ними реальную генетическую связь, происхождение одного жеста из другого.

Итак, наше рукопожатие — пережиток, изживший свои функции рудимент. И то, что в нем уцелело от конкретного акта, и то, чем оно является на самом деле, — полная противоположность действия полезного, целиком исчерпывающего свое значение. В этом легко убедиться, обратившись к нашей манере приветствовать кого-то на улице, снимая головной убор, которая эволюционировала в свою более краткую форму — простое прикосновение кончиками пальцев к полям шляпы при встрече с близкими знакомыми. Путь, лежащий между этим пережитком, который также в скором времени исчезнет, и замысловатыми пируэтами, которые проделывали в воздухе украшенные пышным плюмажем причудливые головные уборы придворных гденибудь в Версале времен Людовика XIV, столь же далек,

==635

как до Типперери. С тех пор и поныне и, вероятно, вообще на протяжении всей истории остается в силе закон, который я называю «убыванием церемонности». Вскоре мы увидим, что служит его основанием.

А пока сделаем некоторые выводы, имеющие весьма важное значение для наук о человеке и обществе.

Итак, у людей принято пожимать руки знакомым. Мы соблюдаем подобное установление, чтобы не навлечь на себя их гнев. Но в силу какой именно причины данный акт служит данной цели — пока неясно. Это полезное действие остается, по крайней мере в данном случае, непонятным для нас, его непосредственных исполнителей. Тем не менее, мысленно воспроизводя его историю, внимательно наблюдая эволюцию ряда предшествующих форм, мы обнаружили, что некоторые из них имели исчерпывающий и рациональный смысл и для тех, кто их совершал, и даже для нас — при условии, что нам удавалось перенестись в воображении в жизненные ситуации исторического прошлого. И как только мы открывали некую предшествующую форму, абсолютно для нас понятную, все последующие — вплоть до ныне существующей, рудиментарной — мгновенно обретали исчерпывающий смысл.

Далее, мы выявили форму, которая для нас уже устарела, а у многих народов еще встречается (когда слуга вкладывает ладони в руки своего господина), и я обратил ваше внимание, что «господство», «собственность», «превосходство» по-латыни выражаются словами *in manu esse*, а также *manus dare*, откуда происходит испанское *mandar* — «приказывать». Когда мы прибегаем к слову *mandar*, оно служит определенным целям, которые мы преследуем на известном этапе беседы, речи или письменного сообщения. Однако никто, кроме лингвистов, не понимает, почему такие реальности, как «распоряжение» и «приказ», называют именно этим словом. Чтобы понять его значение, а не просто механически повторять, необходимо проделать такой же в точности путь, какой мы прошли, изучая приветствие, а именно: восстанавливать любые предшествующие языковые формы до тех пор, пока не найдем такой, которую мы понимаем, которая сама по себе

обладала бы смыслом. *Manus* — по-латыни «рука», но лишь пока применяет силу и воплощает власть. Приказ и, как мы еще убедимся, всякое распоряжение — это возможность власти, иными словами, средство или воздействие, необходимое для ее осуществления. Эта древняя форма открывает

==636

смысл, который в рудиментарном, атрофированном, мумифицированном виде едва проскальзывает в нашей невнятной, повседневной и неопределенной форме *mandar*. Подобное действие с целью воскресить путем определенного рода фонетических и семантических операций **в ныне** бездушном и мертвом слове живой, трепетный, действенный смысл, которым оно когда-то обладало, и есть раскрытие его этимологии.

Здесь нас ждет еще одно важное открытие: этимологией обладают не только слова. У всех человеческих действий есть своя этимология, поскольку так или иначе прослеживаются обычаи.

Любое обычное действие, будучи человеческим, преобразуется в механическое требование к индивиду со стороны какой-либо группы людей и продолжает осуществляться как бы по собственной воле, по инерции, так что никто не в состоянии рационально определить его срок. Постепенно теряя смысл в силу использования, привычности всякого обычая, его форма изменяется до тех пор, пока не приобретет наконец того абсолютно бессмысленного вида, который характерен для рудимента. Слова имеют этимологию не потому, что они слова, а потому, что они — обычаи. Но все это заставляет нас признать и со всей категоричностью заявить, что в силу своей неумолимой судьбы и как член определенного сообщества человек — *этимологическое животное*. Следовательно, история есть не что иное, как колоссальная этимология, грандиозная система этимологических конструкций. История нужна нам и существует именно потому, что представляет собой единственную науку, способную обнаружить смысл человеческих деяний, суть самого человека.

Продвигаясь вперед в нашем достаточно скромном и кратком «опыте о приветствии», мы неожиданно пришли к своеобразной точке зрения на «все человеческое», согласно которой всемирная история — это колоссальная этимология. Этимология — конкретное имя того, что абстрактно принято называть «историческим разумом». Но мы сейчас уклонимся от столь широкой темы и продолжим анализ нашей частной проблемы. Мои высказывания, касающиеся теории Спенсера о происхождении рукопожатия, и дополнительные замечания — всего лишь схематическая модель требуемого эффективного и серьезного истолкования этого явления. Спенсер чересчур упростил суть дела. Прежде всего, его теория предполагает, что любое приветствие из-

==637

начально происходит от почестей, которые низший воздает высшему. Однако сложное приветствие туарегов в великом безлюдье пустыни, длящееся три четверти часа, или же приветствие американского индейца, который встречу с представителем иного племени начинает с

раскуривания с ним трубки — так называемой «трубки мира», — никак не обнаруживает различий положения взаимодействующих лиц. Следовательно, существуют приветствия, где изначально равный обращается к равному. И даже в современной манере здороваться, которая, должно быть, действительно происходит от взаимоотношений людей, занимающих разное общественное положение, постоянно дает о себе знать некий компонент равноправия, несмотря на то что автоматизм выветрил из данного акта всю непосредственность живого человеческого чувства.

Попутно заметим, что приветствие может быть адресовано не только людям, но и неодушевленным, символическим предметам. Так, мы воздаем почести знамени, кресту, гробу с умершим, которого несут хоронить. В известной мере всякое приветствие — это дань уважения, это «внимание», отсутствие которого вызывает гнев окружающих, поскольку означает «невнимание». Таким образом, приветствие — это и выражение преданности, и символ направленных на что-либо или на кого-либо чувств. Рассуждая о приветственных жестах, не будем забывать также о словах, которые принято произносить в подобных обстоятельствах. Туземцы басуто приветствуют вождя словами: *Tama sevaba!* — что означает: «Привет тебе, хищный зверь!» И это — самое приятное из того, что они могут сказать. Как видно, у каждого народа свои пристрастия, ценности. Племя басуто предпочитает хищника. На их месте араб сказал бы: *Salaam aleikum!* — «Мир вам!», что соответствует еврейскому *sehalom*, а в христианском обряде — *pax vobiscum*. Римлянин говорил: *Salve!* — то есть «Будь здоров!», откуда и произошло наше «здравствуй» (*salud*), а также греческое *khairé* — «желаю тебе радости». Мы желаем ближнему доброго утра, доброго дня и доброй ночи — все подобные выражения имели в древности магический смысл. В Индии, напротив, утреннее приветствие, как правило, звучало так: «Надеюсь, ночью вас не очень донимали комары?»

Однако подобные сочетания жестов и слов, из которых состоит приветствие, а также смыслы, которые оно выражает: преданность, подчинение, уважение, радушие, — мо-

==638

гут встречаться и действительно встречаются на каждом шагу в ходе общения, а значит, вовсе не в них заключается основополагающий признак приветствия. Приветствие являет нам свою суть чисто формально, а именно: оно предстает как исходный поступок, который мы совершаем, встречаясь с людьми, акт, предвещающий остальные поступки по отношению к ним, входящие в наши намерения. Итак, приветствие — это начинание, исходный акт; это даже не сам поступок, а прелюдия к какому бы то ни было поступку.

Не странно ли, что, намереваясь совершить какой-то поступок по отношению к другим, мы вынуждены предпослать ему вышеуказанное действие, которое само по себе лишено очевидного смысла, цели и, следовательно, выполняет чисто декоративные функции?!

Отсюда вывод: обращаясь лишь к общей форме приветствия, лишь к способу его функционирования в обществе, мы не постигнем тайны обычая. Для решения подобной задачи вернее будет обратиться к некоторым вариантам самого обычая, к его отклонениям в ту или иную сторону. Поэтому давайте сначала посмотрим, что происходит, когда мы приветствуем кого-то в строгом смысле слова, выполняя это действие со всей тщательностью и во всех деталях. А затем, наоборот, постараемся вскрыть сущность данного акта в противоположной ситуации, когда мы чисто интуитивно понимаем, что можем преспокойно свести приветствие к минимуму, а то и совсем без него обойтись.

Оставим в стороне случаи, когда, питая к людям глубокое уважение, мы, по сути, используем приветствия как предлог для изъявления чувств, то есть не будем рассматривать то, что на самом деле приветствием не является. За этим исключением, можно утверждать: при приветствии мы как бы в меньшей степени здороваемся с теми, кого мы хорошо знаем и кто нам близок. И наоборот, в гораздо более формальном и адекватном смысле мы здороваемся с людьми малознакомыми, которые, собственно говоря, для нас лишь абстракция индивидов или абстрактные индивиды; другими словами, с теми, кто отмечен лишь общим знаком индивидов, ибо для нас, практически незнакомых с ними, такие люди лишены своей неповторимой индивидуальности. Следовательно, когда мы знаем кого-то хорошо, нам не составляет особого труда вполне надежно предсказывать его поступки по отношению к нам при приветствии,

==639

а если бы вообще не существовало этого обычая, то мы бы и не испытывали какой-либо потребности с ним здороваться. Наоборот, чем менее определенной личной жизнью является для нас ближний, чем в меньшей степени он конкретный человек и в большей — человек вообще, представитель рода людского, тем прочнее укореняется приветствие, становясь категорическим императивом. Теперь понятно, почему слово «люди» означает абстрактного индивида, иначе говоря, человека, лишённого собственной неповторимой и уникальной индивидуальности, то есть любого безликого человека, словом, «как бы индивида».

Что ж, поскольку неизвестно, каков на самом деле этот встречный «как бы индивид», я не могу предвидеть, как он поведет себя со мной. И точно так же сам он не в состоянии предугадать мое поведение, ведь я для него тоже всего-навсего «как бы индивид». Очевидная невозможность для обоих предугадать взаимное поведение заставляет нас (прежде чем мы приступим к конкретным действиям) прийти к соглашению на общей основе; то есть мы оба вынуждены принять систему поведения, нормы и правила, имеющие силу обычаев в данной точке планеты. И только тогда мы получаем целый ряд надежных ориентиров, верных путей, которые позволяют действительно приступить к делу — начать общение. Словом, пожав друг другу руку, мы проявляем взаимное чувство доброй воли и признаём общность с другим человеком. Тем самым мы с ним «сообщаемся». В приветствии американского индейца — напомним недавний пример — данный акт состоял в том, что оба участника курили из одной трубки, называемой «трубкой мира»; теперь же можно сказать: любое приветствие всегда подразумевает в своей основе подобное взаимное изъявление доброй воли.

В прошлом, когда ни одна из устойчивых систем обычаев еще не получила достаточного распространения на сколько-нибудь большой территории, непредсказуемость поведения «других» — например, поведение «как бы индивида», которого повстречал в пустыне представитель племени туарегов, — подразумевала бесконечные возможности его реализации, включая грабеж и убийство. Поэтому приветствия туарегов и отличались такой немислимой сложностью.

Не будем забывать: человек некогда был хищным зверем и потенциально в каком-то отношении продолжает им

[К оглавлению](#)

==640

оставаться... Поэтому любое приближение одного к другому всегда чревато возможными трагическими последствиями. То, что сейчас представляется столь простым и элементарным, — сближение двух людей — совсем недавно было опаснейшим и трудным делом. Вот почему возникла необходимость создать технику сближения, которая претерпела длительную эволюцию на протяжении всей истории человечества. И эта техника, это «устройство» для сближения и есть приветствие.

Интересно, что одновременно шел процесс упрощения приветствия. Если туареги начинали здороваться за сто метров от своего ближнего, совершая сложнейшую получасовую церемонию, то нынешнее рукопожатие есть как бы итоговая аббревиатура подобного ритуала, своего рода его стенограмма. Мы с вами расшифровали этот иероглиф, раскрыли тайну не только рукопожатия, но и вообще любого приветствия. Как таковое рукопожатие ровно ничего не значит. Оно и не какой-то определенный поступок, который чему-то служит. Просто это — признание, выражение нашей готовности подчиниться установленным обычаям, а также начало, исходный акт нашего общения, которым мы на взаимной основе заключаем договор о соблюдении всех обычаев, имеющих силу в данной социальной группе. Поэтому приветствие не имеет ценности положительного поступка, не составляет обычая, обладающего собственным полезным содержанием. Это обычай, символизирующий все остальные, это обычай обычаев, это лозунг или знак племени. Такова еще одна причина, в силу которой мы избрали приветствие как образец всего социального. Но коль скоро это так, то какова причина, в силу которой в разных и -очень многочисленных сообществах, то есть в разных странах и нациях, люди вдруг перестали пожимать друг другу руки или здороваться и вместо этого угрожающе поднимают вверх сжатый кулак или резко выбрасывают вперед руку с вытянутой ладонью, подобно тому как это делали римские *легионеры*? Несомненно одно: такого рода приветствия не служат — в отличие от прежнего — предложением жить в мире, не являются знаком единства, социализации и солидарности со всеми людьми. Наоборот, перед нами яркий образец воинствующей провокации.

Неужели подобный факт сводит на нет всю теорию приветствия, которую мы с таким трудом и старанием здесь отстаивали? Однако прежде, чем ринуться на ее защиту, выскажу одно предположение, пусть даже оно и по-

==641

кажется надуманным. Буду краток, поскольку мое предположение сводится к одной простой и четкой мысли. И хотя, повторяю, моя гипотеза основана на чистом воображении, она вполне способна пролить свет на многие явления.

Допустим, что все люди, собравшиеся вместе по какому-то случаю, считают (причем каждый пришел к этой мысли самостоятельно), что пожимать руки в знак приветствия глупо — хотя бы потому, что это негигиенично, и, следовательно, здороваться таким образом нет необходимости. Что ж, подобный вывод все-таки оставляет сложившемуся обычаю всю свою значимость. Пусть эти люди так думают — остальные все равно будут пожимать друг другу руки. Иначе говоря, обычай будет продолжать безлико, жестоко и механически воздействовать. Чтобы действительно упразднить обычай, нужно, чтобы личное мнение каждого передалось от одного человека к другому, иначе говоря, каждый должен удостовериться, что и все остальные решительно настроены против такой формы приветствия. Не значит ли это, что вместо ранее существовавшего

обычая введен новый? В новой ситуации тот, кто по-прежнему протягивает руку для приветствия, станет нарушителем нового обычая — не здороваться посредством рукопожатия, — и все отличие сведется лишь к тому, что новый обычай будет казаться осмысленней.

Ясность сказанного, свойственная чисто схематическому построению, позволяет без особых усилий построить строгую абстрактную модель любого обычая: его истоки, постепенное одряхление и замену другим. Кроме того, мы в очередной раз убедились, что, хотя обычай живет и бытует только в самих индивидах и исключительно благодаря им, он тем не менее имеет непреложную силу воздействия, оказывая на людей небывалое давление, словно слепая, безликая власть, словно физическая реальность, управляющая нами, притягивающая и отталкивающая нас, будто инертные тела. Ни одна индивидуальная воля — моя, твоя или его — не вольна упразднить обычай. Для этого нужно приложить такое же колоссальное массовое усилие, какое требуется, чтобы свернуть гору или возвести пирамиду. Нужно — одного за другим — привлечь на свою сторону каждого, а также завоевать симпатии «всех остальных», этих загадочных «остальных», таинственную подоплеку всего социального.

Однако в моей гипотезе я для простоты допустил две неточности; теперь настала пора их исправить. Во-первых,

==642

я утверждал, что для отмены приветствия все собравшиеся в гостях люди должны были прийти к согласию. На самом деле обычаи не формируются на такого рода мероприятиях, к тому же столь малолюдных, а в конечном счете только берут там свое начало. В строгом смысле слова обычаи формируются только в достаточно больших объединениях, то есть исключительно в обществе. И кроме того, для установления обычая вовсе не требуется общего согласия. Скажу даже, что еще никогда все индивиды какого-либо общества не договаривались между собой с целью учредить какой бы то ни было обычай, поскольку обычаи вообще не имеют отношения к договору. Ошибка XVIII века заключалась в прямо противоположной точке зрения: считалось, что и само общество, и его основные функции — обычаи — формируются в результате договора, а для этого якобы достаточно, чтобы пришло к соглашению — не важно, сознательно или нет — какое-то определенное число людей. Но каково это число? Может быть, большинство? Такова была по преимуществу ошибка тех, кто считал, что главное — большинство. Иногда большинство действительно все решает; но иногда, точнее, почти всегда, именно меньшинство — хотя порой и достаточно многочисленное, — принимая определенный образец поведения, добивается (с удивительным автоматизмом, суть которого трудно передать в двух словах) того, что данное поведение, носившее до сих пор особый, частный характер, превращается в колоссальную, непреложную социальную силу — обычай.

Таким образом, дело здесь не в количестве. Иногда один человек, то есть индивид, применив какой-то обычай на практике, гораздо больше содействует его учреждению, чем если бы его одобрили миллионы. Например, сейчас во всем мире носят пальто — обычай, которым мы обязаны графу д'Орсе. Однажды — примерно в 1840—1850-х годах — граф д'Орсе, известный французский *dandy*, обосновавшийся в Лондоне, попал под ливень, возвращаясь со скачек на своей грациозной серой лошади. У него не оставалось иного выхода, как одолжить у проходившего мимо рабочего плотный плащ с рукавами (именно такой тип верхней одежды был тогда широко распространен у низших слоев английского общества). Так д'Орсе «изобрел» пальто, и ему это удалось, поскольку он считался самым элегантным человеком в Лондоне, а, как известно, в слове «элегантный» явственно слышится наше *elegir* — «выбирать»,

==643

иначе говоря, элегантен тот, кто умеет выбирать. В результате уже через неделю жители Британских островов облачились в пальто, а ныне их примеру следуют и все прочие.

Итак, дело не в количестве людей, да и вообще не в числах. Собственно говоря, перед нами любопытнейший феномен, играющий важную роль в социологии и через ее посредство — в истории в целом; и этот феномен я называю «принудительностью коллективного требования».

А теперь внесем вторую поправку в нашу воображаемую ситуацию. Как я уже заметил, когда каждый из собравшихся в гостях у нашего знакомого узнал, что не только он, но и все прочие настроены, против рукопожатий, обычай выходил из употребления и замещался другим, в котором данный акт уже не содержался. Общие признаки обычая (по крайней мере его внеличностный характер, его механическая принудительность, постоянство и т. д.) сохранялись, несмотря на замену одного обычного действия другим. Тогда же я подчеркнул единственное различие между ними: новый обычай, по-видимому, представлялся людям осмысленнее упраздненного, поскольку последний окончательно утрачивал значение и именно потому забывался.

Значит ли это, что новый обычай обладает большим или по крайней мере достаточным смыслом? Поскольку социальные группы, где обычаи и формируются, многочисленны — их установление требует активной поддержки значительной части людей (остальные при этом как минимум должны знать о нем и его соблюдать), — то для полного торжества обычая нужен промежуток времени.

С того момента, как у индивида возникает творческая идея — а на творчество способны лишь индивиды, — то есть идея создать новый обычай, и до тех пор, пока этот обычай обретет силу социального требования, иначе говоря, превратится в установление (всякий обычай и есть установление), должно пройти много времени. И на всем протяжении этого длительного временного отрезка, требующегося для формирования обычая, новая созидательная идея, рождению которой предшествовало ее полное осмысление, став привычной, превратившись в модус социального бытия, одним словом, в обычай, приобретает анахронические черты, устаревает, теряет былой смысл, делаясь непонятной. Последнее обстоятельство не имеет значения и не вредит обычаю как таковому; то, что мы делаем, поскольку оно принято, мы делаем не потому, что данный

==644

поступок кажется подходящим или уместным. Наоборот, мы совершаем такие акты машинально, поскольку так делают все, поскольку по крайней мере у нас нет иного выхода. Обычай в равной мере требует времени и для своего учреждения, и для своего упразднения. Вот почему любой обычай — в том числе новый — по существу всегда старый, если его рассматривать с точки зрения хронологии нашей индивидуальной жизни.

Заметьте, личность — и чем больше она личность — в любом своем действии оперативнее заурядного человека. В один миг она способна в чем-нибудь убедиться или разубедиться, принять положительное или, напротив, отрицательное решение; однако общество слагается из обычаев, а

последние не спешат как появиться на свет, так и умереть. Общество неторопливо, оно едва плетется по истории, подобно ленивой корове. История — это прежде всего история коллективных образований, или история обществ, а значит, обычаев. И ей свойственны тихходность, чудовищная привычка всюду опаздывать, то самое *замедленное время* всемирного процесса, когда для сколько-нибудь значительного продвижения вперед требуются сотни и сотни лет. Уже Гомер изрек древнейшую пословицу: «Медленно мелют жернова богов». Жернова богов — это историческая судьба.

В свою очередь сам обычай есть форма жизни, которую человек лично всегда ощущает как архаизм, как форму уже преодоленную, древнюю и потому бессмысленную. Обычай — это человеческая окаменелость, «ископаемое» поведение или мысль. Здесь мы воочию видим, в силу каких причин все социальное всегда — в той или иной мере — давно прошедшее, то есть засушенное, мумифицированное прошлое. Или, как я уже говорил, в самом серьезном и строго формальном смысле все социальное, по сути, анахронично.

Быть может, одно из главных назначений общества — служить сохранению, спасению прошлой и безвозвратно ушедшей человеческой жизни. Поэтому все социальное представляет собой некую машину, механически сохраняющую, консервирующую личную жизнь человека, которая сама по себе, будучи именно личной и человеческой, с рождением и умирает, с поистине гениальной свободой и щедростью, исконно свойственной жизни, в своем осуществлении тратя и изживая себя до конца. Чтобы спасти ее, нужно ее же обезчеловечить, обездушить, обезличить.

==645

А теперь поспешим защитить нашу доктрину о приветствии, которая была представлена как учение о приветствии исключительно мирном и которую изрядно потрепали вышеупомянутые воинственные приветственные ритуалы.

Мы не сомневаемся, что хочет сказать человек с резко выброшенным вверх крепко сжатым кулаком или острой, как нож, ладонью: «Этим жестом я подчеркиваю мою принадлежность к известной партии. То есть я прежде всего истый партиец **и**, значит, выступаю против остальных членов общества, не состоящих в моей организации. Я — боец и не ищу примирения с остальными; наоборот, я желаю вступить с ними в открытую борьбу. Всем противникам, всем, кто не принадлежит к моей партии, даже если они и не проявляют ко мне враждебности, я заявляю: не ждите снисхождения или пощады. Моя цель — одержать над всеми противниками победу, покорить их и обращаться с ними как с побежденными».

Бесспорно, приведенный пример наносит довольно болезненный удар по нашей теории. Мы потерпели поражение. И все же не будем отчаиваться! Ибо если сравнить — а мы немедленно сравним эти два явления в их законченном виде — тот коллективный феномен, коим является мирное приветствие, и только что приведенную воинственную церемонию, то сразу же обнаруживаются три существенных, имеющих решающее значение отличия.

Первое: мирное приветствие, подобно любому обычаю, как я уже указывал, учреждалось в обществе на протяжении длительного периода времени и так же долго и постепенно будет выходить из употребления. Наоборот, воинственные приветствия в одночасье вытеснили мирную церемонию и с молниеносной быстротой вошли в моду, как только известная партия добилась власти.

Второе: никто конкретно не предлагал соблюдать обычай мирно здороваться; идея о том, что так принято и так нужно делать, исходила из той неопределенной, как бы размытой фигуры, которую составляют все остальные. Наоборот, воинственное приветствие было декретировано конкретным лицом, которое своей подписью скрепило указ о введении данного способа обращения. Далее, если в мирном приветствии угроза принуждения, насилия, наказания не исходит от кого бы то ни было, другими словами, никому не вменено в обязанность выполнять подобные карательные функции, то за соблюдением воинственного при-

==646

ветствия, напротив, строго следят назначенные вполне конкретные люди, которые должны применять к нарушителям насильственные меры, причем зачастую эти лица даже носят особую форму, выделяющую их внешне (неважно, как они называют себя, название здесь не играет роли). В последнем случае не может быть и речи о неопределенной и смутной силе социального. Перед нами — конкретная, организованная власть, создавшая специальные органы для выполнения своих функций.

Третье: когда кто-то отказывается соблюдать обычай мирно приветствовать другого, подобное поведение почти всегда наказывается принуждением, но ослабленным. Принудительный акт не направлен здесь против нарушения обычая как такового; скорее наказываются лица, которые пренебрегли приветствием. Само наказание как бы предвещает те возможные неприятности будущего, когда на этих «нарушителей» обратится общественный гнев. Вполне понятно, что такого рода принуждение не подразумевает решительного намерения покончить с актом, содержащим пренебрежение или злоупотребление обычаем: тот, кто не подал руки сегодня, на самом деле может и завтра, и послезавтра, и во все остальные дни не подавать ее. Что же касается воинственного приветствия, то здесь направленность принуждения имеет совершенно иной характер: тот, кто не приветствует других, вскинув вверх кулак или вытянутую ладонь, немедленно подвергается жестокому и унижительному наказанию; таким образом, тут санкция направлена непосредственно против самого акта: она не терпима, а, наоборот, отчетливо подчеркивает решимость пресечь повторение впредь любых подобных действий. Следовательно, воинственное приветствие отнюдь не является неопределенным, как бы атмосферным, размытым и мягким, и в равной степени таковыми не являются ни вдохновитель подобного действия, ни осуществляющая принуждение власть социального, ни само принуждение как таковое.

Если философы права согласятся проявить ко мне снисходительность, я бы попросил их вспомнить важнейшие определения, которые в свое время были даны праву, а также попытки отделить это понятие от всех других социальных понятий, как-то: нравы, условности, мораль и т. д. И пусть они сравнят затем все вынесенные на этой основе суждения с только что сделанным мною выводом.

Отложим до следующей лекции вопрос о различии в

==647

*tempo** установления обычаев (ибо мирный обычай характеризуется *tempo ritardando*** , а военный — *prestissimo****). Сейчас меня интересует последнее из того, что я только что сказал, поскольку здесь предстают два рода обычаев; первые из них я называю «обычаями слабыми и мягкими», а вторые — «сильными и жесткими». Примерами первого рода обычаев является все, что всегда и довольно неопределенно называлось «обычаями и нравами», то есть манеры, которые проявляются в одежде, приеме пищи, обхождении друг с другом. В то же время в ряду «слабых и мягких обычаев» выступают обычаи языка и мышления, которые и составляют людскую речь. Последняя выступает в двух формах самого языка и тех «общих мест», которые принято двусмысленно называть «общественным мнением».

Для того чтобы какая-то подлинно личная мысль, очевидная в своей индивидуальности, стала «общественным мнением», она должна претерпеть драматическое превращение—метаморфозу мысли в «общее место»,—что, разумеется, неизбежно влечет за собой потерю любой очевидности, подлинности и актуальности. Любое «общее место», будучи обычаем, так же старо, как и все обычаи в целом.

Примерами «сильных и жестких» обычаев — помимо экономических — служат право и государство, и именно последнее порождает политику — явление странное, но столь же неизбежное и беспощадное.

И теперь мы вправе сказать: воинственное приветствие, по сути, не является таковым; здесь не может быть никакого сомнения. Ведь воинственное приветствие отнюдь не желает здравия тому, кому оно адресовано. Это не приветствие, а приказ, распоряжение, словом, закон, и по преимуществу такого рода, который исходит из чрезвычайного права, берущего начало в чрезвычайных полномочиях государства. Иными словами, это закон государства, которое всегда наивысшее воплощение себя самого. Итак, воинственное приветствие не имеет ничего общего с мирным рукопожатием, если не считать, разумеется, что его генезис связан с отрицанием мирного рукопожатия и запретом обмениваться им. Следовательно, наша теория пра-

Темпе (*итол.*). ** Замедленным темпом (*итал.*). *** Очень быстрым (*итал.*).

==648

вомерна и даже приобрела некоторые новые подтверждения.

Что касается злополучного мирного рукопожатия, заставившего нас потратить на него столько времени, то каковым все же будет здесь последнее слово? Ибо его еще придется сказать.

В силу причин, играющих очень важную, решающую роль в реальности человеческой жизни — на лекциях я не мог хотя бы отчасти их раскрыть, поскольку они принадлежат к основам моей философии, — я глубоко убежден, что все человеческое (не только сам человек, но и его поступки, все, что он творит и производит) всегда находится в определенном возрасте. Иными словами, любая человеческая реальность, которая предстает перед нами, находится либо в детстве, либо в отрочестве, либо в зрелости, либо в старости. И чтобы сказать, сколько лет какой-либо человеческой реальности, не нужно обладать особой прозорливостью; это не труднее, чем определить по зубам возраст лошади. Поверьте, у меня есть достаточно оснований считать, что рукопожатие как форма приветствия доживает свои последние дни, то есть оно 'агонизирует, и скоро мы с вами станем свидетелями его исчезновения. Произойдет это не под могучими ударами воинственных приветствий, а совсем по другой причине: приветствие как обычай переживает

сейчас час заката, иными словами, оно выходит из употребления. Больше того, осмелюсь утверждать, что в Англии, где я до сих пор так и не побывал и мне ровно ничего не известно о том, как обстояли дела на сей счет в этой стране за последние десять лет, это случится раньше, чем в других странах. Итак, я *априорно* утверждаю, что лет десять-двенадцать назад в Англии непременно должен был начаться процесс постепенного исчезновения такой формы приветствия, как рукопожатие, и его замены каким-нибудь другим, более простым действием: легким кивком головы или улыбкой при встрече.

Почему в этой связи я говорю именно об Англии? Да потому, что уже давно мной владеет мысль, представляющаяся мне верной и важной, хотя и загадочной, поскольку о ней не подозревают даже те, о ком, собственно, идет речь, то есть англичане. Я имею в виду следующее. Если изучать разные уклады жизни, укоренившиеся в западном обществе, то, за редким исключением, которое, как всегда, только подтверждает правило, можно сделать вывод: прежде чем один из таких укладов или модусов жизни во всем

==649

блеске и великолепии воцарится на континенте, он неизбежно проходит испытания на прочность в Англии. Словом, невысказанное обилие фактов позволяет сформулировать закон об «опережении всей Европы Британскими островами». Этот феномен с железной необходимостью наблюдается во всех образах жизни, и его исходные формы связаны не с превращением Англии в мировую державу, а исключительно с ранним Средневековьем.

Стыдно сказать: именно англичанин научил нас, прочих европейцев, строгой латыни, и это произошло во времена Карла Великого, когда Алкуин в числе других был послан на континент.

Что ж, данный факт не встретил должного понимания среди англичан, хотя я все же мог бы привести здесь кое-какие высказывания британских мыслителей, попытавшихся основательнее других подойти к теме исторического предназначения своего народа. Однако слов, как-то намекающих на указанное обстоятельство, и у них нашлось немного.

Вопросов для размышлений накопилось более чем достаточно; можно даже сказать, они мешают друг другу. У человека, посвятившего себя искусству мысли, неизбежно наступает такой этап в жизни, когда не остается ничего другого, как обречь себя на молчание. Ему в буквальном смысле то и дело угрожает смерть от удушья: мысли, а с ними и необходимые слова рвутся с языка, распирают гортань, враждуют между собой. Вот почему я долгие годы молчу... Но все же на этих лекциях я вел себя как должно, всегда направляя усилия исключительно на изучение интересующей меня темы. И хотя некоторые эпизоды, казалось, и давали повод вынести прямо противоположное суждение, в конечном счете и они в немалой степени способствовали нашему общему продвижению к истине. Иными словами, я упорно шел к поставленной цели, как истый аскет, не поддаваясь соблазну растратить заряды на великолепные темы, которые, подобно испуганным фазанам, вспархивали у меня из-под ног то справа, то слева...

На одной из лекций мы установили, что «другой», по сути, всегда опасен. И если порою степень исходящей угрозы оказывается крайне низкой, то это всего-навсего означает, что мы хорошо знаем, близко знакомы с таким человеком, с «другим», и, следовательно, просто не замечаем угрозы, которая от него исходит. Наличие такого обычая, как приветствие, — лучшее подтверждение тому, насколько-

ко живо сознают люди опасность, которую они представляют друг для друга. Стоит лишь приблизиться к человеку (и это на нынешнем этапе истории и так называемой «цивилизации»!), как мы мгновенно испытываем необоримую потребность осторожно разведать его намерения. Иными словами, нам нужен своего рода амортизатор, подушка, смягчающая удар, неизбежный даже при любом, самом осторожном сближении.

Мы пришли к выводу, что составляющая приветствие форма действия вырождалась, атрофировалась ровно в той мере, в какой постепенно уменьшалась доля угрозы. И если остаток, рудимент приветственной церемонии еще сохранился, то это связано прежде всего с сохранением остаточной угрозы. Иначе говоря, при всех исторических переменах вплоть до современного этапа, когда этот обычай превратился, по сути, в абсолютный пережиток, приветствие все же осталось полезным для человека средством. Только вообразите себе, например, что сегодня ночью, будто по волшебству, люди вдруг забудут, что нужно здороваться друг с другом. И завтра при встрече с друзьями мы будем вынуждены сразу — без каких-либо предварительных жестов — вступить с ними в разнообразные отношения. Разве подобное начало общения не покажется нам невероятно трудным, тяжелым и даже суровым? Я не говорю сейчас о лицах, с которыми у нас уже давно установились самые тесные и близкие отношения. Если разобраться, встречи как таковой или начала общения в последнем случае просто нет. Те, кто постоянно проживает с вами под одной крышей, — например, родители, братья, сестры, дети, ближайшие родственники — вообще никогда с вами не встречаются. И наоборот — было бы необычно и странно, если бы их не оказалось рядом. Однако, приглядевшись внимательнее, мы поймем, что, даже дважды встретившись с одним и тем же человеком, мы никогда не испытываем одинаковой степени чувства взаимной близости. В нас всегда происходит — совершенно бессознательно — подсчет возможных последствий столкновения с ближним, то есть мы как бы постоянно носим с собой термометр, измеряющий температуру общения, дружбы, определяющий в каждом данном случае теплоту или холодок нашего контакта с «другим». Чаще всего этой цели и служит приветствие, ибо благодаря ему мы, как правило, безошибочно угадываем, в каком тоне нам следует начать общение с нашим знакомым. Только ангелам, вероятно, не нужно друг с другом

здороваться — они бестелесны, то есть прозрачны и абсолютно ясны друг другу. Нам же, простым смертным, естественно оставаться друг для друга большей или меньшей тайной, загадкой и, следовательно, в той же степени угрозой или опасностью. Таким образом, данный недостаток, иначе говоря, как бы наша маленькая трагедия, придает подобному сопереживанию особый привкус, особую ценность. Это настолько верно, что если бы вдруг мы все стали абсолютно ясны и понятны друг для друга, то неизбежно бы испытали ужасное разочарование, не зная, на что нам употребить нашу новую эфирную жизнь, лишённую постоянных столкновений с ближними. Учитывая всю полноту жизненного опыта, переживаемого современным западным обществом, и исходя из неизбежной потребности созидания новой культуры, иной в ее фундаментальных

основах (ибо традиционная культура во всем ее разнообразии сегодня исчерпала себя, уподобившись истощенному руднику), необходимо и крайне важно научиться понимать следующее. Поскольку само человеческое существование всегда конечно и в целом определяется сугубо отрицательными характеристиками, то исключительно на это существование и только на эту жизнь мы и должны опираться. Они — подлинные жизненные слагаемые, и, следовательно, мы должны научиться воспринимать наши недостатки как преимущества. В противном случае нам не улучшить собственную жизнь. Наоборот, мы лишим ее всех достоинств, которыми она — пусть в ограниченной и предельной степени — все-таки обладает. Итак, отбросив мечты о волшебном превращении человека в безбидное создание, как это делают утописты, мы, напротив, должны со всей ответственностью признать его опасные свойства и, подчеркнув этот момент, опереться на него, как опирается, например, летящая птица на силу сопротивления воздуха; только так нам удастся признать свою судьбу и даже ухитриться сделать ее счастливой и светлой. Вместо того чтобы проливать слезы по поводу наших несовершенств, поставим их на службу себе. Пусть они так же приносят нам пользу, как и энергия грохочущих водопадов! Культура всегда была умелым обращением неудобств во благо.

Возвращаясь вновь к нашей теме, нельзя не отметить: приветствие, безусловно, обладает некоторой, хотя и заметно ослабевшей ныне значимостью, но странно, что данного обычая придерживаются только люди, хорошо знакомые друг с другом. И наоборот, мы никогда не здороваемся

==652

с незнакомыми. Но разве не логичней было бы здороваться как раз с ними? Почему же все-таки мы приветствуем тех, кого нам и так представили, и, напротив, никогда не здороваемся с незнакомыми? Вспомним: в пустыне или в диком лесу все обстояло совершенно наоборот: самой долгой и тщательной церемонии приветствия удостаивался как раз абсолютно незнакомый человек, стоило ему лишь попасть в поле зрения. Причина столь разительной перемены ясна. По сути дела, город есть место совместного проживания людей, друг с другом абсолютно незнакомых. Поэтому такой в конечном счете чисто внешний и малоэффективный обычай недостаточен для управления совместной жизнью и встречами. Приветствие закрепилось у тех кругов и групп, которые характеризовались меньшей мерой взаимной угрозы, то есть отошло к совместностям жизни с весьма ограниченным и замкнутым характером, а именно к группам близко знакомых между собой людей. Таким образом, представляя какого-либо человека другому, мы ручаемся за взаимное миролюбие и добрую волю. Чтобы управлять, регулировать общение незнакомцев в городе, и прежде всего в большом, общество должно было создать более строгий, действенный обычай или — называя вещи своими именами — такие учреждения, как полиция, служба безопасности, жандармы. Но об этих обычаях мы не имеем права говорить, не рассмотрев главного и куда более общего обычая, лежащего в основе предыдущих: гражданской власти, или государства. А последнее может быть понято во всей полноте только после ознакомления с системой интеллектуальных обычаев, называемых «общественным мнением», которое складывается исключительно на основе словесных обычаев, составляющих язык. Итак, обычаи не только взаимосвязаны, но и базируются друг на друге, образуя своего рода сооружение. Этот колосс из обычаев и есть Общество.

==653

XI. Высказывания людей: язык. Введение в новую лингвистику

Трудно найти отношения человечней тех, что связывают мать и ребенка или влюбленных друг в друга мужчину и женщину. Ведь именно это в высшей степени уникальное существо — мать — живет ради своего уникального создания — ребенка. Именно этот конкретный мужчина любит именно эту конкретную женщину — несравненную, незаменимую, единственную. Их обращение друг с другом — ярчайший пример межличностного отношения. И здесь сразу отметим: двое влюбленных чаще и больше всего занимаются тем, что беседуют. Конечно, они предаются и любовным ласкам; однако в не меньшей степени любовная ласка — лишь продолжение разговора, но в иной форме. В какой? Не будем уточнять. Несомненно, любовь, живя взглядами и лаской, еще более жива беседой, бесконечным диалогом. Любовь поет и заливается, словно певчая птица, любовь красноречива, и если кто-то молчит в любви, значит, он по-другому не может, значит, он просто ненормально молчалив по природе.

Это в высшей степени индивидуальное взаимодействие, в которое оба его участника вкладывают всю глубину своей личности, этот акт непрерывного оригинального творчества — любовь — обретает посредника в речи. Говорить — значит употреблять определенный язык; однако не влюбленными он был создан. Язык, на котором говорят влюбленные, наличествовал — до и помимо них — в общественном окружении. Он вкладывался в них с детства, по мере того как они воспринимали людскую речь. Ибо язык — будучи изначально и в конечном счете всегда лишь род-

==654

ным — усваивается не из грамматики и словаря, а только в людской речи.

Все влюбленные хотят что-то сказать, многое высказать, но на самом деле это желание означает одно — поведать о собственном бытии, неповторимо индивидуальном бытии каждого. В одной из первых лекций, отмечая, что человеческая жизнь в своей последней истине — это радикальное одиночество, я добавил, что любовь представляет попытку обменяться двумя одиночествами, смешать два загадочных внутренних мира, и тогда, если эта попытка успешна, она как бы соединяет воедино два потока, образует сплав двух огней. Вот для чего влюбленные и говорят друг другу «Любовь моя!» или другие подобные слова. Но следует различать то, что они желают выразить посредством таких слов, и само выражение. То, что влюбленные желают сказать, — это чувство, испытываемое друг к другу, подлинное, переполняющее их чувство, исходящее из их личностных глубин, переживаемое и осознаваемое ими; напротив, выражение «Любовь моя!», с которым влюбленные обращаются друг к другу и которое несет признание в любви или заверения в чувстве, пришло к ним извне, и они его не понимают. Здесь наблюдается в точности та же картина, что и с приветствием: я прекрасно понимаю, что должен протянуть руку, но совершенно не представляю себе, почему я обязан совершить именно этот, а не какой-то иной поступок, то есть подать руку. Влюбленным доподлинно известно, что для обмена чувствами им важно произнести эти или аналогичные слова. Но они не знают, почему их чувство называется «любовью», почему оно выражается именно такой последовательностью звуков, как «любовь», а не каким-то другим звуко сочетанием. Между их намерением заявить о чувстве и актом

произнесения, то есть производства определенных звуков, нет очевидной связи. И если влюбленные прибегают к данному звуковому акту, то лишь потому, что слышали: так принято поступать, когда двое любят друг друга, а вовсе не в силу какой-либо причины, на которую указывает само слово «любовь».

Язык — социальный обычай, посредник между двумя людьми, двумя сокровенными мирами, и его употребление каждым из индивидов по преимуществу иррационально. И самое потрясающее, почти комическое подтверждение такого факта я вижу в том, что мы обычно называем «рациональным» и «логичным» наше максимально разумное пове-

==655

денис, в то время как сами эти слова — «рациональное» и «логичное» — происходят от *ratio* и *logos*, изначально означавших в латыни и греческом «речь»; иными словами, действие иррациональное, причем редко лишь в одном из основных моментов и значительно чаще во всех остальных.

Повторяю: мы более или менее хорошо понимаем идеи, которые желаем выразить посредством произнесенных слов, но не понимаем, что выражает наша *речь*, что само по себе значит наше высказывание, то есть слова. Все сказанное относится и к приветствию. Сам акт протягивания руки постигается лишь тогда, когда, перестав здороваться, мы начинаем теоретизировать по поводу происхождения приветствия и в результате обнаруживаем этимологию обычая. То же происходит и со словом. Зачастую нам не удается обнаружить в нем смысл, и оно остается непонятным. Так случилось и со словом «любовь». Мы унаследовали его от римлян, но это не римское, а этрусское слово. Родилось ли оно из опыта (и какого?) самих этрусков или пришло к ним от каких-то еще народов?.. Очень жаль, но мы не знаем, почему любовь, занимающая столь важное место в жизни, называется так. Мы, например, говорим: «Меня пронзил страх». Само по себе это выражение лишено смысла. Непонятно, каким образом чувство, родившееся внутри нас и чуждое пространству, может оказаться вовне, а затем нас «пронзить». Однако на сей раз этимология раскрывает смысл, объясняя, что в греческом и в других индоевропейских языках имелось точно такое же выражение. У первобытных индоевропейских народов существовало пове*рье, что страсти, как и болезни, — это космические, пребывающие в окружающем пространстве, вне самих людей силы, которые время от времени проникают в нас.

Другой признак обычая — то, что нас принуждают его соблюдать, следовать ему. Как это происходит в речи? Кто придет в негодование или станет мне угрожать, если я буду употреблять не слова, а некие звуки собственного изобретения?

Говоря о принуждении к приветствию, я указал лишь на тот тип санкций, который порождало бы его несоблюдение. Но как мы еще увидим, в каждом типе обычая принуждение принимает форму исключительно своего типа. Различия между ними крайне существенны: они лучше всего проясняют функцию, которую выполняет каждый тип обычая в данном обществе. Максимальное принуждение —

==656

физическое; социальное окружение прибегает к нему, когда люди отказываются соблюдать весьма характерный тип обычаев, называемый «правом». Почему, увидим позднее. Сейчас же ограничимся замечанием: в сравнении с принуждением, которое грозит в случае, если мы перестанем здороваться, «право» покажется нам гораздо более сильным, грубым и резким в своем осуществлении. Представим себе следующую ситуацию: кто-то украл часы и был пойман *in fraganti**; полицейский тут же задерживает нарушителя и, применив силу, препровождает его в участок. В данном случае ответ общества на злоупотребление со стороны какого-то частного лица носит физический характер, максимально интенсивный и быстрый. Этот пример позволяет нам вновь сказать, что обычаи можно классифицировать как *слабые* и *сильные*. Указанные две степени интенсивности обычаев определяются количеством силы, применяемой в принуждении. Приветствие и все, что мы называем «нравами», — разновидности слабых обычаев. Напротив, право — обычай сильный. И я надеюсь показать, почему его наиболее частая форма и его *prima facie*** имеют особый характер по сравнению с остальными обычаями, иначе говоря, с теми, которые — так или иначе — всегда признавались таковыми. Последнее обстоятельство как раз и помешало юристам и философам права разглядеть за самим правом то, что оно есть и чем оно не может не быть: одним из обычаев среди множества. Однако сейчас еще рано говорить о том, что такое право. Я уже сказал: наше окружение в той мере, в какой оно социально, проявляется как постоянное и всеобщее принуждение. Вот подходящий момент исправить, не тратя лишних слов, распространенное ошибочное представление относительно социального или коллективного принуждения! Обычно считается, что последнее должно заключаться в особых действиях, положительных или отрицательных, которые другие совершают по отношению к нам. Это не так. На самом деле это лишь одна из форм принуждения, два различных вида которого мы уже рассмотрели: во-первых, негодование других, когда мы с ними не здороваемся (что является простым отказом проявить дружеское расположение, уважение или даже желание общаться), и, во-вторых, энергичное вмешательство полицейского в случае, когда кто-то, ска-

На месте преступления (*лат.*). ** *Здесь*: первоначальный вид (*лат.*).

==657

жем, крадет часы или подделывает завещание. Мне же представляется совершенно естественным отнести к «принудительному воздействию на мое поведение» любое тяжкое последствие — какого угодно порядка, — вызванное тем, что я не сделал того, что принято в моем социальном окружении.

Например, юноша хочет объяснить в любви своей любимой, но отказывается использовать какой-то известный язык. Разумеется, это не повод для вмешательства полиции, но одно здесь несомненно: в этом случае любимая не поймет намерений возлюбленного, а он так и не скажет ей того, что хотел сказать. Обычай, который представляет собой язык, спокойно и бесстрастно, без какого-либо внешнего насилия воздействует на людей, принуждает их к употреблению просто и в то же время чисто автоматически и неизбежно. В случае отказа им пользоваться он препятствует пониманию и в корне парализует любое плодотворное и нормальное сопереживание. Здесь перед нами принуждение, которое не содержит ни позитивных, ни негативных действий (скажем, намеренного молчания) кого бы то ни было, поскольку мы вряд ли назовем действием «непонимание», то есть нечто происходящее без участия самого индивида. Итак, пусть принуждение окажется формально признанным во всех условиях, когда мы не можем

безнаказанно избрать некий стиль поведения, который отличался бы от общепринятого. Наказание или возмездие имеет разную меру, или степень. Например, не исполнить того, что принято в нашем окружении, гораздо трудней, чем исполнить. Вот один простой и потому весьма наглядный пример: стоит нам захотеть утром на завтрак что-нибудь отличное от того, что составляет наше обычное *меню*, как мы столкнемся с огромными трудностями. Каких хлопот требует удовлетворение этой тривиальной потребности во время путешествий или переезда! Напротив, общество избавляет нас от усилий самим придумывать себе завтрак, заранее предлагая какое-нибудь меню из привычных. Все это — если не драматизировать — совершенно элементарно и тем не менее выступает решающей причиной существования общества, вернее, его устойчивости. Ведь почти каждый из нас испытывал когда-нибудь желание убежать от общества. И однако, достаточно было лишь представить усилие, которого потребует одинокое существование — когда ты один вынужден будешь делать все, — чтобы подавить в себе этот порыв к бегству. Говорят: человек — по приро-

==658

де общительное существо; определение достаточно расплывчатое, но за неимением времени я не буду его критиковать. В конечном счете я даже готов согласиться с ним, если мне все же будет позволено дополнить его: человек в то же время по природе своей нелюдим и в нем постоянно то дремлет, то пробуждается желание бежать от общества. Периодически это желание проявлялось четко в масштабах истории. В последние годы — то в одних, то в других странах — во всем мире вспыхнула эпидемия болезненного стремления к бегству, жажда покинуть и то общество, в котором живут, и по возможности вообще всякое. К примеру, очень многие европейцы мечтали в эти годы о необитаемом острове.

Когда Наполеон вторгся в Германию и его войска подошли к Веймару, Гёте сказал: «Как бы мне хотелось оказаться вне всего этого!»; но такого «вне» не бывает. В первые века Римской империи многие, разочаровавшись во всякой коллективной и гражданской жизни, бежали в пустыню, чтобы погрузиться в отчаянное одиночество. Христианские монахи никак не могут считаться изобретателями уединения. Они всего лишь подражали тем, кто в Сирии и Египте еще два столетия назад стал *пустынником* и отшельником, чтобы исповедовать *топе* — одиночество. Поэтому их называли *monakhoi* — монахами. Подобный образ жизни принес им огромную популярность и породил своего рода эпидемию. Пустыни заполнились тысячами «отшельников», которые уже в силу этого перестали быть одиночками и образовали «общину» — *киновию*, монастырь (от *koinos* — общий). Те же, кто искал более радикального уединения, поскольку бегство по горизонтали стало невозможным, решились спастись от ближних бегством по вертикали — построив высокую колонну или столб, на вершине которого и жили. Их прозвали *столпниками*. Но и это не помогло. Император посылал своих приближенных за советом в государственных делах к самому святому Симеону, и они кричали ему снизу, излагая свою просьбу.

Язык, будучи более сложным образованием, нежели приветствие, яснее и четче других явлений обнаруживает признаки социальной реальности; поэтому в нем наиболее очевидно проступает социальное бытие. Общество по своей сути — это совместная жизнь, непрерывное и устойчивое существование определенного коллективного единства, иными словами, особая форма сосуществования, отделенная от других коллективных объединений и общностей.

Как только какая-либо группа людей отделяется от коллективной общности, в которой она проживала совместно с другими, тотчас автоматически, помимо чьей бы то ни было воли, начинает изменяться язык, на котором данная группа говорила раньше, и постепенно складывается иной, новый. Если бы в силу каких-то трагических причин мы, присутствующие в этом зале, вдруг оказались отрезанными от остальных испанцев и по прошествии нескольких лет вновь воссоединились со своими соотечественниками, то, к немалому изумлению, обнаружили бы, что незаметно перешли на такой испанский, который весьма отличается от общеупотребительного. Подобные отличия будут наблюдаться в произношении одних слов, в семантике других, в синтаксических формах, во фразеологизмах. Воображенная нами возможность не раз реализовывалась в истории. Здесь прослеживается обратная зависимость: этот столь часто повторяющийся факт доказывает, что существованию некоего *общества* необходимо предшествует некая *разобщенность*. Последняя может быть вызвана самыми разными причинами. Самая очевидная — географические препятствия, приводящие к изоляции какой-нибудь группы. Если бы я располагал временем, я бы рассказал об одном народе Новой Гвинеи, который был открыт и изучен совсем недавно. В далеком, уходящем в века прошлом произошла геологическая катастрофа, в результате которой этот народ оказался отрезан от мира в горных ущельях. Но причина обособления может быть *только* политической или же объясняться другими, более сложными мотивами, для толкования которых, если я хочу быть правильно понятым, недостаточно одного простого упоминания.

Если бы социологические исследования развивались должным образом, то, несомненно, глубокому изучению подверглось бы и влияние изоляции на коллективную жизнь — как в прошлом, так и в настоящем. Развивая эту тему, добавим, что и в прошлом, и в будущем можно с необыкновенной ясностью наблюдать богатейшую картину самых разнообразных частных примеров, которые могли бы принести огромную пользу, причем такую, о какой мы даже не подозреваем. Например, развитие современных средств сообщения привело к тому, что у великого множества людей резко участились случаи переезда из родной страны в другие, в том числе в самые отдаленные, — и это

[К оглавлению](#)

[==660](#)

впервые в истории стало нормой. Это явление, скорее всего, будет и впредь интенсивно развиваться. Дело не ограничивается движением в пространстве. Благодаря прессе мы можем постоянно присутствовать при всех крупных событиях за рубежом. Естественно, возникает вопрос: какие последствия возымеет все это для жизни общества? Ведь пока неясно, окажутся ли они безусловно благоприятными или по крайней мере не обернется ли самыми тяжкими и роковыми результатами, пусть и временными, скорость наступления данного процесса.

Социологи и этнографы не придали указанной проблеме должного значения. Они ни разу не задумались над такими, например, фактами.

Многочисленные племена Нигерии, абсолютно разные по расовым признакам, языку, *обычаям* и т. д., живут в такой тесноте, что без преувеличения можно сказать: они живут друг у друга на головах. Тем не менее у туземцев каждого племени сохраняется жесткая привязанность к своему конкретному обществу и четко выраженное осознание принадлежности других к чужим племенам. И поскольку священные барабаны символизируют все обычаи своего племени и, следовательно, *своего* сообщества, то при виде любого чужака эти дикари говорят: «Он пляшет под чужой барабан», что означает: у него другие верования, другой язык, другие *табу* и т. д. Как объяснить, что в подобном *почти* сопереживании отличия не стираются и тождественность *табу* и других феноменов, обеспечивающих тесную социальную сплоченность внутри каждого племени, вопреки столь активному сосуществованию оказывается достаточной для его самоопределения? Тождественность *табу* порождает социальную сплоченность, оказывая изолирующее воздействие на людей в условиях самого активного сосуществования.

Благодаря тому что язык очень чутко реагирует на социальные условия, мы наблюдаем языковые различия не только у разных обществ, но и в разных общественных группах. Согласно древнейшему свидетельству, датированному примерно 3000 годом до нашей эры, в шумероаккадских городах существовало два разных языка. Один из них был языком мужчин, *eme-ki*, а другой — женщин, *eme-sal*, который также называли языком осторожных. Отчего это мужчины и женщины перестали вдруг понимать

==661

друг друга? А ведь подобное мнение отстаивал сам Эдуард Мейер! Но вот пару лет назад Грозный, расшифровавший хеттскую клинопись, а также иероглифическое письмо другого, родственного хеттам народа, позволил себе усомниться в правильности такого вывода. Остается непонятным, почему этот замечательный лингвист не может смириться с подобным явлением, ведь и сейчас известны народы, у которых бытуют мужской и женский языки. Карло Альберто Бернулли обращает, в частности, внимание на такой женский язык, который не в состоянии понять ни один мужчина и который употребляется исключительно в тайных женских обрядах (так, например, обстоят дела с языком *суахили*). Особенности и распространение этого языка изучила также Флора Краус.

Наш испанский, в той форме, которую мы — отчасти идеально или утопически, но в конечном счете с достаточным основанием — можем называть нормативной, сложился как механический результат сотрудничества разных социальных классов. Как известно, каждый класс имеет собственный язык. Тому причиной — не случайные различия между ними, а некое фундаментальное обстоятельство, превращающее разные общественные классы в своего рода органы, каждый из которых играет особую роль в бытовании нормального языка. Классы, называемые соответственно народным, средним и высшим, говорят на совершенно разных языках. Как отмечает Лерх, манера говорить, то есть употребление языка, различается в трех разных социальных группах... Например, есть люди, которые говорят, не размышляя об этой своей манере; они пользуются языком небрежно и как заблагорассудится — это народная группа. Находятся и такие, кто размышляет над собственной речью, но эта рефлексия ошибочна; она ведет к смешным обмолвкам, когда, стараясь выказать свою утонченную образованность, какая-нибудь дама заявляет, что ее муж «владеет импортными языками». И наконец, есть высшая группа, которая строго следит за своей речью.

Не будем брать в расчет среднюю группу, которой редко удается оказать влияние на нормативный язык. Остаются народ и культурная аристократия. Их отношение к языку — лишь частное

проявление общей жизненной установки. Ведь существует два способа относиться к жизни. Один состоит в том, чтобы не стесняться себя, давая волю любому желанию. Другая установка — подавлять в себе первые порывы и стремиться к тому, чтобы поведение сле-

==662

довало нормам. Лерх показывает, каким образом «культурный» индивид, обычно из высших классов, говорит от имени лингвистической «нормы», от имени идеала своего языка и языка вообще. Плебей, наоборот, говорит, как Бог на душу положит. Вот почему Лерх, в противовес романтической трактовке, утверждает, что избранные (то есть аристократия), будучи верными данной норме, закрепляют и сохраняют язык, препятствуя тому, чтобы последний, предоставленный механизму фонетических законов, безраздельно правящих народной речью, достиг крайнего вырождения. Поистине огромной оказалась на поверку та потеря согласных, до которой докатился французский, пока высшие классы не взяли за ум и не установили свой строгий контроль: от *pediculum* (вошь) осталось только *pou*, от *parabolare* (говорить) — *parler*, от *cathedra* (кресло) — *chaire* или *chaise*, от *oculus* (глаз) — *oeil*, от *augurium* (час) — *heur*. Отсюда многочисленные конвергенции, перенасытившие французский двусмысленными звуками: *san* происходит от таких разных латинских слов, как *centum* (сотня), *sanguem* (кровь), *sine* (без), *se Inde (s'en)* (откуда), наконец, *ecce hoc inde (c'en)*; отсюда же выражение, чью этимологию долго не удавалось установить: *c'en dessus dessous* (вверх дном), которое глупейшим образом преобразовалось ныне в *sens dessus dessous*, а ранее — у Вожла и у мадам де Севинье — писалось: *sans dessus dessous*. Когда происходило сокращение слов с ударением на предпоследнем слоге: *tepidus*, *tiède* (теплый), то оставались только ударные слоги с острым или тупым ударением: от *portum* (порт) — *port*, от *porta* — *porte* (дверь). Однако в последнем слове данное *e*—немое, и, если бы не вмешательство носителей культуры, конечное *e* исчезло бы и *porte* смешалось бы с *port*, составив из двух слов редуцированную форму *port*¹. Существованием абстрактных слов и множества в высшей степени полезных языковых средств, например некоторых союзов, мы обязаны именно образованным общественным слоям.

В XVI веке развитие французского языка все еще подчинялось прихоти индивидуального употребления. В начале XVII века уже ощущается воздействие нормы, исходящей из высших классов. И персонаж, который избирается для выражения этой нормы, не мудрец и не педант, вещь-

¹ L e g e n d e. Über das sprachliche Verhältnis Unterschichten. — */a/irbuch für Philologie*, I, 1925, S. 91.

von Ober- und

==663

ющий от имени себя самого, а человек, владеющий учтивой речью, то есть тот, кто учитывает точку зрения слушающего и дает ответ, ибо говорит не как писатель-одиночка, а как формально беседующий. Итак, принимается норма, диктуемая самым главным языковым признаком —

общением. И именно человек как существо общительное будет устанавливать закон. Но даже в рамках данного понятия предпочтение отдается такому общительному человеку, для которого речь — беседа — занятие чисто формальное, осуществляемое ради себя самого, то есть предпочтение отдается учтивому «светскому человеку» — *l'honnête homme, l'homme de bonne compagnie*. Справедливо, что в устной беседе, где главным оказывается умение быть понятым в желательном смысле, форму речи определяет данный тип человека, поскольку он говорит так, как говорить следует. Наоборот, в письменной речи, где главное — сказать *то, что* следует, выбор формы остается за писателем.

Полное предоставление речи действию фонетических законов привело бы к возникновению языка из двусмысленных односложных сочетаний, многие из которых оказались бы тождественными между собой, как мы только что убедились, несмотря на происхождение от разных слов. Так случилось с английским и с китайским языками. Отсюда — этот печальный удел английского языка, обязывающий его носителей к частому *spelling*[^], когда то один, то другой собеседник должен расшифровывать своему адресату только что сказанное. Порой даже возникает подозрение, что один англичанин понимает другого лишь постольку, поскольку чаще всего их беседа состоит из сплошных «общих мест», и каждый заранее отлично знает, что ему ответят. В китайском сложная проблема произношения была разрешена с помощью тонов разной высоты, которые превратили этот язык в не очень благозвучную музыку и воспрепятствовали его транскрипции латинскими буквами или любым другим неидеографическим письмом.

«Любовь моя!» Неплохое начало! Хорошо еще, что нельзя заподозрить, к кому именно обращен этот словесный вздох! Произнеся эти слова перед аудиторией, перевалившей за тысячу человек, я превращаю это дерзкое выражение в самое скромность, а вернее, делаю его архискром-

- Произнесению слова по буквам (*англ.*).

==664

-& v

ным. Скромность, как известно, состоит в умении опустить то, о чем следует молчать. Подобное умолчание все же предполагает условие, что несказанное действительно можно было сказать, поскольку оно осмысленно. Однако два вышеназванных слова, несмотря на то что они имеют вид слов и несут какой-то неопределенный смысл, какое-то неустойчивое значение, не являются *высказыванием*, то есть ничего не высказывают. Почему? Ведь все составляющие их звуки были в полном объеме и правильно произнесены? Они ничего не высказывают, поскольку ни к кому не обращены, у них есть отправитель—я,—но нет адресата, и потому, вылетев из уст, эти слова, подобно голубке, которая забыла, куда летит, и кружит в небе, не следуют своим путем, ни к кому не приходят, ничего не высказывают. Произнесенные мною слова «Любовь моя!» сейчас повисли в воздухе; они бытуют точно так же, как в словаре. В словаре же слова суть *возможные* значения, но они ничего не высказывают. Невероятно толстые книги, которые мы называем «словарями», «словниками», «лексиконами», представляют довольно любопытный феномен: в них собраны все слова языка, и тем не менее автор словаря — единственный человек, который, написав их, в то же время их не сказал. Тщательно записывая такие, скажем, слова, как «глупец» или «болван», он ни к кому их не относит и никого не имеет в виду. Вот неожиданный парадокс — язык, то есть собрание слов, словарь, есть прямо противоположное речи, а слова являются таковыми, лишь когда кто-то кому-то их сказал. Только функционируя в качестве действия конкретного, иначе — живого, которое один человек предпринимает по отношению к другому, слова обретают свою реальность. Поскольку люди, обменивающиеся словами, — это человеческие жизни, а всякая

человеческая жизнь в любой миг находится в определенной ситуации, или обстоятельствах, то вполне очевидно, что такая реальность, как «слово», неотделима от самого говорящего, от того, кому говорится, и в равной мере — от той ситуации, в которой оно произносится. Любой иной подход заведомо превращает слово в абстракцию, ампутирует его смысл, в результате чего от него остается какой-то бездушный обрубок.

Так, если я произношу «Любовь моя», ни к кому при этом конкретно не обращаясь, эти слова не образуют высказывания и, значит, не составляют подлинного словесного действия. Перед нами только звук, то, что лингвисты называют *фонемой*. Тем не менее данный звук, по-видимо-

==665

му, имеет значение. Какое? Разумеется, мы не берем на себя рискованную задачу — определить реальность, составляющую любовь. В конечном счете наша цель — найти лишь смысл данного выражения, то есть определить понятие, мгновенно возникающее у нас в уме, когда мы говорим: «Любовь моя!» Если бы мы все-таки попытались решить этот вопрос, то обнаружили бы, что перед нашим мысленным взором более или менее отчетливо возникают разные конкретные значения — реальные или воображаемые, — в которых эти слова действительно сказаны кем-то и кому-то. В таком случае их значение различно в зависимости от ситуации и ее участников. Например, можно себе представить, что со словами «Любовь моя!» мать обращается к сыну или что эти же слова говорит влюбленный своей любимой. Материнская любовь не то же самое, что любовь у мужчины и женщины. Это очевидно и не составляет предмета нашего рассмотрения. Гораздо важнее сравнить оба значения: то, которое принимает слово «любовь», когда оно действительно произнесено в конкретный жизненный момент, и то, которое оно, казалось бы, имело, когда я его впервые произнес. Если речь идет о любви материнской или об отношениях влюбленных, слово «любовь» возвещает о действенном, реальном и всеобъемлющем чувстве со всеми его существенными и побочными признаками. Я неудачно выразился: дело в том, что в обоих случаях это слово представляет или означает не одно реальное чувство, а два совершенно разных. Таким образом, получается, что одно слово употребляется для указания на две, и весьма различные, реальности. Подобное явление ни в коем случае нельзя смешивать с фактом существования двусмысленных слов, характеризующихся тем, что лингвисты называют «полисемией», или многозначностью. Одно и то же сочетание звуков *leon* означает африканского хищника, город в Испании, многочисленных римских пап и две скульптуры, охраняющие лестницу у входа в наше здание парламента. Тот факт, что одна и та же фонема *leon* в нашем примере означает все эти реалии, — чистая случайность, и каждый раз совпадение объясняется какой-то особой и конкретной причиной. Имя *leon* («лев») в названии животного происходит просто от латинского корня *leon* — от *leo, leonis, a* название города *Leon* — это претерпевшее фонетические изменения латинское слов *legio**, указывающее, что

Римское войсковое соединение (*лат.*).

==666

в этом месте находилось военное и административное командование римского войска. Следовательно, *leon* как название животного и *Leon* как имя города — это не одно слово с двумя значениями, а два слова, не имеющие ничего общего между собой; просто в результате случайных трансформаций в произношении двух фонетических рядов, которые начинались с *leo* и *legio*, они отождествились между собой и породили действительную двусмысленность. Пользуясь случаем, дополню только что сделанное наблюдение. Данный пример ясно показывает: язык, брошенный на произвол фонетических изменений, в конечном счете насыщается подобного рода двусмысленностями, что делает невозможным взаимопонимание, поскольку разговор вырождается в чистую словесную игру. Что касается львов (*leones*) у здания парламента, то метафора изменила смысл слова и, вместо того чтобы обозначать животное из плоти и крови, им стали именовать кусок бронзы или мрамора, скольконибудь напоминающий льва (*leon*).

Однако, по мнению лингвистов, слова «Любовь моя!», которые произносит мать, и эти же слова, произнесенные возлюбленным, тождественны. Речь идет об одном и том же выражении с одним и тем же значением. Тем не менее в каждом из этих случаев слова, несомненно, выражают разные чувства — слово «любовь» само по себе и как таковое должно было бы означать *либо* материнскую любовь, *либо* любовь мужчины и женщины. Каким образом оно может выражать оба эти чувства одновременно — совершенно неясно. Но все станет на свои места, как только мы обратим внимание, что слово «любовь», взятое отдельно, иначе говоря, в отрыве от жизненной ситуации, в которой оно было действительно сказано, не означает ни ту, ни другую, ни вообще какую-либо реальную, конкретную и, следовательно, совершенную любовь, которая и есть любовь подлинная, а означает лишь набор признаков, которые должны необходимо присутствовать во всякой любви — к людям, к предметам, к Богу, к родине, к науке и т. д., — с тем, однако, условием, что только их самих еще, как правило, не достаточно для существования любви. То же самое будет относиться к слову «треугольник». Значений, которые обычно содержатся в этом слове, далеко не достаточно, для того чтобы изобразить на доске какой-нибудь треугольник. Для этого нужно самому добавить еще несколько признаков, не включенных в понятие, как, например, точный размер сторон и точную величину углов; только с та-

==667

кими добавками треугольник станет треугольником. Слова «любовь», «треугольник», строго говоря, не обладают значением, но являются лишь его зародышем, смысловой схемой. Это — нечто вроде алгебраической формулы, которая как таковая вовсе еще не расчет, а лишь схема возможных расчетов, — схема, в которую вместо букв нужно подставить определенные числовые значения.

Не знаю, удалось ли мне донести до вас эти странные свойства, присущие словам и, следовательно, вообще языку. Если взять слово как таковое (любовь, треугольник), то значения, собственно, оно не имеет, выражая лишь некий его фрагмент. Оно обретет действительное и законченное значение, только когда мы его выскажем. Однако откуда же приходит к слову и к языку нечто, чего им недостает для выполнения обычно придаваемой роли, а именно свойства обозначать, иметь смысл? Оказывается, данное качество не передается слову другими словами и не происходит от чего-то такого, что называлось до сих пор «языком» и что в препарированном виде содержится в словаре и в грамматике. Данное свойство языка рождается за пределами самого языка, оно происходит от употребляющих язык людей, высказывающихся в определенной ситуации. Люди, как правило, говорят, произнося слова нужным тоном, с каким-либо выражением лица, сопровождая речь той или иной — сдержанной или раскованной — жестикуляцией, которая также воистину «говорит и высказывается». Так называемые «слова» — только одна из частей

сложного комплекса реальности и являются таковыми лишь в той мере, в какой участвуют в данном реальном комплексе и от него не отделены. Например, от звукосочетания «красненькое» исходят самые разные ряды возможных значений, но ни одного действительного. Однако стоит произнести кому-нибудь это слово в трактире, и оно тотчас наполнится внесловесными моментами, атмосферой «питейного заведения». И лишь тогда подобное слово выполняет свою функцию, в упор «выстреливая» непосредственный смысл в такой, например, фразе: «Налей-ка ему красненького!» Сказанное имеет огромное значение именно в силу своей банальности, поскольку красноречиво свидетельствует, что и все остальные компоненты ситуации, которые никак не могут считаться словами и которые *sensu stricto* вообще не имеют отношения к языку, заключают в себе безграничную возможность высказывания. И потому речь состоит не только из того, что она сама собой говорит, но также и из

==668

актуализации этой возможности высказывать что-то, из осознания смысла всей ситуации. Подумать только: слово как таковое, иначе говоря, когда оно играет свою основную роль — служить высказыванием, — неизбежно сливается со всей ситуацией, со всеми ее предметами и людьми, то есть со всем тем, что само по себе несловесно. Слово само по себе значит ничтожно мало, его роль — воздействовать, как мощнейший детонатор, с оглушительным грохотом взрывающий квазисловесный заряд всего остального. Конечно, в письменном языке дело обстоит несколько иначе. Это не столь существенно, поскольку письменная речь подчинена устной, всецело на ней основана. Еще Гете сказал, что письмо — бледное подобие и недостойный приемник устного слова.

Как мы уже убедились, «я», «ты», «здесь» и «там» — слова, имеющие разный смысл, зависящий и от субъекта высказывания, и от его местонахождения. Поэтому такие слова в грамматике называются «словами окказионального значения». Подчеркну еще раз, что как раз в этом пункте можно поспорить с лингвистами. С моей точки зрения, правильнее считать, что подобные слова имеют не какое-то одно окказиональное значение, а бесчисленное множество разных. Приведенные примеры позволяют сделать недвусмысленный вывод: точно такие же свойства обнаруживают вообще все слова. То есть точный смысл любого слова всегда определяется теми обстоятельствами, той ситуацией, в которых они были произнесены. Таким образом, словарное значение каждого слова не более чем остов его подлинных значений, которые во всяком употреблении бывают в какой-то мере разными и новыми, облекая данный костяк живой плотью конкретного смысла в быстротекущем и постоянно изменчивом потоке речи. Применительно к словарному значению вместо термина «остов» лучше, пожалуй, говорить о заготовке из необыкновенно ковкого металла, которая получает свою штампованную форму всякий раз, когда слова становятся самими собой или когда они высказаны кем-то и обращены к кому-то, а также произнесет ны в силу определенных причин и с какой-то конкретной целью.

Лингвистика начала с того, что выделила в реальном языке данный схематический и абстрактный момент. В результате удалось создать грамматику и словарь — задача, которую языковедение выполнило блестяще. Но как только с первой трудностью было покончено и в нашем распоря-

==669

жении оказались словарь и грамматика, стало ясно, что это лишь начало. Ибо подлинная речь и письмо полностью противоречат всему, чему учат словарь и грамматика. Наблюдение, безусловно, верное, и мы с полным правом можем утверждать: суть речи как раз и заключается в постоянном нарушении грамматических правил и словарных норм. В строго формальном смысле «быть хорошим писателем», другими словами, иметь собственный стиль, — значит производить постоянные и частые вторжения в лексику и грамматику. Именно поэтому известный лингвист Вандриес определяет мертвый язык как такой, где никто не имеет права на какую-либо ошибку. Живой же язык, напротив, живет своими ошибками. Этим обстоятельством как раз и объясняется то любопытное положение, в котором в настоящее время оказалась лингвистика: ранее созданные ею грамматика и словарь с неизбежностью пополняются все более широким спектром исследований, посвященных причинам и способам совершения ошибок, повторяю, ошибок, за которыми сейчас, разумеется, признается определенный положительный смысл. Иными словами, подобные исключения столь же присущи языку, как и правила. Вот это окаймляющее традиционную лингвистику поле исследований и есть стилистика. Приведу только самый доступный и тривиальный пример. Когда кто-то кричит: «Пожар!» — он наносит грамматике оскорбление. И вот почему. Издавая подобный возглас, мы всегда что-то высказываем, а всякое высказывание, грамматически правильное, обычно требует для своей реализации целой фразы (как подметил еще Аристотель, отдельное слово ничего не выражает). В нашем примере подобная фраза вполне могла звучать так: «Огонь вызвал пожар, и дом горит». Однако паника и чувство прямой угрозы для жизни, которыми чревата сама ситуация, заставили человека отказаться от употребления столь длинной фразовой формы, отвечающей требованиям традиционной лингвистики. В результате целое предложение стянулось до одного тревожного слова.

Как видим, стилистика в отличие от грамматики включила в область научного исследования такие внесловесные элементы, как эмоциональное состояние и конкретная ситуация, в которой кто-то произносит слово, иначе говоря, как раз то, что, как мы ранее убедились, совершенно неотделимо от слова и тем не менее было от него насильно оторвано в словаре и грамматике. А это значит, что стили-

[К оглавлению](#)

==670

стика вопреки ходячему мнению отнюдь не служит неким придатком грамматики, а, наоборот, представляет новую, нарождающуюся лингвистику, которая отважилась подойти к языку с позиций, максимально приближенных к конкретной реальности. Я даже рискнул бы предположить, что главное предназначение стилистики, возникшей недавно как затейливая добавка к лексике и грамматике, — вобрать в себя указанные две дисциплины, а заодно вообще посягнуть на всю лингвистическую проблематику. На протяжении целого ряда лет я развиваю положения новой филологии, несомненное преимущество которой вижу в идее изучать язык в его целостной реальности, то есть в том виде, в каком он существует, когда рассматривается подлинное, живое высказывание, а не какой-то мертвый обрубок, отсеченный от своей живой плоти. Новая филология, например, обязана возвести в формальный лингвистический принцип одно старинное правило (сейчас я ссылаюсь на него только ввиду его относительной простоты), которое всегда служило ориентиром в практической герменевтике и которое гласит: *Duo si idem dicunt, non est idem*. — «Когда двое говорят одно и то же, на деле они говорят разное».

Лингвистика — будь то фонетика, грамматика или лексика — под видом изучения языка как такового исследовала некую абстракцию, которую она назвала «языком». Язык же, если позволено будет определить его формальные границы, вовсе не данная абстракция, как я уже сказал, а подлинное чудо, которое надлежит постичь, прежде чем изучать какой-либо феномен из области знаний о человеке и обществе. И однако, лингвистам удалось постичь язык пока только в самом первом приближении, ибо то, что они подразумевают под этим понятием, по сути, не существует, а только являет некую искусственную и утопическую схему, сконструированную самими языковедами. В действительности язык никогда не является чем-то сделанным, завершенным, иначе — «фактом», поскольку он никогда не «сделан» и не «завершен». Язык постоянно себя создает, творит и вместе с тем разрушает, уничтожает. Другими словами, язык в одно и то же время постоянно находится и в процессе самостановления, и в процессе саморазрушения. Вот почему великий интеллектуальный подвиг, олицетворенный современной лингвистикой, обязывает последнюю — ведь благородство обязывает — достичь второго, на этот раз более энергичного и точного приближения к ре-

==671

альности языка. Данная дисциплина сможет отважиться на это, только начав всерьез изучать свой предмет, но не как нечто готовое и завершенное, а как нечто становящееся, то есть находящееся *in statu nascendi*. То есть она должна изучать язык в его глубинных, питающих корнях. Ошибочно думать, что для достижения поставленной цели лингвистике достаточно ограничиться реконструкцией всех предшествующих языковых форм или — в более общем виде — восстановлением форм по отношению к определенному их типу, сложившемуся к какому-то времени. Данную задачу лингвистика успешно решила, получив знания огромной ценности. Вместе с тем вся так называемая «история языка» представляет собой лишь ряд грамматик и лексик в той своей форме, которая была характерна для каждого предшествующего состояния языка. По сути, история языка — всего-навсего ряд языков, следующих друг за другом. Становление, присущее языку как таковому, в целом осталось неисследованным.

Для изучения этой проблемы нет никакой нужды углубляться в прошлое, хотя это всегда в высшей степени плодотворно. Поскольку язык постоянно себя строит и сам же себя разрушает, его становление можно обнаружить с равным успехом и в прошлом, и в настоящем. Несомненно одно: прошлое важно, однако еще важнее, чтобы лингвистика отважилась докопаться до питающих корней языка, до тех его моментов, где само слово еще, собственно, не сложилось, иначе говоря, исследовать его генезис.

В сжатой форме я мог бы представить мое новое лингвистическое учение так.

Говорить — это значит *главным образом* (почему

«главным образом», увидим позднее) соблюдать язык как обычай. Но соблюдение языка как обычая свидетельствует, что сам язык уже завершен и навязан нам окружающим обществом. Другими словами, язык уже создан. Однако создание не сводится к простому говорению. Наоборот, оно предполагает изобретение языка, открытие его новых модусов, а следовательно, и его абсолютной, исходной сотворенности. Новые модусы и способы употребления возникают лишь потому, что наличные, то есть те, которыми язык уже располагает, недостаточны, чтобы выразить и высказать все необходимое. Высказывание или воля к самовыражению, к изъяснению, есть особая деятельность, функция, предшествующая самому говорению, самой речи и сущест-

вованию языка, в котором он предстает в своей наличности.

Высказывание образует самый глубокий языковой слой, лежащий гораздо ниже говорения. И обратиться к данному глубинному пласту — прямая задача лингвистики. Если бы человек не был, по сути, существом высказывающимся, тем, кому есть что сказать, то вообще не существовало бы каких-либо языков. Поэтому я предлагаю создать новую дисциплину, которой предстоит стать краеугольным камнем всех знаний о языке, и считаю, что эта область исследований должна называться *теорией высказывания*. Но почему все-таки человек испытывает потребность высказаться, почему он не молчит, как в конечном счете молчат все остальные живые существа, ограничиваясь лишь подачей сигналов себе подобным посредством крика, пения, воя, всей совокупности сигналов о практических ситуациях, данной природой раз и навсегда? Например, фон Фришу удалось довольно точно воссоздать серию рисунков, которые оставляют в воздухе пчелы при полете и которые сопровождаются совершенно определенным жужжанием и шумом. С помощью такого набора действий пчела сигнализирует о ситуации другим пчелам. Однако данные сигналы не могут считаться «высказываниями» пчелы, они лишь автоматические рефлексы, вызванные разными ситуациями.

Одним из препятствий, не позволяющих нам исходить из высказывания как сугубо человеческой функции, предшествующей говорению, является такой подход к языку, при котором он рассматривается как выражение того, что мы хотим сообщить и передать словами, в то время как большая часть того, что мы хотим сообщить и передать словами, остается невыраженной в двух измерениях. Одно из них лежит выше, а другое — ниже самой языковой деятельности. Выше находится все невыразимое. Ниже — все, что умалчивается как самоочевидное. И вот подобное умолчание постоянно воздействует на язык, порождая многие его формы. Уже Гумбольдт отмечал: «В любом языке одна его часть всегда экспрессивно обозначена и ясно выражена, а другая, дополнительная, всегда умалчивается, подразумевается. В китайском языке соотношение между первой и второй бесконечно мало». И далее он продолжал: «В любом языке речевой контекст предшествует грамматике. В китайском он вообще составляет основу взаимопонимания, и зачастую сама конструкция выводится исключительно из него. Даже глагол может быть понят лишь благо-

даря существованию понятия о глагольности»¹. То есть глагол выводится из идеи глагольного действия, которая вытекает из контекста. Только учитывая все вышеприведенные доводы, мы можем понять предложения без подлежащего, типа «Моросит!», а также такие восклицания, как «Пожар!», «Воры!», «Пошли!».

Но если человек — существо высказывающееся, то совершенно необходимо выяснить, что именно он высказывает, а также что заставляет его высказываться или, наоборот, безмолвствовать, то есть о чем-то умалчивать. Очевидно, что подобная потребность высказаться — причем совершенно определенная и конкретная, образующая четкую систему того, о чем следует сказать, — как раз и

привела к возникновению и дальнейшему развитию языков. И лишь теперь мы можем судить об эффективности этого созданного человеком орудия высказывания.

Всякий раз, когда человек начинает говорить, он это делает, *поскольку* считает, что вполне может высказать все, что думает. Но это иллюзия, так как просто языка для этого совершенно недостаточно. Ведь язык, так или иначе, высказывает лишь весьма скромную часть того, что мы думаем, ставя непреодолимую преграду для передачи всего остального. К примеру, язык годится для изложения математических теорий и доказательств. Но как только речь заходит о физике, он тут же обнаруживает свою двусмысленность и ущербность. И чем насущнее, человечнее и «реальнее» становится тема сообщения, тем интенсивнее нарастает языковая неточность, невнятность и неуклюжесть. Мы свыклись с укоренившимся предрассудком, будто, «говоря, мы понимаем друг друга», и настолько верим во все сказанное, что в итоге обманываемся так, что, пожалуй, лучше было бы навеки онеметь и просто научиться читать чужие мысли. Больше того: поскольку само мышление в огромной степени завязано на языке — хотя лично я в отличие от многих других не считаю подобную зависимость абсолютной, — то в конечном счете выходит, будто думать — значит разговаривать с самим собой и, следовательно, плохо понимать самого себя. А непонимание самого себя чревато самыми роковыми последствиями.

В 1922 году в Париже состоялось заседание философского общества, посвященное проблемам развития языка. Наряду с философами с берегов Сены в нем принимал уча-

¹ Humboldt von W. V, 319.

==674

стае ряд известных представителей французской лингвистической школы, одной из самых авторитетных в мире. Так вот, читая краткий обзор дискуссии, я случайно натолкнулся на несколько высказываний Мейе — непревзойденного корифея современной лингвистики, — которые меня буквально ошеломили. «Всякий язык, — утверждает Мейе, — выражает все необходимое обществу, чьим органом он является. Любой фонетический строй и любая грамматика годятся, чтобы выразить все, что нужно». При всем уважении к памяти Мейе мне представляется, что в этих словах содержится немалая доля преувеличения. Что дает право Мейе считать свое категорическое суждение истиной? Уже сама проблема выходит за узкие рамки лингвистики. Ведь лингвист знает лишь языки народов, а вовсе не их мышление. Для того чтобы утвердить подобную догму, нужно, во-первых, измерить мышление языками, а во-вторых, констатировать их тождество. Но и при выполнении этого условия одного утверждения, будто любой язык в состоянии выразить любую мысль, отнюдь не достаточно. Необходимо еще доказать, что все языки могут это сделать с одинаковой легкостью и непосредственностью. А ведь язык не только препятствует выражению одних мыслей, но в силу той же причины затрудняет восприятие других, парализуя в известных направлениях само понимание и.

Глубокое постижение той чудесной реальности, каковой является язык, невозможно без полного осознания того несомненного факта, что речь слагается прежде всего из умолчаний. Существо, неспособное отказаться выразить многое, вообще неспособно сказать что бы то ни было. Итак, разные языки могут быть представлены разными уравнениями между выраженным и невыраженным. Каждый народ что-то умалчивает, *чтобы* высказать остальное. Ибо абсолютно *все* невыразимо. Отсюда — огромная трудность всякого перевода, поскольку он как раз представляет попытку выразить на каком-то одном языке то, что на другом умалчивается. *Теории высказывания всех высказываний* следовало бы стать также теорией о тех особых умолчаниях, которые

характерны для разных народов. Англичане, например, молчат о многом из того, что у нас, испанцев, никогда не сходит с языка. И наоборот!

¹ См. об этом «Предисловие к французскому изданию» «Восстания масс», а также «Блеск и нищета перевода» (Obras completas, t. IV и V), откуда я позаимствовал два последних абзаца.

==675

22.

Однако существуют и другие, куда более серьезные причины, заставляющие лингвистику обратиться к «теории высказывания». До сих пор эта дисциплина изучала язык лишь в его наличии, то есть таким, каким он нам предстает. Иными словами, лингвистика изучала язык как свершившийся факт. Но язык, строго говоря, никогда не представляет собой чего-либо законченного, он всегда себя создает и вместе с тем разрушает, поскольку это вообще свойственно всему человеческому. Лингвисты уверены: данный вопрос можно решить, изучая не только современное состояние языка, но и рассматривая его эволюцию, историческое развитие. Речь идет об известном разделении лингвистики, произведенном Соссюром, то есть о разделении на синхронию, исследующую систему языка в ее сложившемся виде, и диахронию, уделяющую внимание трансформации языковых явлений во времени. Но подобное разделение глубоко утопично и ни в коей мере нас не удовлетворяет. Утопично оно хотя бы потому, что состав языка никогда не пребывает в покое. Строго говоря, в языке вообще не наблюдается синхронной картины всех его компонентов; это во-первых. А во-вторых, оно утопично и потому, что та же диахрония представляет всего-навсего реконструкцию других относительных «современностей» языка в том виде, в каком они существовали в прошлом. Таким образом, диахрония показывает только языковые изменения, и в результате мы наблюдаем лишь смену одного настоящего времени другим, то есть воочию видим ряд статичных картин языка, которые вполне можно сравнить с каким-нибудь фильмом, где столь же неподвижные образы, сменяя друг друга, вызывают у зрителей иллюзию движения. В лучшем случае диахрония может сообщить нам *кинематическое* видение языка, а не его *динамическое* понимание, с которым только и можно постичь само *становление* перемен. Любая переменна — лишь результат отмеченного созидания и разрушения, чисто внешняя сторона языка. А нам необходимо построить «внутреннюю» концепцию языка, где бы мы обнаружили не конечные языковые *формы*, а непосредственно его движущие *силы*.

На вопрос о происхождении языка лингвисты наложили *табу*. Это оправданно, если учесть полное отсутствие древних *языковых данных*. Но язык, по правде сказать, никогда не представляет чего-либо законченного, *datum**, завер-

Данного (*лат.*).

==676

шенных лингвистических форм, скорее наоборот, он постоянно себя *создает*. В той или иной мере животворные возможности языка остаются в силе и поныне. Поэтому мы резонно можем выделить эти языковые творческие потенции в современной речи и описать их. Заранее же отказываясь от подобной попытки, мы сами воздвигаем нерушимую преграду на пути к сколько-нибудь правдоподобному истолкованию генезиса языка.

По этой причине все теории происхождения языка постоянно колебались между двумя крайностями: с одной стороны, считалось, что язык — божественный дар, а с другой — делалась попытка вывести его из потребностей, присущих животным. Иначе говоря, в последнем случае человеческий язык уподоблялся либо крикам, вздохам, призывам (именно эту мысль не так давно отстаивал Г. Ревеш), либо пению по аналогии с птицами (Дарвин, Спенсер). Эту же идею якобы подтверждают такие явления, как междометия, звукоподражание и т. д. Теологическое объяснение в данном случае, как и во всех остальных, — противоположность всякого объяснения. Ибо утверждать, будто Бог создал человека «разумным животным», то есть просто даровал ему так называемую «рациональность», которая в свою очередь подразумевает владение языком, или, совсем упрощая, считать, что язык дан человеку Богом, — все равно что сказать: ни «рациональность», ни язык не нуждаются в каком-либо истолковании. В действительности можно без преувеличения сказать: сам человек никогда не был рациональным, да и сейчас никак не может считаться таковым. По существу, речь идет о каком-то биологическом виде, который возник — по последним данным — около миллиона лет назад. Безусловно, в ходе эволюции, то есть в своей истории, человек встал на путь, который через тысячелетия, быть может, приведет его к подлинной рациональности. Но пока что нам с вами остается довольствоваться только весьма и весьма примитивными интеллектуальными средствами, которые, повторяю, *лишь относительно* могут считаться «рациональными». Вместе с тем попытка объяснить происхождение языка, исходя из особенностей животного, представляется грубейшей ошибкой, поскольку совершенно непонятно в этом случае, почему и все остальные биологические виды не достигли такой ступени развития, когда они также смогли бы создать собственный язык. Фактически подобные «биологические» теории приписывают всем без исключения существам свойст-

==677

ва, тождественные человеческим. Но ведь совсем не обязательно, чтобы такие возможные языки живых существ тоже представляли систему членораздельных звуков. В принципе на это хватило бы даже языка криков. А ведь многие виды животных — не только приматы — имеют в своем распоряжении своего рода «электронное» мозговое устройство, которое без труда может удерживать в памяти систему различных криков, причем настолько сложную, что ее вполне можно сопоставить с «языком», хотя органом речи в данном случае выступает не столько язык, сколько гортань.

Очевидно, в человеке с момента проявления в нем «человечности» должна была возникнуть неукротимая потребность в общении, абсолютно превосходящая таковую у всех прочих животных. И она обречена была зародиться именно в том животном, от которого много позднее произошел человек, поскольку именно оно хотело высказать очень много, *ненормально* много. Итак, в человеке жило нечто, чего не было в каком-либо другом животном: переполнявший его «внутренний мир», который он должен был как-то выразить, высказать. Полагать, что этот мир был рациональным, — грубая ошибка. Строго говоря, в *нынешней* «рациональности» неизбежно проступают интеллектуальные навыки, которые вырабатывались с колоссальным напряжением на протяжении всей истории человечества и которые, не будучи изначальными, явились прямым результатом отбора, воспитания, внутренней дисциплины, складывавшихся тысячелетиями. В том

животном, которое впоследствии превратилось в «человека», безусловно, должна была возникнуть исключительно богатая и необычайно развитая оригинальная функция воображения, то есть фантазия. Именно эта функция исторически крепла, развивалась, подчинялась воздействию долгих упражнений, которая в свою очередь и превратила фантазию в то, что мы громко называем «разумом». В силу каких причин в некотором зоологическом виде вдруг забил этот неиссякаемый источник фантазии, то есть предельно развитого воображения, — об этом я вскользь рассказал на первой лекции, а кроме того, в одной из моих работ. Сейчас у нас просто нет времени развивать данную тему. И все же в качестве небольшого отступления скажу: и в противоположность теологам, считающим человека каким-то особым Божиим творением, и в отличие от сторонников зоологической концепции его происхождения, которая намертво вти-

==678

скивает нас в нормальные рамки животворного мира, я склонен рассматривать человека как некое ненормальное животное. И ненормальность человека заключается в переизбытке образов, фантазий, которые заполнили человека, разлились в нем могучим потоком, образовав то, что называется «внутренним миром». Вот почему человек в самых разных смыслах этого слова — фантастическое животное. Это сокровище, которое носит в себе человек и которое неведомо всем прочим животным, придало человеческому сопереживанию, типу человеческого общения совершенно новый характер. Отныне речь идет не просто о подаче или приеме утилитарных сигналов относительно ситуации; речь о неотложной потребности выразить *собственный сокровенный мир*, распирающий человека изнутри, лишаящий его покоя, его возбуждающий, наполняющий тревогой и страхом. Этот внутренний мир настоятельно требовал от человека внешнего выхода, порождал в нем жажду общения, подлинного участия, одним словом — истолкования. Чтобы понять генезис языка, зоологического утилитаризма мало. Здесь нельзя ограничиться простыми сигналами, ассоциирующимися с чем-то, происходящим вне нас, то есть с некой ситуацией, которую мы в состоянии воспринять. Здесь абсолютно необходимо предположить, что в каждом из этих загадочных существ жила огромная страсть излить свою душу другому, открыть ему то, что накопело «внутри», а именно сокровенный воображаемый мир; одним словом, жила глубоко лирическая потребность исповеди. Но поскольку образы внутреннего мира не поддаются непосредственному восприятию, то их нельзя передавать простым «сигналированием»; чтобы донести чей-либо внутренний мир до другого, сигнал в его чистом виде неизбежно должен был стать определенным выражением, другими словами, претворяться в такого рода знак, который уже в самом себе заключал бы некий смысл, значение. Только животное, которое действительно хотело «многое сказать», и как раз о том, чего нет «здесь» или в наличии, в непосредственном окружении, было вынуждено отказаться от простого набора сигналов, четко поняв его ограниченность. И это открытие, безусловно, заставило такое животное пойти на разрыв с подобным ущербным средством коммуникации, попытаться как-то преодолеть его. Любопытно, что указанный разрыв, по-видимому, не только самым непосредственным образом связан с «изобретением» языка, но, без сомнения, продолжается и поныне, обо-

==679

рачиваясь серией малых творений. Таков постоянный конфликт индивида, который стремится *высказать* что-то новое, возникшее в его душе и не видимое другим, конфликт личности с уже сложившимся и предзаданным языком, или же плодотворное столкновение высказывания с *речью*.

Данное обстоятельство и дало мне право заранее констатировать, что проблема происхождения языка может быть отчасти исследована уже сейчас. Язык, *речь*, или то, что высказывается, — это колоссальная система словесных обычаев, принятых в определенном сообществе. Индивид, личность, отроду испытывает на себе языковое принуждение в виде таких обычаев. Поэтому родной язык и есть самое яркое и типичное общественное явление. Именно он позволяет «другим» войти в нас и навеки там поселиться, что и превращает каждого индивида в частный случай «людей». Родная речь социализирует самые глубинные слои нашего сокровенного мира, и потому любой индивид в строгом смысле слова всегда принадлежит обществу. Конечно, отдельный человек может попытаться бежать из общества, где он родился и получил воспитание, но и тогда общество неизбежно будет яростно преследовать беглеца, поскольку всякий индивид постоянно носит его в себе. Вот истинный смысл положения, согласно которому человек — общественное животное (Аристотель, правда, сказал «политическое», а не «общественное»). Человек социален, принадлежит обществу, даже когда он далеко не склонен к общению. Его *социальность*, то есть принадлежность к известному обществу, не зависит от его общительности. Родной язык навеки запечатлел на любом человеке свое неизгладимое клеймо. И поскольку всякий язык заключает в себе абсолютно самобытную картину мира, он неизбежно дает человеку ряд определенных счастливых возможностей, вместе с тем налагая на него существенные ограничения. Вот где мы воочию видим, каким образом явление «*данный человек*» и становится абстракцией высочайшего класса! Все сокровенное в человеке заранее определено, предзадано и сформулировано неким известным обществом.

Но верно и обратное. Желаящий выразить что-то глубоко личное и, следовательно, абсолютно новое, как правило, не находит в людской речи, в языке, такого словесного обычая, который бы адекватно соответствовал его высказыванию. Тогда индивид творит новое выражение. И если последнему повезет и его повторят многие, оно, по всей вероятности, сложится в новый языковой обычай. Таким обра-

[К оглавлению](#)

[==680](#)

зом, все слова и фразеологические обороты изначально были творениями отдельных людей, выродившись позднее в механически бытующие обычаи. Подобная деградация неизбежна, поскольку выступает главным условием вхождения слов и оборотов в язык. И все-таки добрая часть такого рода личных открытий остается без последствий, то есть не оставляет сколько-нибудь заметных следов в языке: будучи актами личного творчества, они недоступны пониманию других. Эта борьба между личным высказыванием и людской речью стала нормой бытования языка. Отдельно взятый человек — всегда пленник общества, хотя он время от времени питает надежду его избежать, чтобы следовать самостоятельной, собственной форме жизни. Очень редко такая попытка увенчается успехом — и тогда общество упраздняет те или иные обычаи, принимая выработанные личностью новые формы. Однако чаще всего мы все же сталкиваемся с крушением подобных личных надежд. Таким образом, мы наблюдаем в языке парадигму любого социального факта.

По данным этнографов, у дикарей, и поныне живущих в условиях первобытного строя, зачастую встречается такое явление, когда некая новая ситуация требует от индивидов произносить фонемы, отсутствующие в родном языке. Эти фонемы — результат творчества, поскольку их звуковая форма целиком и полностью отвечает в момент произнесения тому, что испытывает и желает выразить какой-либо индивид. На раннем этапе развития человечества этот феномен, должно быть, наблюдался значительно чаще, поскольку людская речь еще только зарождалась и имелись лишь какие-то, если можно так выразиться, «черновые наброски» языка как такового.

Однако есть ли основание утверждать, что именно фонетическая форма выступает главным, решающим моментом в вышеописанном процессе словотворчества, как полагает нынешняя лингвистика? На самом деле я твердо уверен: даже фонетика как таковая с необходимостью должна основываться на глубинных слоях языка.

Сведение языка к слову *sensu stricto*, или к его звуковой стороне, представляет собой абстракцию, а значит, нечто не совпадающее с конкретной реальностью. Данная абстракция, послужившая фундаментом современной лингвистической науки, не стала препятствием для широкомасштабного и в своем роде даже образцового по строгости изучения такого феномена, как «язык». Однако несомнен-

==681

ные успехи языкознания обязывают к глубокой разработке и детальному исследованию целого пласта, лежащего за пределами только что рассмотренной абстракции. Лингвистика, как мы уже убедились, обязательно должна включить в анализ речи значительную часть того, что в ней самой не получило своего выражения, то есть осталось невысказанным. И здесь я хотел бы недвусмысленно заявить: наша речь состоит не только из слов, звукосочетаний или фонем. Ведь производство членораздельных звуков — лишь одна сторона речи. Обратная ее сторона охватывает целиком жестикуляцию всего человеческого тела, стремящегося выразить себя. И эта жестикуляция, разумеется, состоит не только из ярко выраженных телодвижений, но также, к примеру, из ряда заметных изменений тонуса глаз, щек и т. д. На протяжении многих лет языковеды выражают готовность официально признать ценность подобных явлений и тем не менее никак не желают принять их всерьез. Не лучше ли посмотреть правде в глаза и мужественно признать: говорить — это жестикулировать? Смысл этой фразы куда конкретнее и суровее, нежели может показаться на первый взгляд.

Отдельные народы, главным образом западные, практически два столетия сурово дисциплинировали свою речь, в результате чего им удалось существенно ограничить, а в исключительных случаях и вовсе свести на нет наиболее заметные, бросающиеся в глаза жесты. В качестве примера сошлемся на англичан, которые во времена *Merry England** отнюдь не блистали в беседах таким спокойствием и невозмутимостью, которые ныне составляют их отличительную черту. Между Фальстафом и мистером Иденом — пропасть, поглотившая уйму жестов. Как это отразилось на самой выразительности — судить не берусь. Однако, восходя ко все более ранним этапам исторического развития, мы можем отметить интенсивное нарастание жестикуляции. И поныне в Африке встречаются первобытные народы, которые не понимают этнографов и миссионеров, в совершенстве владеющих туземными языками, но не сопровождающих свою речь усиленной жестикуляцией. Больше того, у некоторых племен Центральной Африки принято прекращать любые разговоры с наступлением ночи. Они не могут говорить, так как не видят друг друга, — ибо последнее обстоятельство окончательно отрывает жестикуляцию от речи.

Но приведенные примеры еще не могут служить достаточным основанием для формулы: «Говорить — значит жестикулировать» .

Вступив в начале прошлого века на путь, который Кант назвал «верной стезей науки», лингвистика сразу же приступила к серьезному изучению языка со стороны, наиболее благоприятной для точных исследований, иначе говоря, центром внимания стали основные свойства человеческого речевого аппарата, артикулирующего звуки. Так родилась фонетика. Строго говоря, этот термин не соответствует истине. Судите сами — данная наука изучает отнюдь не языковые звуки как таковые, а лишь работу речевых органов. Поэтому при классификации языковым звукам присваивали названия задействованного органа; так появились на свет звуки губные, зубные и т. д. Вне всяких сомнений, подобный метод дал блестящие результаты. И все же предпочтение, целиком отдаваемое артикуляции, недостаточно продуманно, поскольку наблюдения над языком ведутся исключительно в плане говорящего, а не слушающего. Но мы прекрасно понимаем: слово становится таковым отнюдь не тогда, когда оно сказано, а лишь когда оно услышано, различено чутким человеческим ухом. Да и сам говорящий постоянно силится сартикулировать совершенно определенный звук, именно ту *фонему*, которую он изначально услышал из чужих уст. В языке предзаданном и готовом работа по улавливанию на слух слов всегда первична; следовательно, сам язык представляет собой прежде всего акустический факт. Когда лет тридцать пять назад князь Трубецкой занялся изучением звуков речи как таковых с целью определить, какая именно часть фонемы превращает каждый звук в отличительный или дифференциальный, а значит, и самый эффективный для речевой деятельности признак, — ему пришла в голову удачная мысль (ибо на этот раз термин оказался адекватным) назвать свою дисциплину фонологией.

Несомненно, подход Трубецкого в отличие от традиционной фонетики позволил существенно приблизиться к первооснове звука. И все же, по-видимому, одной этой не так давно предложенной точки зрения едва ли достаточно, чтобы обнаружить главные исходные характеристики языка. Фонология изучает звуки как таковые. Однако они, утвердившись в уже готовом и данном языке, неизбежно когда-то и кем-то были произнесены впервые. Иными словами, произношение вновь становится первичным, но в

совершенно ином, по сравнению с фонетикой, смысле. Дело не в элементарном произношении, которое всецело зиждется на стремлении воспроизвести предзаданный, заранее известный звук, или, упрощая, произношении, основанном на подражании. В данном случае я говорю об артикуляции, вообще не имеющей перед собой образца, какой-либо предзаданной звуковой модели. Речь идет о явлении, несводимом к простому приспособлению, когда движения управляются внешним для говорящего звуковым рисунком уже известного ему слова. И коль скоро каждый язык представлен особой системой фонем, то за последней неизбежно стоит какая-то особая, самодостаточная система артикуляционных движений, которая носит стихийный, а вовсе не преднамеренный или подражательный характер. Движения, наделенные такими

признаками, называются *выразительными*, иначе говоря, жестами. Они представляют собой полную противоположность тем движениям, с помощью которых мы пытаемся достичь какой-либо цели.

Как это ни удивительно, мы склонны подозревать, что любые звуки языка действительно происходят от внутренней жестикуляции органов речевого аппарата, в том числе губ. У каждого народа преобладал и до сих пор преобладает произвольный и непреднамеренный, но совершенно определенный тип артикуляции, который выражает присущие ему и чаще всего проявляющиеся особенности самобытного внутреннего мира. И поскольку артикуляция звуков речевым аппаратом всегда сопровождается жестами нашего тела, то звуковая система каждого языка неизбежно представляет собой в некоей проекции «душу» того народа, который на нем говорит. Сами лингвисты подсказывают: чтобы выучить какой-нибудь язык, необходимо для начала научиться принимать совершенно конкретную телесную позу. К примеру, чтобы говорить по-английски, нужно первым делом выпятить подбородок и слегка стиснуть зубы, а затем постараться привести губы в практически неподвижное положение. Так, и только так рождается в англичанах то маловыразительное и брезгливое мяуканье, из которого состоит их родная речь. Наоборот, чтобы выучить французский, следует все тело как бы подтянуть к губам, словно намереваясь одарить кого-нибудь поцелуем, а уж затем заставить легко скользить верхнюю и нижнюю губы, чтобы они касались друг друга. Именно так приобретается умение символически выражать то безграничное самодовольство, столь свойственное французскому обывателю.

==684

Другая разновидность чрезмерного самомнения выражается подчеркнутой назализацией, которую английскому языку придали американцы. Назализация — это «заглатывание» звука, сопровождающееся его дальнейшим подъемом (только ради того, чтобы наслаждаться его звонкими отголосками в носовой полости). Подобное обращение со звучащими словами дает возможность в наибольшей степени быть самим собой, как бы слушать себя изнутри. Поскольку и среди лингвистов всегда находится какой-нибудь лихой удалец, то американцам не составит особого труда узнать, что англичанин Леопольд Стейн в своей книге «Младенчество речи и речь младенца» (*The infancy of speech and the speech of infancy*) связывает появление назализации с *питекантропом*.

Итак, язык в той основе, которую составляет произношение, входит в набор (возможно, здесь более уместен термин «система») человеческих жестов. Однако данный набор жестов каждого индивида — лишь минимальная доля его личности. Практически все наши жесты происходят от общества, иначе говоря, представляют собой некие движения, которые мы выполняем, поскольку так принято. Поэтому достаточно лишь увидеть, как жестикулирует тот или иной человек, чтобы сказать, к какой нации или народу он принадлежит. Жестикуляция — это совокупность обычаев, аналогичных тем, что были нами рассмотрены на предыдущих лекциях, и, анализируя ее, мы вновь сталкиваемся с уже известным кругом проблем. И здесь любой индивид ощущает на себе воздействие окружения; и здесь мы натываемся на некую силу социальных требований. А если когда-нибудь будет написана история жестикуляции, то там неизбежно окажутся такие заключительные строки: употребление, несоблюдение и отмена каких-либо жестов подчиняются общим законам бытования обычаев. Каждое общество живет своими обычаями, своими жестами, и как раз в них ярче всего проявляется характер данного общества. Поэтому каждый народ испытывает сильнейший *шок*, столкнувшись с самобытной жестикуляцией других народов. Зачастую подобный шок перерастает в неукротимую ненависть, и в результате такой пустяк, как

выразительные движения определенной человеческой общности, становится мощным фактором возникновения недоверия, неприязни, а то и вражды.

==685

[00.htm - glava60](#)

ХII. Высказывания людей. «Общественное мнение», социальные требования, гражданская власть

Родной язык — всегда налицо. Он — здесь, в нашем непосредственном общественном окружении и механически проникает в нас с детства, когда мы слышим, как разговаривают люди. Если под словом «говорить» в строгом смысле понимается использование определенного языка, то речь — всего лишь результат механического усвоения языка. Тем самым акт речи, «говорение» — это действие, направленное снаружи вовнутрь. Иррационально и механически усвоенная извне, речь механически и иррационально туда же и возвращается. Напротив, высказывание — действие, которое берет начало в самом субъекте, это попытка выразить, явить нечто сокровенное. Для достижения этой рациональной и осознанной цели человек стремится использовать все доступные средства, и язык — только одно из них. Изящные искусства, к примеру, — не что иное, как способы высказываний. Способность говорить в той или иной мере предписана индивиду, если он в той или иной мере владеет одним или несколькими языками. Речь — своего рода серия граммофонных пластинок, которые в зависимости от смысла высказывания «заводит» человек. Данное противопоставление позволяет ясно увидеть, что если высказывание или намерение высказаться — это действие собственно человеческое, или действие индивида как такового, то речь — это обычай, который, как и любой другой, берет начало не в индивиде и не является ни вполне осознанным, ни добровольным актом. Это обычай, навязанный нам сообществом. И потому в речи, которую древние называли не иначе, как *ratio* и *logos*, перед нами предстает реальность, странная, как и всякий социальный факт; она действительно удивительная, ибо предстает пе-

==686

ред нами и как человеческая — ее создают и употребляют полностью отдавая себе в этом отчет, сами люди; и вместе с тем это реальность бесчеловечная — поскольку сами речевые акты носят механический характер. Но если мы примемся изучать и проследивать в обратном порядке историю каждого слова, каждой синтаксической конструкции, то нам удастся — и не однажды — обнаружить хотя бы в относительном смысле их происхождение. Мы увидим, что в своем происхождении — этимологии — любое слово или оборот есть творческий акт, в равной мере имевший смысл и для своего создателя, и для его непосредственных слушателей. Следовательно, любые слова и выражения когда-то составляли человеческое действие, которое, войдя в язык как обычай, потеряло свой изначальный смысл, превратилось в некую граммофонную пластинку, словом, дегуманизировалось, обездушилось. Во время гражданской войны в Испании кто-то придумал словечко «руковод» (*mandamàs*). Полагаю, даже творцу данного выражения не было

ясно, почему такое понятие, как «командовать», называется именно этим словом — *mandar*. Непонятно также и другое, а именно: почему значение «больше» передается как раз словом *mas*.

И все же сочетание обоих слов — продукт чьего-то оригинального творчества, которое имело смысл и для автора, и для слушателей. Данное выражение было понятным, вполне проясняющим некий факт общественной жизни в том виде, в каком он существовал тогда. Больше того, оно весьма удачно, в чем легко убедиться, если попытаться более или менее точно описать трагикомический смысл этого выражения, подчеркиваю: обоих компонентов, составляющих этот трагикомический смысл. Так вот, предприняв такую попытку, мы получили бы самое точное определение ситуации, в которой тогда оказалась гражданская власть. Когда эта ситуация прошла — она была настолько ненормальна, что неспособность ее хоть как-то стабилизироваться и утвердиться ни у кого не вызывала сомнений, — слово *manda-màs* стало употребляться реже, и, очень может быть, скоро оно совсем исчезнет. Итак, перед нами пример обычая — вышеприведенное слово, которое было лингвистически узаконено на протяжении ряда лет и которое практически уже начинает выходить из моды. Вообразите, однако, что это слово по той или иной причине сохранится в людской речи и по истечении срока жизни нескольких поколений. Вполне вероятно, что выражение *manda-màs*

==687

стянется до *malmàs* или чего-нибудь в этом роде. И тогда человек, упорно продолжающий употреблять слово *mandamas*, вообще не сможет понять, почему же тот, кто распоряжался больше других в смутное время, называется теперь *malmàs*¹.

Исполненное смысла человеческое действие нашего соотечественника, который изобрел упомянутое слово, обратившись в чисто языковой обычай, став винтиком общеупотребительного языка, дегуманизировалось. Именно это и происходит сейчас со словами *mandar* и *mas*. Процесс достиг таких масштабов, что даже самому Мейе, выдающемуся лингвисту, так и не удалось понять до конца смысл вышеупомянутого выражения. Необходимо уделить ему здесь хотя бы какое-то внимание, ибо данное слово не только служит очередным примером того обездушивания, которым является обычное языковое употребление, но и позволяет легко перейти к важным проблемам, с которыми нам предстоит еще столкнуться.

Испанское *mas* происходит от латинского *magis*, значение которого мы поймем, если скажем, например, *magis esse**. От этого же корня происходит слово *magnus*** . Мейе делает здесь еще два, как бы дополнительных, замечания, которые, по всей вероятности, ничего для него не значат, во всяком случае, никаких заключений он из них не выводит. Мейе говорит: для обозначения понятия «больше» (*mas*) в латыни существовало еще два слова: *grandis*, которое выражало пространственный размер, и *plus*, которое показывало численное, количественное изобилие. И напротив, продолжает он, *magnus*, а следовательно, *magis*, зачастую несет дополнительное значение силы, власти, которыми не обладают ни *grandis*, ни *plus*. Больше Мейе ничего не сообщает, но сказанное уже позволяет нам извлечь из данного корня *mag* — или *mai* — некий весьма важный смысл. Из *magis esse* — «быть больше» — происходит *magister*, строго говоря, *magis-tero-s*, откуда *magisteratus*, *magistratus*. Однако в Риме «магистрат» означал «правитель», то есть человек, «наделенный властью». Другими словами,¹ Строго говоря, подобное фонетическое преобразование, в случае если это слово сохранится, мало вероятно, на что мне любезно указал сеньор Ланесии, поскольку слоги с гласной в, как правило, необыкновенно устойчивы к любым звуковым переменам.

магистрат — тот, кто важнее, чем другие граждане, ибо он властвует, а мы уже рассмотрели выше, что *mandar*, от *manu-dare*, означает возможность навязывать свою волю, поскольку некое лицо наделено высшей властью и могуществом. Ошибка Мейе в этом случае, как и во многих других, в том, что он рассматривает вещь, явление, названные словом, как нечто существующее, словно по волшебству. Иными словами, Мейе не понимает той очевидной истины, что каждая вещь или явление — всего лишь результат, осадок энергии, которая ее породила и которая, согласно Платону, «поддерживает ее в ее бытии». Магистрат—тот, кто существует *в большей мере*, но «больше быть» — значит «больше мочь». Это и наводит нас на след изначального значения корня *tag* в словах *magnus* и *magis*, который появляется также в слове *majestad* («величество»). Действительно, обратившись к немецкому языку, мы увидим, что здесь тот же корень означает не просто «быть в большей степени», но цинично и недвусмысленно указывает на саму *власть*. *Macht*; в верхненемецком *magap* означает «мочь», в старофранкском *amoier*—«испугать», «внушить ужас» — преобразовалось в *esmoi*, откуда в современном французском — *émoi*. В английском мы имеем *may* — «мочь» и *might* — «мощь». В разговорном немецком *mögen* означает «мочь», «быть способным», *möglich* — это «возможность быть», или «нечто, имеющее власть, чтобы быть», или «то, что быть может». И даже в греческом встречаются аналогичные примеры: *megale* — это не просто обозначение большого размера и количества, но и возможность что-либо сделать; *mechané* — «механизм», «механика» и «машина».

Все это позволяет констатировать, что на каком-то этапе индоевропейской эволюции *mag-màs* означало «мощь», «силу». И поскольку определенной силой и определенной мощью обладает любой человек, то, очевидно, можно утверждать, что этот корень, конечно же, означал «мощь» или «потенцию», которые превосходили силу и мощь всех остальных, и следовательно, означал «превосходство», «большую возможность», а поскольку власть — это мощь, то выходит, что и *магистрат* есть, собственно, наше *manda-màs*. Иной оттенок, который имеется у нашего слова, станет для нас понятнее позже. Произнося слово «магистрат», мы не задумываемся о вышесказанном, однако на сегодня доказано, что слова — ооченелые трупы былых значений. Ибо, порассуждав, но не о слове, а о самой ре-

альности, называемой «магистрат», вернее, даже о роли, которую ныне играет эта должность, мы сразу же вспомним, что магистрат является таковым, поскольку именно он приводит в действие силы полиции. Не говоря уже о Древнем Риме, где магистрат, консул одновременно являлся верховным главнокомандующим.

Здесь не может быть и речи о забавной игре, ибо этимология почти всегда обнажает суровые реальности человеческой жизни, которые последующие века, более склонные к лицемерию и маскировке, как правило, от нас скрывают. Я позволил себе уделить какое-то время анализу очередной этимологии не только потому, что это дало возможность воочию увидеть, каким

образом слова, перестав быть творениями определенного индивида и пополнив систему словесных обычаев, составляющих язык, теряют свой смысл, продолжая свое существование в бездушности, превращаясь в детали механизма. Я сделал это, памятуя о том, что все эти феномены помогают осмыслить еще более важную проблему, которая не имеет лингвистического характера и к рассмотрению которой мы переходим.

Посредством таких механических деталей, то есть слов, утративших буквальный смысл, мы выражаем — так или иначе — все, что думаем. Действительно, социальное окружение, люди, прививая нам с детства язык, принятый в обществе, попутно насыщают нас идеями, которые выражают данные слова с помощью данного языка. А это куда серьезнее. Идеи о существующем, о том, каковы другие и каковы мы сами, — словом, о том, что такое жизнь, — это наши глубинные составляющие, и, если называть вещи своими именами, это и есть то, что мы есть. Жизнь — драма, и как таковая она всегда подчинена определенному сюжету, который в свою очередь тоже изменяется, главным образом в зависимости от наших представлений о мире и человеке. Несомненно, сюжет жизни верующего бесконечно отличается от жизненного сюжета того, кто убежден, что существует только материя. Таким образом, большинство мыслей, с которыми и от имени которых мы живем, не придумано и даже не слишком продумано нами. Мы употребляем их механически, позаимствовав у того сообщества, где живем; как раз из него они явились нам, проникли в нас под его давлением, словно смазка в автомобиль. Любопытно было бы подсчитать (правда, такой возможности на самом деле у нас нет), сколько людей в обществе, например во всей нации, хотя бы раз задумались — в подлинном смысле сло-

[К оглавлению](#)

==690

ва, — почему два плюс два — четыре или взойдет ли завтра солнце. В результате такого подсчета оказалось бы, что подавляющее большинство наших идей, несмотря на то что они именно идеи, а значит, и убеждения, не представляет собой нечто рациональное, но является такими же обычаями, как язык или приветствие. В конечном счете они непостижимы и чисто механически нам навязаны. Одно несомненно: мы принимаем во внимание только самый поверхностный смысл высказывания, которое бесконечно повторяют все вокруг; мы отличаем двойку от тройки, и это позволяет иметь лишь самое смутное представление о смысле, заключенном в вышеупомянутой фразе. Заметьте, однако, что выражение «два плюс два — четыре» содержит идею, поскольку сообщает какое-то мнение об этих числах, следовательно, содержит нечто, претендующее на истину. Идеи — это всегда идеи чего-то или о чем-то, а значит, мнения (истинные или ложные). Таким образом, идеи могут считаться таковыми, только когда, помимо их непосредственного смысла, мы также учитываем все другие представления, на которых зиждется их истинность или, напротив, их неадекватность, ложность. Идеи рациональны лишь тогда, когда все эти представления обоснованы. Так вот, ничего подобного нельзя сказать об идеях, которые мы постоянно высказываем в жизни. Мы говорим обо всем на свете, заимствуя мнения из того, что говорят все вокруг, словно без конца берем деньги из банка, чей счет мы никогда и в глаза не видывали. В интеллектуальном отношении человек обыкновенно пользуется кредитом общества, в котором живет, и этот интеллектуальный кредит для него никогда не составлял проблемы. А значит, человек — общественный автомат. Только в том или ином частном вопросе мы иногда берем на себя труд проверить счета, подвергнуть критике воспринятую идею, чтобы затем либо ее отвергнуть, либо вновь принять, однако на этот раз уже потому, что сами все всесторонне продумали, скрупулезно изучив ее основания.

Наше социальное окружение перенасыщено словами, высказываниями, а значит, и мнениями.

Рассматривая немислимое скопление идей или мнений, которые, словно пчелы, роятся вокруг нас, вылетая из улья людской речи, мы понимаем, что их можно подразделить на два больших класса. Одни мы высказываем как нечто само собой разумеющееся; здесь важно прежде всего то, что так полагают «все на свете». В других, напротив, для

==691

нас значим тот более или менее выраженный оттенок, что они не совпадают с общепризнанным мнением, а порою даже прямо противоречат ему. В первом случае будем говорить о господствующих мнениях, а во втором — о мнениях частных. Анализируя манеру высказывания тех и других, мы сразу же отметим, что частные мнения, как правило, произносятся с известной пылкостью, как бы с желанием всячески их усилить и подчеркнуть; или же, наоборот, их высказывают робко и осторожно, как бы боясь чем-то не угодить собеседнику, но и здесь — с известной страстностью, претендующей на убедительность и притягательность; есть среди них и такие суждения, которые всегда выражают, хотя бы и вскользь, то, что служит их основанием. Высказывающий подобное особое мнение полностью сознает, что его частный взгляд, прежде чем обрести гласное существование, нуждается в утверждении и поддержке, равно как в поддержке, защите и пропаганде силами единомышленников. Чтобы прояснить сказанное, сравним последний случай с выражением общепринятых мнений. Никому и в голову не придет выдавать их за собственное изобретение или высказывать как нечто, нуждающееся в поддержке. Мы не высказываем подобные «общие места» с энергией и пылом, а просто на них ссылаемся, вернее, указываем на них. Короче, вместо того чтобы встать в позу защитника, мы поступаем наоборот: упоминая их, сами же на них опираемся, прибегая к ним как к последней инстанции, словно они — некий указ, кодекс или закон. И действительно, подобные мнения представляют установленные обычаи, а слово «установленные» означает, что они не нуждаются в защите и поддержке какой-то части индивидов или определенных групп, а, наоборот, навязывают себя всем и на всех оказывают воздействие. Именно это и заставляет меня называть их социальными требованиями. Степень такого требования — и зачастую к немалому раздражению — отчетливо сознает каждый, кто только попытается ему противостоять. В любой момент коллективного существования сила социального требования порождает огромное количество таких устоявшихся мнений, которые мы называем «общими местами». Общество, или объединение людей, не содержит в себе мыслей, идей как таковых, то есть четко и глубоко продуманных. Оно содержит лишь «общие места» и само зиждется на них. Этим я не утверждаю, будто данные идеи ложны — они могут быть даже гениальными; просто являясь социальными требованиями

==692

или устоявшимися мнениями, «общими местами», эти мысли никак не могут осуществить свои выдающиеся возможности. Вся их активность сводится исключительно к механическому давлению на индивидов, к бездушному принуждению. Любопытно, что в общепотребительном языке такого рода мысли называются «господствующими мнениями». Способ их общественного бытия весьма напоминает тот, который характерен и для правительств: они повелевают, то есть

господствуют. Вот что представляет собой «общественное мнение», которое, как говорил Паскаль, правит миром и которое тем не менее никак нельзя считать современным понятием. Уже в V веке до Рождества Христова Протагор употребляет то же самое выражение: *dogma poleon** (привожу этот факт, поскольку он мало известен); в IV веке ему вторит Демосфен, заявивший в своей 18-й речи, что существует «общественный глас родины». Итак, общественное мнение правит нами так же, как приветствие и другие обычаи, как правит нами язык. Все, что поистине социально, всегда стоит над индивидами, будучи гнетом, принуждением и, следовательно, господством.

Итак, существует принципиальная разница между особым мнением какой-нибудь группы, сколь бы энергичной, наступательной и боевитой она ни была в его высказывании, и общественным мнением, то есть мнением, фактически сложившимся и обладающим силой требования. Для утверждения общественного мнения не требуется какой-либо особой поддержки со стороны других; оставаясь *а силе*, оно само господствует в умах и преобладает над прочими мнениями, не нуждаясь в каких-либо защитниках. Наоборот, частное мнение, строго говоря, существует только в той мере, в какой человек, несколько или даже множество людей берут на себя труд его поддерживать.

В книгах, исследованиях и прежде всего в разнообразных анкетах, которые распространяют в англоязычных странах определенные институты, занимающиеся изучением общественного мнения, последнее, как правило, смешивается с частным мнением малого или крупного людского сообщества. Однако такое *фундаментальное явление, как социальное требование*, которое наблюдается не только в области мнений, но и во всяком обычае и которое по этой причине и есть самая существенная характеристика общественного факта и общества как совокупности таких фак-

Букв: городское мнение (греч.).

==693

тов, не сводится к простой их поддержке тем или иным количеством людей. Если социология хочет быть точной, она должна ясно представлять себе это. Обычай утверждается не за счет поддержки его индивидами; наоборот, он потому и обычай, что сам подчинил себе всех. Именно поэтому /все социальное — реальность, глубоко отличная от всего индивидуального. Когда мы разбирали приветствие — обычай, взятый нами в качестве образца, — я заявил, что даже если бы все собравшиеся в гостях люди *in pectore** оказались противниками рукопожатия, то данный обычай продолжал бы господствовать над ними до тех пор, пока они открыто не согласятся упразднить его в своей среде. Но так как обычай формируется не этим малочисленным сообществом, а, напротив, лишь огромной массой людей, то встает вопрос: неужели для его упразднения или, наоборот (поскольку сейчас нас интересует именно это), для утверждения какого-либо обычая, иными словами, введения его в силу, тоже необходимо согласие всех членов данного общества?

Разумеется, нет. В таком случае какая часть общества может учредить обычай? Тогда я сказал, что учреждение или установление обычая вовсе не обязательно определяется совпадением взглядов большинства, да и чаще всего вообще не бывает следствием такого совпадения. Здесь мы поддаемся некоему оптическому обману, к которому нас приучила как раз действенность мнения, господствовавшего практически целое столетие; речь идет о преобладавшем над всеми остальными точками зрения «общем месте», о мажоритарном начале, в которое глупо верили наши прадеды и прапрадеды, неизбежно выводя это положение из демократической идеи.

Итак, перед нами проблема, сама по себе дающая пищу для размышлений, ибо нужно определить условия, в силу которых нечто—будь то мнение или любой другой обычай — приобретает специфичный характер социального *требования*. К сожалению, мы вынуждены отложить рассмотрение этого вопроса. никоим образом не умаляя его важности, я тем не менее хочу отметить, что для нас все же более существенным является правильное понимание самой идеи социального *требования*, которая, бесспорно, есть альфа и омега всей социологии, но которую довольно трудно наблюдать, поскольку она все время стремится от нас

В душе (*лат.*).

==694

ускользнуть. Поэтому я прежде всего назову два наиболее существенных признака любого социального требования.

1. Социальное требование, каким бы ни был его генезис, предстает перед нами как нечто независимое от нашего одобрения или неодобрения (оно *налицо*, мы вынуждены с ним *считаться*, и поэтому оно принуждает нас. Ведь принуждение и есть тот простой факт, когда нам — хотим мы этого или нет — приходится с чем-то считаться).
2. И наоборот, мы всегда можем прибегнуть к данному социальному требованию как к инстанции власти, на которую мы в состоянии опереться.

Выражение «социальное требование» восходит к юридической терминологии, где проводится различие между законами, имеющими силу и отмененными. Суть закона, имеющего силу, в том, что если люди нуждаются в нем, то он срабатывает чисто автоматически, словно механическое устройство власти. Обратите внимание: не только само выражение «социальное требование», но даже два признака, которые мы ему приписываем, целиком совпадают с теми, что по традиции всегда соотносятся с правом и функциями государства. Это обстоятельство еще раз доказывает общую ошибку философов права — мнение, будто специфическими чертами только права является независимость его воздействия от нашего личного участия, а также его роль коллективной инстанции, к которой мы обращаемся или можем обратиться. В самом деле, эти два признака четко обнаружили себя в первом же обычае, который мы подвергли рассмотрению, а ведь вопрос стоял о слабом обычае — простой церемонии приветствия. Итак, речь идет о слагаемых любого социального факта. Общество, будучи совокупностью обычаев, с одной стороны, навязывает себя нам, а с другой — предлагает себя в качестве инстанции, к которой можно обратиться за защитой и поддержкой. И то и другое, то есть поддержка и принуждение, подразумевают, что общество — это, по сути, власть, иначе говоря, преодолимая сила, противостоящая индивиду. Общественное мнение, то есть мнение господствующее, опирается именно на эту власть и заставляет ее действовать в самых разных формах, соответствующих разным уровням коллективного существования. И эта коллективная сила и есть «гражданская власть».

Тем не менее еще далеко не изжит и продолжает оказывать влияние жалкий интеллектуальный предрассудок, препятствующий ясному пониманию общественных фено-

==695

менов. Речь идет о неумении различить какую-либо общественную функцию, если не существует специального социального органа, ее выполняющего. Так, еще совсем недавно этнографы, изучая примитивные общества, в которых не было ни законодательных органов, ни корпуса судей, ни отдельного законодателя, считали, что в подобных обществах право отсутствовало, иными словами, там не наблюдались факты существования ни юридической, ни государственной функции.

То же происходит и с гражданской властью. Ее не замечают до тех пор, пока на более позднем этапе социальной эволюции она не приобретает облик особой военной организации с присущим ей уставом и военачальниками, всецело подчиненными властителям. Но по правде сказать, гражданская власть постоянно воздействует на индивидов любого сообщества; с момента возникновения она оказывает влияние на любое человеческое объединение, так что и здесь, у нас, ее воздействие несомненно, даже если не брать во внимание случаи вмешательства в нашу жизнь армии и полиции. Постоянная и вездесущая, такая власть просто не ощущается нами как таковая. В этом смысле ее можно сравнить с атмосферным давлением или твердостью почвы у нас под ногами, которых мы привычно не замечаем. Действенность гражданской власти постепенно сказывается на нашем поведении, поскольку последнее само регулируется исключительно ею, причем так, что стоит лишь нам по собственной воле, небрежности или случайности выйти за рамки, ограниченные правами, как на нас тотчас обрушится гневный протест окружающих, возмущенных допущенным с нашей стороны несоблюдением обычая.

У первобытных народов, разумеется, нет полиции, обязанной вести надзор, наблюдение. Значит ли это, что общество как целое не выполняет своих функций? Как раз наоборот — они выполняются с тщательностью и постоянством, значительно превышающими усилия любой полиции.

В одном из разделов своей книги «Падение роста народонаселения Меланезии» (*The depopulation of Melanesia*) Спейсер отмечает, что на Новых Гебридах все мужчины весь день живут вместе, отдельно от женщин, они на своей половине дома, а женщины — на своей. Отсутствие мужчин на своем месте всегда заметно и, следовательно, должно как-то оправдываться. Не говоря уже о присутствии их среди женщин.

==696

Неизвестно почему нравы всегда считаются «добрыми». Человеческая общность неустанно следит — даже не спросив мнения самого человека — за каждой минутой его личной жизни. В таком случае зачем нужна полиция? Когда с приходом на меланезийские острова европейцев первобытная община распалась и мужчин стали привлекать к промышленным и сельскохозяйственным работам, стихийный надзор коллективного сообщества был заменен настоящей полицией. И что же? Вышеописанные островные нравы тут же стали считаться «дурными».

Я мог бы приводить пример за примером, но, думаю, уже одного вполне достаточно, чтобы мы воочию представили себе функции, которые всегда, неуклонно и не подавая вида, выполняет любое общество.

Итак, гражданская власть есть не что иное, как активная, энергичная эманация общественного мнения, в котором содержатся и на которое опираются все остальные обычаи или требования. Форма, степень насилия, с которым действует общественная власть, зависят от значимости, которую общественное мнение придает злоупотреблениям или несоблюдениям обычаев. У большей части современных африканских народов, говорящих на банту, слово, которым выражается понятие «преступление», имеет значение «все, что ненавистно для племени», иначе говоря, все, что противоречит общественному мнению.

Но если верно данное утверждение, то правильно и обратное, а именно: любая гражданская власть всегда зиждется на мнении, которое действительно является общественным, а значит, единым для всех и обладающим огромной силой воздействия. Если же этого нет, если вместо общественного мнения мы сталкиваемся только с частными и групповыми, которые, как правило, образуют два конгломерата противоположных точек зрения, общество раскалывается, распадается, гражданская власть перестает быть таковой, дробится и делится на партии. Настает пора революций и гражданских войн.

Подобные максимальные расхождения мнений — не что иное, как крайнее выражение того факта, который наблюдается в любом обществе и который составляет неотъемлемый признак последнего; речь идет об антисоциальном характере многих индивидов, а именно убийц, воров, предателей, лиц, насаждающих произвол, насильников и т. д. Поняв это, мы неизбежно поймем и то, что называть «обществом» сосуществование людей — значит прибегать к

==697

эвфемизму, подменяющему наше знание совместной «жизни». Так называемое «общество» никогда не соответствует тому, что сулит название. Так или иначе, общество в то же время — еще и разобщенность, вражда. И поскольку данное образование все же претендует на прямо противоположные качества, мы должны со всей ответственностью заявить, что общество, *по существу*, реальность большая, ущербная; оно действительно представляет собой постоянную, непрекращающуюся борьбу между началами и типами поведения, имеющими объединительный, социальный характер, и теми его чертами, которые имеют разобщающие и антисоциальные свойства. И чтобы обеспечить такому миру хотя бы минимум мира, благодаря которому общество как таковое и поддерживает свое бытие, абсолютно необходимо частое применение его внутренней «гражданской власти» в форме насилия. Наконец, когда общество развивается и преодолевает свой примитивизм, оно вынуждено создавать специальное образование, главная обязанность которого — обеспечить исполнение данной власти в самой неукоснительной форме. Именно это образование мы и называем государством.