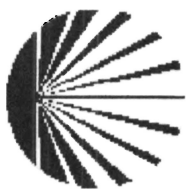




Евгений
ФИНК

Основные
феномены
человеческого
бытия

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС





Е. Финк

Е.ФИНК

**Основные феномены
человеческого бытия**

**Grundphänomene
des menschlichen Daseins**

*Перевод с немецкого
А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон*

МОСКВА
«КАН  Н+»
2017

УДК 1/14
ББК 87.2
Ф 94

Редактор перевода *Леонид Фуксон*

Финк Евгений

Ф 94 Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.

ISBN 978-5-88373-057-2

Книга является переводом посмертно изданного лекционного курса выдающегося немецкого феноменолога, антрополога и педагога Евгения Финка (1905–1975), ученика Э. Гуссерля. В ней на основе базовой для автора категории отношения человека к миру осуществляется описание пяти взаимно освещающих друг друга экзистенциальных феноменов: смерти, труда, власти, любви и игры.

ББК 87.2

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-057-2

© Финк Е., 2017
© Гараджа А. В., перевод, 2017
© Фуксон Л. Ю., перевод, 2017
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация»,
оригинал-макет, оформление, 2017

ОТ РЕДАКЦИИ

Имя немецкого философа Евгения Финка (1905–1975) не очень хорошо известно российскому читателю. Его творчество, как это нередко, к сожалению, случается, было заслонено более знаменитыми философскими авторитетами, прежде всего фигурами его учителя Эдмунда Гуссерля и старшего друга Мартина Хайдеггера. Своего рода прорывом в таком запаздывающем знакомстве с оригинальными трудами Финка оказалась публикация русского перевода фрагмента посмертно изданного в 1979 году лекционного курса «Основные феномены человеческого бытия» (Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 357–403). Этот перевод главы, посвящённой игре, был выполнен Алексеем Викторовичем Гараджой. Благодаря ему Евгений Финк обратился со своей глубокой антропологической концепцией игры к русскому читателю.

С тех пор ни одна серьёзная научная публикация на русском языке, в той или иной степени затрагивающая тему игры, не может обойти это издание. Вместе с тем важно учитывать, что для автора связь, взаимная переплетённость и взаимная освещённость всех пяти рассматриваемых им феноменов имеет принципиальное значение.

В основу предлагаемого полного перевода данного лекционного курса положено издание: *Eugen Fink. Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Herausgegeben von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Verlag Karl Alber. Freiburg / München, 2 unveränderte Auflage 1995. Перевод главы об игре принадлежит Алексею Викторовичу Гарадже. Осталь-

ной текст, включая послесловие немецких редакторов, переведён Любовью Юделевой Фуксон. В переводе сохранена нумерация страниц издания 1995 года.

1. Проблема взаимоотношения философии и науки и проблема философии

Философия как основная возможность человеческого существования. Объяснение названия «Основные феномены человеческого бытия». Бытие как место всего понимания и всех загадок. Истолкованность человека в науках. Завуалированность изначальной загадочности мира и жизни традиционными и институциональными интерпретациями. Шанс философии как в корне светской антропологии.

2. Философская антропология и её проблематика

Источник самоинтерпретации: открытость вещей и превращение их в предметы. Бытие живёт в понимании. Оставленность и укрытость в бытии. Философствование как глубочайшее внутреннее соучастие. Миф и Просвещение. Свидетельство бытия. Со-существование как изначальное пространство соучастия и свидетельства. Институты и процесс самоосознания. Нравы как общественная мораль и основные феномены нашего существования. Временность переживания и временность бытия.

3. Человеческое знание человека: методические соображения

Чисто человеческое самопонимание: открытие бытия как загадки. Интерпретированное Другим и самоинтерпретированное бытие (миф и философия). Философия и просвещение (конечное и абсолютное знание). Изначальная рискованность и экспериментальность бытия. Свидетель-

ство и посвящённость. Жизнь: здесь и теперь – пространство и время. Объективное пространство и ориентированное пространство переживания: экзистенциальный смысл нашего здесь-бытия. Объективное время и субъективное время переживания. Бытие как моё бытие. Жизнь и смерть.

4. Соучастие как горизонт конечной философской самоинтерпретации

Конечность нашей ситуации: неприоритетность имманентности сознания, наше собственное настоящее. Смысл настоящего. Настоящее бытия, открытое для него: проблема самоэкспликации. Основная особенность общения с собой. Аналитика относительного: окказиональные вещь-свойства и отношение к себе человеческого бытия. Здесь-бытие и теперь-бытие, настоящее время, «вот-это».

5. Бытие как интерпретированность: чужая интерпретация и самоинтерпретация

Местонахождение бытия как свидетельства. Окказиональное, здесь и теперь, обособленность Я. Относительная ситуация и первичная ситуация. Хайдеггеровское понятие «всегда моё». Экзистенциальная диалектика.

6. «Всегда моё» как проблема: конечность самости

Образ человека в метафизике: человек между животным и богом. Основные феномены бытия человека и их взаимосвязь. Традиционные толкования и свидетельство бытия. Смертность человека – свойство? Конец вещей и человека. Открытость для круговорота преходящего.

7. Смертное бытие как основная черта человеческого существования

Природная вещь – искусственная вещь – ценная вещь: виды определения вещи. Более подробная характеристика

«смертного» бытия: объективный природный факт – субъективный факт переживания? – как самооткрытость и одновременно открытость миру. Измерения отсутствия. Понимание времени как творящего и ничтожащего горизонта бытия. Виды «конца» вещей: умирание живого (растение, животное, человек). Знание и незнание: умирание всего живого. Общество и смерть.

8. Приоритет знания смерти в целокупности человеческого существования

Философия: исключительная возможность смертного человека (*melete thanatou*). Смертное бытие как определённый способ нашего телесного бытия. Животное и бог. Смертность и понимание бытия. Самодостоверность и достоверность смерти (Декарт). Сознание непреложности смерти и проблема бытия. Человеческая смерть как «уход»: живущие – умершие. Вопрос о феноменальной данности смерти: различие между чужой и собственной смертью.

9. Многообразие перспектив смерти. Человеческая жизнь как арена смерти

Эрос и Танатос. Экскурс в спорный вопрос о приоритете собственной и чужой смерти. Критика субъективистской философии сознания. Двойной характер и двойной аспект смерти: смерть собственная и чужая одновременно. Смерть человека и конец вещи, растения, животного. Недостаточная зримость смерти в материалистическом подходе. Внутримирное сущее и внутримирное ничто. Экстатика как основа человеческого существования. Смерть как крушение экстатики. Миф и смерть. Понятие мира явлений: индивидуированность и единое время-пространство. Смерть (усопший) и край «различий».

10. Проблема смерти и бытийное понимание мира явлений: бытие как присутствие

Понятие «появления». Философская значимость смерти. Интерпретация смерти из сознания непреложности смерти. Бытие и ничто. Формы проявления ничто и область появления. Ничто смерти: усопший – измерение пустоты. Проблема бытия и проблема смерти. Смерть как предмет ужаса и как возвращение на родину, как оставленность и укрытость. Земной мир и потусторонний мир (Гегель).

11. Власть мёртвого: мёртвый как ключевая фигура проблемы бытия

Понимание преходящего характера бытия и вера в бессмертие. Танатологическое происхождение всех представлений о потустороннем мире в мифе и метафизике. Демонический ранг мёртвого. Социальный аспект смерти: культ мёртвых. Эрос и смерть. Сознание непреложности смерти и её абсолютная власть. Управление смертью: власть, даваемая убийством. Труд и власть в аспекте смыслового отношения к смерти как убийству.

12. Многообразие интерпретаций смерти

Миф – религия – культ и человеческое знание смерти: принципиально разные объяснения смерти в мифе и философии. Итоги анализа смерти. Методическое значение анализа смерти для понимания бытия, истины и мира. Актуализация человеческой открытости миру в прочих основных феноменах. Переход к труду и власти. Предварительное понятие и основная черта труда – в аспекте мифа, нужды и телесности. Открытая нужде сущность человека.

13. Обыденное знакомство с трудом и его философское понятие

Труд как изготовление: современное ограничение труда – тесная связь основных феноменов друг с другом. Труд как понимающая само-открытость человека. Тело как первичный орган труда. Труд и свобода: титаническая черта труда – сила и бессилие. Естественная история труда.

14. Противоречивая двойственность характера труда

Статика и динамика труда: отчуждение природы и деформация природы. Труд и «человеческий мир». Продукт труда и трудовая деятельность («исторический материализм») Понятие культуры. Труд как исторический акт свободы. Современная техника и античная *techne*. Моменты *techne* – *episteme* – *Lichtung* – *physis*. *Techne* – потребление и изготовление.

15. Истолкование сущего по модели techne: современный технический мир и понятие труда

Исторические изменения труда и их интерпретация. Труд как противодействие и «пестование» (демиургический и фитургический признаки труда). Поле напряжения труда (свобода и отчуждение). Изготовление и потребление. Разделение труда (труд и общество). Труд как властное образование (господство и рабство).

16. Социальная основа человеческого труда

Разделение труда и товарообмен. Труд и власть. Трудовое насилие как власть над вещами и людьми. Расщепление целостности человека как трудящегося существа. Трудовые отношения в полисе. Властная организация полиса и её перерождение. Глубокая неоднозначность социального аспек-

та труда. Диалектическая внутренняя связь труда и власти (Гегель и Маркс). Труд как формирование: определение сущности труда в метафизике Гегеля.

17. Отношение труда и власти

Гегель и Маркс: различия. Метафорическое употребление понятий труда и господства у Гегеля. Превосходство мышления над чувственностью (Платон и Гегель). Противоположная позиция Маркса: экономика как подлинная реальность человеческой сущности. Марксистское понятие действительности как чувственной человеческой деятельности (Гегель и Маркс). Коммунизм как система «исторического материализма».

18. Принципиальное различие между трудом и властью в бытийно-аналитической оптике

Собственная природа труда и власти. Методологические проблемы интерпретации. Принципиальное понятие труда: историческое формирование отношения человека к природе. Социальность трудовой деятельности. Принципиальное понятие господства: властная вертикаль, учреждение, строй. Система власти: взятие власти и угроза смерти.

19. Итоги экзистенциальной характеристики труда и власти. Отношение к себе и отношение к миру

Человек как кентаврическое создание: антропология и западная метафизика. Понятие панического (ритм) и свидетельство жизни. Критика экзистенциальной интерпретации, ориентированной на самобытие. Индивидуальность в пространстве рода: род как главное экзистенциальное событие. Мужчина и женщина: эротическое единение полов. Экзистенциальный смысл эроса. Диалектика эроса. Любовь и смерть.

20. Эрос и самопонимание — бытийный смысл эроса

Эротическая общность как изначальный фундамент социальности. Природные общности и добровольные союзы. Человеческое существование как самостность и паническое бытие. Человеческая семья, первичная семья (экзистенциальный смысл эроса). Эрос и тоска по бессмертию: экстастика эроса. Мистерии любви и смерти. Взаимодействие человека и космоса.

21. Бытийный смысл и строй человеческой игры

Игра как основной феномен. Анализ игры: основная структура игры. Игра и смысл жизни. Счастье, удовольствие и печаль игры. Игровые правила и создание игры. Игрушка и игровой мир. Аналитика «фиктивных» характеров. Игание как конечное созидание. Диалектическая двойственность игры: фантазия и экстаз. Игра как изображение и представление. Образование игровых сообществ. Игра как полная актуализация целостности человеческой жизни: праздник, мир — театр. Спекулятивное понятие игры: игра в мире.

22. Игра как фундаментальная особенность нашего бытия

Игры животных и человеческая игра. Защита понятия игры. Бесконечный собственный интерес человека как забота. Особое место антропологии среди наук. Озабоченность в труде и власти и беззаботность человеческой игры. Критика новейших теорий игры. Проблема антропоморфизма. Игра и понимание бытия (ход анализа). Игровая «видимость». Игрок и игровой мир: играющий Я и Я игрового мира. Аналогия между картиной и игрой. Картина — образный мир — пространство образного мира. Восприятие

картины: итерационные отношения образности. Структурно-аналитическое понимание игры. Игровое представление и картина.

23. Двойное самопонимание человеческой игры: непосредственность жизни и рефлексия

Познание и игра. Игра как представление. Игра как оповещение. Игровое сообщество и игровой мир: имагинативный характер игрового мира как предпосылка для «свидетельства смысла». Нереальность игры и сверхреальность сущности. Репрезентация фигуры игрового мира. Ситуация зрителя. Сострадание и страх. Символ и эйдетическое понятие: понимание игры и способ понимания понятийного мышления. Символическое комедии – смех. Игровое сообщество и игровой мир. Репрезентация всех основных феноменов в игре.

24. Всеобъемлющая структура человеческой игры

(Ложь – истина и смысл – иллюзия и игра). Деятельный характер игры: идентификация зрителей и игроков. Представительство сцены. Зрелище как образец. Основной характер игры: актуализация мира. Необходимое и избыточное (свободное время и рабочее время). Актуализация смысла бытия и антиципация в игре. Праздник и будни. Праздничное представление (возникновение искусства). Связь игры и искусства (произведение искусства). Праздник и эпифания богов.

25. Структура экзистенциальной антропологии

Итоги анализа игры. Структура экзистенциальной антропологии. Равенство основных феноменов по значимости и первичности (необъяснимость, невыводимость и взаимопереплетение). Интерсубъективность и ко-экзистенциаль-

ность. Экзистенциалы и ко-экзистенциалы. Мирской характер и посюсторонность ко-экзистенциальной конституции.

26. Философская антропология и позитивно-научная интерпретация человека

Самопознание и проблема бытия. Ошеломляющее многообразие «путеводных нитей». Преобладание антропологического понимания человека. Оттеснение философских проблем изложением проблемы бытия как языковой проблемы. Тезис: разум, свобода, язык, историчность уложены в ко-экзистенциальные структуры смерти, труда, господства, любви и игры. Операционные и онтологические модели: взаимное полагание антропологии и онтологии. Проблема бытия и понимание мира: труд, игра, любовь, борьба и смерть как характерные мировые символы.

1. Проблема взаимоотношения философии и науки и проблема философии

Философия как основная возможность человеческого существования. Объяснение названия «Основные феномены человеческого бытия». Бытие как место всего понимания и всех загадок. Истолкованность человека в науках. Завуалированность изначальной загадочности мира и жизни традиционными и институциональными интерпретациями. Шанс философии как в корне светской антропологии.

Курс лекций под названием «Основные феномены человеческого бытия» изначально не может рассчитывать на ту ясность понимания, которая обычна для лекций по позитивным наукам. Каждый, кто приходит в высшее учебное заведение, уже имеет общее представление о различных науках, о связях между предметами и дисциплинами. Вся реальность видится ему упорядоченно и системно подразделённой на множество аспектов, которые дополняют, обосновывают друг друга и воздвигаются один над другим. Очевидно, что системе вещей соответствует система человеческих знаний. В ней каждый вопрос, каждая проблема, каждое исследовательское направление, безусловно, имеют своё собственное место. Разумеется, известно, что совсем не легко получить ясное и удовлетворительное понятие об этой предполагаемой системе общего порядка вещей и со-

ответствующих человеческих знаниях. Оно и поныне, пожалуй, ещё не достигнуто. Но ты живёшь с уверенностью и надеждой, что науки, несмотря на всевозможные специализации и неизбежное разделение труда, на пути к тому, чтобы постичь и поднять до ясного осознания человеком общий план своей внутренней связности. Пусть эксплицитное представление о таком единстве ещё отсутствует, но ты всё-таки предугадываешь, какие связи будут, вероятно, достаточными для успешной учёбы по специальности.

13–14 Определённая ориентация задаётся уже организационными формами современного функционирования науки, к примеру разделением университета на пять факультетов. Тебе известно о различии естественных и гуманитарных наук, известно, чем занимается юриспруденция, медицина и теология. Таким образом, лекции из этих областей знаний могут предполагать наличие предварительных представлений, названия их тем понятны.

Иначе обстоит дело с философией. Поначалу и впрямь возникает видимость того, что она тоже является чем-то сходным с наукой, возможно, даже основополагающей наукой или наукой об общем, о принципах и тому подобном. И ей тоже с готовностью приписывают собственную тематику. Говорят, она занимается проблемой бытия, истины, мира. Но является ли такое, как «бытие», «истина», «мир», предметной областью наряду с предметными областями позитивных наук или над ними? Разве не все науки имеют дело с сущим и, следовательно, живут в некоем определённом образом сформированном понимании бытия? Разве не все науки высказывают предположения, выносят суждения, претендующие на истину? Разве не все предметные сферы научного исследования собраны и объединены в универсуме? В каждой частной науке слышится – пусть большей частью неясно и неявно – тройственное

отношение: к бытию, истине и миру. И, следовательно, можно было бы практически из любой частной науки найти выход в философию. Однако философия не исчерпывается тем, чтобы служить материнской основой отдельных наук, «обосновывать» их с позиций онтологии, теории истины и космологии. 14–15 Какой бы значительной ни была проблема взаимоотношения философии и науки, всё же жизненное предназначение философии в целокупности человеческого бытия является более исконным. Философия возможна и необходима также и в такой форме человеческой жизни, которая в своём основном отношении к реальности ещё не определена наукой. Эпоха, во многом определяемая мифом, тоже может философствовать. «Философия» в расплывчатом и общепринятом смысле слова имеет место всюду, где человек размышляет о себе, где он потрясённо замирает перед непостижимостью своего пребывания здесь, где в его встревоженном, трепещущем сердце рождаются вопросы о смысле жизни. Должно быть, на пути почти каждого человека когда-либо вставала философия: как внезапно пронзающее нас беспокойство, как какая-то кажущаяся беспричинной печаль и грусть, как робкий вопрос, как тёмная тень на ландшафте нашей жизни. Однажды она коснётся каждого. У неё много ликов и масок, известных и жутких, и у неё для каждого свой особый голос, которым она позовёт его.

Однако у большинства людей встреча с философией носит лишь мимолётный характер. Это словно озарение, вспышка мысли о какой-то скрытой и чаще всего вытесненной главной возможности нашего существования. Круговорот дел, интересов и страстей, каждодневные хлопоты, заботы, нужды, радости и развлечения берут нас в плен и не оставляют места для размышлений, идущих вглубь, «творящих суд и расправу над собой». Но так как философ-

ствование – это значительнейшая возможность человека, она знакома каждому человеку изнутри, пусть даже лишь в смутном предчувствии. Никого не нужно подводить к философствованию, так сказать, извне, подобно тому как, к примеру, в отдельных науках порой подводят к абсолютно неизвестным нам доныне предметам. **16** Философия уже в нас, даже если она чаще всего «спит». Но её можно разбудить. Это определяет своеобразие всякого философского наставления: оно изначально всегда пробуждение, а не доведение до сведения тезисов и научных доктрин, результатов исследований, методов и приёмов. Оно содержится в беседе между людьми, взаимных вопросах, совместных размышлениях и толкованиях, оно обретает свою подлинную реальность в коммуникации. Платон знал о том, что его мысли пропадали втуне, если ему не удавалось запечатлеть их – прочнее, чем в металле, прочнее, чем в трактатах, – в живых людях, в блестящих юношах Афин. Или, точнее, если он был не в состоянии пробудить в их душах те же самые мысли.

Тот факт, что философия известна человеку как таковому изнутри, даёт всем и каждому серьёзное основание претендовать на право высказывать своё мнение по вопросам философии. Когда кому-то кажется, что он имеет компетентное суждение об идеях мыслителей, не размышляя самостоятельно и не беря на себя труда составить собственное понятие, тогда налицо лишь тщеславное и пустое самомнение. В этом случае справедлива ирония Гегеля: «... относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что – хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, – тем не менее, каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обла-

дает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги...» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 36–37). 17 Для истинного философствования, несомненно, требуются, как бы в качестве инструментов ремесла, достаточное знакомство с великими мыслителями прошлого, острота ума, интеллектуальные способности, спекулятивное воображение, критическая зоркость и множество других дарований, но самое главное – взволнованность, настигающая нас как рок, взволнованность безмерного удивления. Это удивление – лучшее, что выпадает на долю человека. Естественно и легко приходит оно в счастливой поре детства, когда мир открывается нам в свежем утреннем сиянии и все простые, невзрачные вещи полны света. Но вскоре на них оседает пыль привычки, вещи становятся обыкновенными, слишком хорошо знакомыми, становятся «нормальными». Окружающий мир теряет свои краски. Всё «серое в сером» погружается в обыденность, привычность: вещи, люди, условия жизни. Жизнь превращается в умелое поведение, в рутину, люди движутся в прочной колее заведомо знакомого, упорядоченного обществом культурного мира: имеют профессию, свою социальную роль, свои устойчивые интересы и т. д. Всё это сказано без какого-либо пренебрежительного оттенка. Структура упорядоченной, застывшей в прочных отношениях жизни есть та самая абсолютно необходимая структура, закон которой нужно осмыслить и истолковать. Но философия находится в глубоком, напряжённом противоречии с этой жизненной тенденцией к прочности и устойчивости условий жизни человека. Она в определённом смысле разрушительна, она разлагает естественно сложившиеся основы, критикует традицию, подвергает сомнению почтеннейшее наследие. Когда предание гласит, что древнейшие установ-

ления были даны человеческому роду мудростью богов и когда на нравственных жизненных формах лежит мифическое табу, сакральное освящение, 17–18 философия в своём неисчерпаемом любопытстве вовсе не останавливается перед ними. Она не признаёт никакой непереходимой границы, так как её подгоняет брожение идей и её страсть воистину неистощима. Ницше, стремившийся, прежде всего, быть заступником жизни, именно из своей витальной оптики распознал опасный, двусмысленный и зловещий характер мышления. Его демоническая власть персонифицировалась для Ницше в фигуре Сократа, которого Афины, по праву наивной, целостной жизни приговорили к смерти как возмутителя спокойствия. Пожалуй, мы слишком долго находились во власти культурной традиции, которая в подражание грекам воздавала мышлению почти божеские почести, поддерживала культ мышления и философии. В итоге он завуалировал рискованный характер этой демонической страсти и исказил его, превратив в нечто «само собой разумеющееся». Сила, которая должна поколебать «само собой разумеющееся», в свою очередь, стала само собой разумеющейся.

О философии нам известно благодаря истории культуры много разного: мы знакомы с биографиями великих философов, психологическими предпосылками их систем, текстами и изданиями, комментариями и т. д. Но такое более или менее учёное знание внешнего порядка никогда не заменит реального опыта философии. Вторжение философии в нашу жизнь происходит как превращение само собой разумеющегося в сомнительное. Поэтому философия может начинать с чего угодно, в том числе и с кажущихся незначительными вещей. Сократ много раз пускал в ход свои пытливые вопросы именно в отношении самых обыденных действий ремесленников, брал простые схемы рассуждения и продвигался к сложнейшим проблемам. 18–19 По-

этому неверно думать, что за философией следует закреплять особые предметы, такие наиважнейшие предметы, как бог, свобода, бессмертие и т. п. Решающим является не то, *что* она берёт, а то, *как* она берёт и критически рассматривает это. Всё без исключения может стать философской темой. Но простое название какой-либо темы здесь мало что значит или почти ничего не значит. Когда в позитивных науках называется какая-то тема, то мы уже представляем себе некую исследовательскую деятельность, ограниченную определёнными рамками. Имея понятие о междисциплинарных связях в отдельных науках, мы знаем, какие аспекты найдут здесь своё отражение. Сферы вещей поделены между науками в соответствии с ясной, разумной системой. Правда, иногда случается дублирование, споры о компетенции, но в целом науки всё-таки поладили друг с другом и действуют сообща. Любой «образованный» понимает научную терминологию в достаточной степени, чтобы суметь соотнести названную тему с определённой наукой. Ему известно, куда относятся физиологические исследования, а куда – филологические или историко-правовые. Но философскую тему не так-то просто определить по её названию. Ранее мы, правда, сказали, что философия как основная возможность человеческого существования лежит наготове в каждом человеке, может проснуться сама или быть разбужена в каждом – что всякий в глубине души имеет представление о философствовании. Но это не включает в себя того, что каждый при назывании темы сразу способен решить, является ли она значительной в философском отношении или нет. Философские темы известны всем нам, прежде всего, именно в горизонте обычного и повседневного, само собой разумеющегося, – **20** но нам неизвестно, как это само собой разумеющееся становится странным, удивительным, загадочным и сомнительным.

«Основные феномены человеческого бытия» – о чём говорит такое название? По-видимому, человеческое бытие – это нечто нам известное. Мы и есть оно, мы проживаем это бытие. Оно наша собственная жизнь, вершимая нами в самых разнообразных модусах. Мы переживаем его в весёлом беге часов радости и торжества, но также и в тянущихся горестных днях и ночах заботы, печали – переживаем его как пьянящее чудо в детстве и юности, как тяжёлый урок на вершине жизни и в старости. Мы проводим его в общении с окружающими и в последней, неотменяемой разобщённости и одиночестве. Мы ощущаем себя в своей свободе творцами, планирующими и реализующими свою жизнь, и в то же время мы знаем о неуправляемой тёмной силе элементарных природных стихий внутри нас. Человеческое бытие – это не посторонний предмет, к которому мы должны приблизиться, чтобы ознакомиться с ним. Нет ничего, что было бы ближе к нам. Каждый человек может участвовать в его обсуждении и имеет неотъемлемое право на своё мнение. Человеческое бытие есть дело каждого человека, каждый может сказать о нём своё слово, никто не приговорён к немой роли. И слово каждого отдельного человека о бытии само входит в состав бытия. Оно никогда не будет вещью, которая существует, так сказать, сама по себе, которая есть то, что она есть, безучастная к тому, что о ней говорят и думают люди. Самоинтерпретация принадлежит бытию, образуя его важную часть. Каждая мысль, высказываемая человечеством, народом, расой, да даже индивидом, участвует в плетении ткани нашей жизни, имеет значение для всех, всем даёт пример возможного истолкования смысла. Самоистолкование бытия нельзя отделять от бытия. **21** Чем строже мы фиксируем этот момент, тем нереальнее представляется попытка составить философски достоверное суждение о человеческом бытии. Ведь, как ука-

жут, существует бесчисленное, необозримое множество самоистолкований. Каждая культурная эпоха имеет своё истолкование бытия, каждый век – присущий ему жизненный настрой и жизненный опыт. Каждый народ, в свою очередь, видит человеческую жизнь не так, как другие, каждый культурный круг имеет свои взгляды, а внутри культур мы находим самые различные, зачастую резко противоположные, интерпретации человеческой жизни религией, мифом, художником, учёным, человеком действия. По-своему взирает на жизнь великий человек, по-своему – слабый и подлый, по-своему – воин, по-своему – лавочник и торговец, по-своему – священник, по-своему – вольный человек, по-своему – раб, по-своему – мужчина, и по-своему – женщина. И что же, разве теперь законная цель получения важных данных о человеческом бытии заключается в том, чтобы собрать, скоординировать все различные ракурсы, как бы свести воедино точки зрения на жизнь, рассеянные в длительном времени и по всему земному шару, подобно невиданной мозаике?

Не говоря уж о том, что, пожалуй, никто не располагает этим необъятным историческим и этнологическим материалом, чтобы попытаться составить подобный синопсис, даже целая команда исследователей, – это мало бы что принесло. Ибо такого рода обзор не смог бы просто запечатлеть противоречия между истолкованиями жизни различными эпохами, различными расами и классами и т. д. – ему самому пришлось бы занять по отношению к ним определённую позицию, то есть опять пришлось бы интерпретировать чужие точки зрения из перспективы одной определённой оптики. **21–22** Но располагаем ли мы некой абсолютной точкой зрения, с которой сможем свести прочие истолкования жизни к их относительному ограниченному праву на существование? Видеть религию только в

оптике науки будет точно так же неправильно, как и видеть науку только с религиозной позиции.

И ещё одна трудность заявляет о себе. Как вообще возможно выявить и схватить в понятии отношение, где *единое* человеческое бытие столь многообразно преломляется в себе самом, что допускает такое множество и такое разнообразие перспектив и самоинтерпретаций? Подобно ли это отношению тому, как разным видам и различным экземплярам положен некий общий признак? Как, к примеру, «деревянность» – всем деревьям: дубам, букам, елям и т. д.? Следует ли из этого, что всем породам людей, народам и расам и, наконец, индивидам аналогичным образом подобает «человечность»? Является ли отношение индивида к человеческому таким же, как отношение отдельной вещи к роду? Или здесь перестаёт работать обычная логика с традиционными представлениями о подчинённости отдельно взятого индивидуума виду и роду? Во всяком случае, ни одного живого человека невозможно будет убедить в том, что он обладает лишь частью человеческого. Если греки считали себя подлинными и стопроцентными людьми и свысока смотрели на варваров, то это не было проявлением пустого самомнения, а выражало внутреннее убеждение, что они обладают знанием бытия в его целостности и полноте. И нечто подобное имеет место везде у «избранных» народов. То, что человеческое бытие всегда переживается в моей перспективе, всегда постигается в моей интерпретации – и при этом всё-таки остаётся бытием в его тотальности, есть некая парадоксальность, чрезвычайно трудная для абстракции, но обладающая, невзирая на это, своей переживаемой реальностью. 23 Порой предпринимались попытки учредить здесь особую логику, опирающуюся на «окказиональные выражения». Но мы считаем, что этого недостаточно, что здесь скорее необходимо воспользоваться понятийными средствами гегелевской диалектики.

Мы сказали, что человеческое бытие суть мы сами. Это не такой предмет, которому мы противостояим. Мы стоим в бытии. Оно есть самое известное из всего известного. Но в качестве этого известного оно не существует рядом с другим известным. В ситуации бытия мы вообще имеем только известное и неизвестное. То, что вещи, камни, растения животные и т. п. могут быть нам известны или неизвестны, уже предполагает наше внутри-бытие. Человеческое бытие для нас – это место всякого понимания и непонимания, место любого постижения и место всевозможных загадок. И поэтому само бытие никогда не является для нас известным или неизвестным, знакомым или чужим в том же смысле, что и вещи. Быть знакомым с вещами – это особый способ нашего существования. Но это не будет означать, что мы при этом аналогичным способом «знакомы» с самим нашим бытием, средой нашего знакомства с вещами. То, как бытие понимает само себя или как оно становится загадкой, проблемой для самого себя, отнюдь не идентично тем способам, коими вещи являются нам в нашем бытии как понятные или непонятные. Начальный факт, что всякий знает жизнь, на свой лад обитает в ней, ведёт к тому, что на первый взгляд название «Основные феномены человеческого бытия» всем покажется понятным. Не существует никого, кто был бы исключён из знания бытия, более того, кто своим толкованием жизни не внёс бы свою лепту в содержание бытия. **23–24** Но именно это упомянутое выше знание жизни и близость к ней не включают в себя осмысление названного заголовка как *проблемы*. Выражение «человеческое бытие» называет нечто известное, называет *изначально* знакомое, являющееся предпосылкой любого знакомства с вещами. – Не названо, однако, неизбежное *превращение*, метаморфоза нашего существования, которую включает и приводит в действие философский вопрос о нас самих.

Можно было бы, вероятно, поддаваться искушению и попытаться уйти от сбивающего с толку обращения к началу,

применить оптику науки также и в этом вопросе человека о себе самом. Ведь нельзя отрицать, что целый ряд наук имеет прямое отношение к человеку. Невозможно оспаривать, что человек *тоже* является предметом науки, частной науки – исследовательским объектом. Тот факт, что он одновременно и субъект исследования, не вредит объективности его выводов. Врач, лечащий другого врача, обращается с ним не как с врачом, а как с пациентом, – поясняет Аристотель. Человек имеет тело, тело – это организм, живой организм. Каждый живой организм обладает материальной телесностью. В качестве вещественной массы тело подчинено законам механики, силе притяжения и в целом – законам неорганического. В качестве бездыханного трупа тело, как представляется, уходит обратно в неорганическую природу. Как такой природный материал человек, в числе прочего, является предметом физических исследований. В качестве живого организма он – предмет биологии, в качестве одушевленного существа – объект психологического исследования. В качестве духовной, исторической личности он становится предметом разнообразных гуманитарных наук: 24–25 антропологии, этнологии, социологии, культурной географии, истории и т. д. Невозможно отрицать, что все эти аспекты дают ценные сведения о человеке, что веское слово науки участвует в процессе подлинного осознания человеком самого себя. Но позитивные науки не в состоянии постичь человека в его целостности и тотальности. Они делают его как бы объективно существующим фактом – и при этом игнорируют ситуацию человеческого бытия как бытия-при-наличных-вещах. Другими словами, взгляд на вещи, который, в свою очередь, уже предполагает ситуацию вещи-понимающего бытия, так сказать, прибегается здесь для человеческого бытия. Оптика предпосланного накладывается на предпосылающего – и изменяет его в его изначальной сущности.

Решающим для нашей попытки осуществить философский подход к толкованию человеческой жизни является неприятие само собой разумеющегося, освобождение от того знания самого себя, в котором мы обнаруживаем себя на первых порах. Но это означает не искоренение и устранение этого знания, а превращение его в проблему. С незапамятных времён твердят: философия не имеет дело с голй действительностью, с «фактами», с пёстрым, огромным и ошеломляющим разнообразием явлений – она занимается преимущественно *сущностью*. Встаёт ли философский вопрос о человеке уже тогда, когда мы с этой точки зрения сортируем необъятный материал позитивных наук и выясняем, какие общие, инвариантные структуры сохраняются в смене времён и человеческих обществ? – Никоим образом. **25–26** На этом пути мы пришли бы в лучшем случае к вольным и пустым типологиям, к абстрактным схемам, но никак не к верному представлению о сущности. Сущность – это не столько общее в явлении, сколько, скорее, основание явления, происхождение всего многообразного. И уж тем более опасно и сомнительно употребление слова «сущность», если при этом игнорировать «*existentia*», отказаться от погружения в реальность. Сущность человеческого бытия никогда не постичь, если при этом абстрагироваться от реальности. Реальность нашего бытия есть условие всех различий, которые мы проводим между сущностью и фактом. Мы не можем мыслить отвлечённо о самих себе, свободно паря в безвоздушном пространстве. В качестве философствующих мы сами должны быть, и это бытийное условие неотменимо. С вещами, которыми мы сами не являемся, мы можем провести мысленный эксперимент отделения «*essentia*» от «*existentia*», можем различить предметное бытие и реальное бытие. Но то, на чём испокон веку основывалось так называемое «онтологиче-

ское доказательство бытия Бога», а именно неразрывная связь реального бытия и сущности в высшем сущем, странным образом оказывается применимо к человеку. Однако этим он *не* возводится в ранг некоего необходимого существа. Таким образом, когда мы ставим вопрос о сущностных структурах человека, мы не руководствуемся при этом ни ориентацией на какую-либо сохраняющуюся во всех исторических изменениях идентичность, ни на так называемую «демонстрацию сущности», не принимающую во внимание фактическое. Наоборот, мы должны попытаться проверить все суждения об «основных феноменах» нашего существования в истолковании нашего *сегодняшнего бытия*.

Сильнейшее препятствие, встающее на пути такой работы, 26–27 – это господство толкований жизни, интерпретаций бытия, в которых мы обнаруживаем себя поначалу. Ни один человек не вступает в жизнь безоружным, никто не приобретает первый, коренной опыт самостоятельно. Каждый человек растёт и взрослеет уже в смысловом пространстве какой-либо традиции, наставляющей нас в вопросах, что такое жизнь, в чём заключается обязанность человека, что есть высота и святость, благородство и добро, к которым ему надлежит стремиться, а что – низость, подлость и зло, которых следует избегать. Отношения людей между собой регулируются общественной моралью. Она есть продукт длительного исторического развития, в котором слились воедино античные, христианские и гуманистические мотивы. Общественное сознание определяется мифологическими верованиями, и они зачастую живут рядом с научными установками в одном и том же человеческом сообществе. Свою высшую власть морально-религиозная традиция проявляет в институтах, формирующих структуру общества: в семье, церкви, государстве. Каждый институт имеет собственное толкование смысла, собственный образ

человека, действует как требовательная, формирующая сила, через сознание влияет также и на общественное бытие человека и определяет его. Индивид воспринимает бытие большей частью совсем не так, как узнаёт его изначально, – он видит его глазами институтов, глазами господствующих властей, которые руководят, опекают, направляют и ведут человека – в соответствии со своими целями. Возможно, нет ничего труднее, чем действительно быть индивидом и смотреть на жизнь собственными незащоренными глазами. Институты, выдающие себя за творения объективного духа, за наместников высших сил на земле, как бы оккупируют сцену нашей жизни и делают индивида фигурой в своей игре. 27–28 Разумеется, было бы неправильным видеть в институтах лишь инструменты власти групп людей, которых нужно разоблачить в социальном плане. Следует понять их глубже – их необходимость и их обман. Прежде всего, любой институт предполагает определённую, готовую жизненную теорию. Она служит «оболочкой», дающей индивиду прочную жизненную ориентацию, как бы некий маршрут жизни. Институты даруют чувство защищённости – но своей интерпретацией жизни они также заслоняют изначальную загадочность мира и жизни, они усиленно скрывают и основной феномен, на котором сами основываются. Из воли к власти они затушёвывают свои истоки, своё происхождение, они маскируются самоидеализациями. И, следовательно, они требуют главным образом веры, повиновения, преданности. Они гарантируют безопасность жизни, избавление от мучительных вопросов. Они суть проявление основательности человеческой жизни, выражение тенденции к безопасности, покою, устойчивости. Все институты как таковые консервативны, в том числе и государство, сформировавшееся в результате революции. «Перманентная революция» – вот самый большой кошмар для всех институтов.

Но философия некоторым образом сродни этому самому большому кошмару. Когда философствование поселяется на территории институтов, на территории их готовой, не подлежащей сомнению жизненной теории, их морали, их правил, оно попадает в неподобающее ему пространство несвободы. Всем институтам слишком много известно о человеке, для них он больше не загадка, не лабиринт, в котором можно основательно заблудиться. «Представление о человеке» установлено. Канон идеала формирует людей в семье, церкви и государстве. Но особенность нашего века заключается в том, **28–29** что различные и несовместимые друг с другом институты ожесточённо борются сегодня за власть, что в мировом масштабе разгорелась социальная война невиданной прежде силы. Тысячелетние традиции, которые сформировали множество закрытых обществ, создали национальные культуры и культурные объединения и смогли сохраниться, сосуществуя друг с другом, находятся сегодня в прямой конфронтации друг к другу вследствие технократического преобразования Земли. И это чудовищные духовные энергии общественно-исторического порядка, те, что подгоняют к разрешению противоречий с целью создать *единое* человечество на *единой* Земле. Эта социальная война мирового масштаба является *шансом* для философии. Не тем, что она могла или даже должна была бы претендовать на роль судьбы в этом споре, – шанс заключается, скорее, в том, что в такой войне ломается вековая поработочающая сила институтов, обыкновенно сковывающая индивида, что когда-нибудь откроется вид на *всю* загадочную неоднозначность нашего бытия. И поскольку при этом теряет силу также и сакральное табу, отдававшее главную роль толкованию жизни институтам, мы можем сейчас обозначить цель этих лекций как попытку пройти несколько шагов в направлении исключительно светской антропологии, рождающейся из самоистолкования человеческого существования.

2. Философская антропология и её проблематика

Источник самоинтерпретации: открытость вещей и превращение их в предметы. Бытие живёт в понимании. Оставленность и укрытость в бытии. Философствование как глубочайшее внутреннее соучастие. Миф и Просвещение. Свидетельство бытия. Со-существование как изначальное пространство соучастия и свидетельства. Институты и процесс самоосознания. Нравы как общественная мораль и основные феномены нашего существования. Временность переживания и временность бытия.

Философская антропология имеет своей проблематикой сущее, которым являемся мы сами. Таким образом, мы задаёмся вопросом об основных феноменах человеческого бытия. Мы предпринимаем попытку исследовать самих себя – сделать себя понятными для мышления не только в качестве мыслящих, но, скорее, во всей полноте нашего переживания мира.

Такому замыслу нетрудно дать название, но его трудно исполнить. Причина трудностей не в том, что прежде необходимо было бы отыскать, обнаружить, показать, сделать «данностью» упомянутое сущее. Для человеческого стремления к познанию чужих вещей есть множество различных препятствий. К примеру, то, что они не встречаются в непосредственном жизненном окружении, что приходит-

ся отыскивать их, прилагая к этому большие усилия: колесить по земле, спускаться в морские глубины, в течение продолжительного времени наблюдать за небосводом. При помощи постоянно совершенствующихся инструментов мы вторгаемся в сферы сверхбольшого и сверхмалого и вырываем никогда прежде не виданное у его вековой сокрытости. Несмотря на все триумфы, которые празднует здесь человеческий дух, он, в сущности, всё же сознаёт, что в бесконечной вселенской тьме это лишь крошечный островок света, которым он может окружить себя, и что всё раскрытое затмевается более обширной областью сокрытого. Мы, к тому же, подозреваем, что в отношении внешних вещей знание человека отливает опасной двусмысленностью, **30–31** что бытийный характер знания остаётся глубоко сомнительным: добровольно ли устремляются вещи к свету человеческого духа, чтобы вновь возродиться там преобразованными и постигнутыми, – или же они противятся этому, принуждаются к этому против своей воли? Возможно, они мстят за причинённое насилие, показывая нам только какую-то одну сторону, лишь некую поверхность и скрывая от нас свою сущность? Являются ли человеческое познание и человеческая наука, увиденные со стороны вещей, со стороны природы, подарком, который мы получили, или грабежом, которому подвергаются вещи? Выступает ли человек носителем духа, выразителем его идей в космосе, который освобождает утопленный во всех вещах безмолвный дух и заставляет его заговорить, – или он нарушитель спокойствия, прогоняющий сон универсума и смущающий покой вещей? Что означает наше знание о вещах *в бытийном плане* – бесспорно, трудный вопрос, как и вопрос, чем, строго говоря, является опредмечивание: подчинение ли оно чужого сущего, насилие над ним или его любовное освоение. Обыкновенно этим вопросам не

дают развернуться должным образом. Они уже предре- шены, предопределены догматическими положениями, предубеждениями, благодаря которым человек уже занял определённую позицию по отношению к самому себе. В некритическом самоистолковании человека уже заранее закреплено представление о смысле и значении веще- познания. Если человек считает себя высшим творением, в котором бытие достигает сознания и становится духом, если он ощущает себя наилучшим местом, в котором миро- вой дух узнаёт самого себя и где в качестве знающей себя идеи появляется понятие, характер знания рассматривается и оценивается на один лад. 31–32 И, в противоположность этому, совершенно иначе толкуется сущность вещей, если человек видит себя «блудным сыном» природы, который противопоставляет себя ей, подымает руку на Великую Мать, вырывает у неё её тайны. Знание как благословение или проклятие, как заслуга или вина, как придание челове- ком вещам совершенства или кощунственный грабёж – вот крайние полюсы человеческого толкования смысла знания внешних вещей. В зависимости от того, какая позиция здесь занята, назначаются «теоретико-познавательные» во- просы, определяется отношение бытия и знания, в-себе- бытия и для-нас-бытия, характер опредмечивания и струк- тура формирования понятия. В то время как представления о знании, получаемом нами о *внешних* вещах, большей ча- стью негласно зависят от определённой самоинтерпретации нашей жизни, происхождение нашего самосознания, зна- ний о себе и самоинтерпретаций обусловлено предрассуд- ками совсем иного рода.

Человеческое бытие известно нам лучше всего. Его ни- когда не нужно добывать, отыскивать. Мы находимся пря- мо в нём, мы совершенно не в состоянии создать дистан- цию между ним и собой, не можем ни приблизиться к нему,

ни удалиться от него. Мы целиком и полностью – оно само. Но, вероятно, возразят, что мы всё-таки должны суметь так или иначе возвыситься над ним, так как мы всё же размышляем о нём, делаем его темой, «предметом» размышлений, объектом осмысления. Ведь различают, с одной стороны, человеческое бытие в целом – и ясное сознание нашего собственного бытия. Ссылка на такие традиционные мнения лишь сильнее акцентирует затруднительное положение, в котором мы оказываемся сразу же, как только начинаем размышлять о самих себе. 33 Неужели верно то, что в самоосмыслении мы становимся неким «предметом», так же или аналогично тому, как иные вещи, не являющиеся человеком, становятся объектами нашего компетентного вмешательства? Подобные сомнения, разумеется, небезосновательны. Более того, большой и серьёзной проблемой является вопрос, почему в сферу человеческого самопонимания постоянно проникают объективистские категории. Это выглядит почти так, будто самое *близкое* к нам понимание, то есть то, *посредством чего* мы воспринимаем всё остальное прочее, как раз меньше всего осознаётся нами в его гениальном своеобразии. Когда мы без конца используем образы и метафоры, взятые из сферы отношения к другим вещам, то это не означает, что мы открываем себя реверсивно, со стороны вещей, и, как следствие этого более позднего открытия, до некоторой степени наивно и некритично, применяем к себе некий арсенал уже сформировавшихся представлений и понятий. Когда человеческое бытие узнаёт внешние вещи, оно уже должно быть открытым самому себе. Но эта самооткрытость – нечто гораздо более истинное, чем структура самосознания Я или же рефлексивная самотематизация. Человеческое бытие есть неизменно и непреложно «самое близкое» самому себе, оно сущностно сознаёт само себя. Человек никак не сможет по-

смотреть на себя извне, никогда не сможет встретить себя самого, подобно тому как он открывает вокруг себя землю и небо, камни, растения и животных. Измерение окружающего мира, в котором он обнаруживает такие внешние вещи, само по себе входит в состав его жизни, это момент его бытия. Распахнутость для областей, где ему в виде предметов может встретиться сущее, коим он не является, представляет собой интегральную черту его существования. Строго говоря, только то может стать «предметом», **33–34** что по своей природе является чем-то «в себе». Ведь дерево, которое мы рассматриваем и за которым признаём право самостоятельного бытия, остаётся тем, что оно есть, – неважно, видим мы его или нет. Его бытие не зависит от того, что оно становится объектом восприятия. В своей предметности оно не возникает для нас. Оно не только «объект» для нас как представляющих «субъектов». Когда такое немое сущее, как дерево, вступает в пространство человека, когда оно становится «говорящим», окунается в свет знания, когда делается прозрачным для понятия, несомненно, происходит нечто важное. Но субстанция этой чужой вещи не растворяется в явлении-для-человека без остатка. Это отнюдь не только предмет и ничего больше. Для дерева «превращение-в-предмет», скорее, случайность. В своём существовании в качестве дикорастущего растения оно не зависит от человека. И аналогично этому катится по небосводу солнце, вращаются в космосе галактики, покоится земля, волнуется море, веют ветры – независимо от представлений человека, и они то, что они суть как таковые. Но именно поэтому они временами могут становиться также и объектами для человека. И знание – это, безусловно, не только что-то, что разыгрывается в человеческом уме. Познанность вещей человеком имеет также онтологическое значение относительно вещей как таковых, значе-

ние, которому философия пытается дать различные определения: в «реалистической» теории познания одно, в «абсолютном идеализме» другое.

Но человеческое бытие никогда не является *вещью в себе*, к которой как-нибудь случайно, как бы извне, подступило бы познание и, следовательно, сделало бы его «предметом». Оно существует в понимании. Человек – это сущее, конститутивно определённое пониманием. Он, следовательно, тоже является местом в космосе, 34–35 в отношении которого мы как раз и можем вообще говорить как о бытии вещей в себе, так и об их для-нас-бытии. Если бы мир был наполнен исключительно «существующими в себе» вещами и не нашлось бы сущего, для которого они когда-либо могли бы становиться предметами, тогда в подобном мире понятие «бытие в себе» не имело бы никакого смысла. Только с появлением среди вещей человека, только с пробуждением его ума и вскрывается различие между «в-себе» и «для-нас». Таким образом, то, что составляет в качестве человеческого бытия *предпосылку* подобного различения, не может, в свою очередь, трактоваться в соответствии с этим различием. И кроме того, бытие человека никогда не бывает такой вещью, к толкованию которой подходят спустя какое-то время, дополнительно и эпизодически, и нацелены на это более или менее случайно. Самоистолкование относится к сущности этого бытия, оно постоянно интерпретирует само себя. Это не означает, что оно неизменно и во все времена толковало бы себя одинаково, – толкования сменяют друг друга и изменяются сами, и с толкованиями меняется, в свою очередь, понимающее себя в них бытие. Оно не такая вещь, которая лежит в основе в неизменном виде, – оно не имеет в своём распоряжении вечности природы, над которой человеческие истолкования пролетают, словно тени облаков над ландшафтом.

Но, с другой стороны, в каждой эпохе оно не просто иное и новое. Нам ещё придётся поразмыслить над тем, как здесь сочетаются, расшатывают и оспаривают друг друга «природа» и «история», как сквозь все изменения бытийно-смысловых образов доносится древняя мелодия жизни. Мы пока ещё находимся на стадии самых предварительных рассуждений. Мы сформулируем их в следующих трёх положениях: лучше всего человеческое бытие известно ему самому; так как мы переживаем его изнутри и наше понимание бытия входит в состав бытия, **35–36** оно никогда не сможет стать вещью в себе, а следовательно, и «предметом» для нас в строгом смысле этого слова; понимание бытия, в котором мы фактически существуем, есть всеобъемлющая и сплошная самоинтерпретация человеческого.

Но эти три положения легко понять неправильно. Мы должны застраховать себя от таких ошибок, если хотим обрести философский горизонт. Тот факт, что человеческое бытие ближе всего знакомо с самим собой, отнюдь не означает, что здесь вершится исключительно первозданная близость жизни к самой себе, что здесь царит лишь хорошо знакомая и доверительная атмосфера патриархальности, родных основ. Более того, к бытию как таковому относятся внезапные обрушения в опасное, ужасное, загадочное – часы, когда оно становится для нас более чуждым, нежели Сириус. Тогда наше здесь-бытие и реальное бытие мы переживаем со страхом и ужасом, и смутной печалью, и ледяной дрожью, пронизывающей до мозга костей. Такая чуждость и проблематичность не свойственна ни одной вещи. Лишь человеческое бытие может так содрогаться перед лицом самого себя. Знание бытием себя включает целую шкалу экзистенциального опыта, располагающуюся между элементарной укрытостью и самой опасной незащищённостью. И здесь, в свою очередь, следует отметить,

что эти противоположности не лежат одна подле другой, а неповторимым образом переплетаются друг с другом и пронизывают друг друга. Незащищённость и укрытость взаимно обусловлены. И чтобы увидеть это отношение, нужно, пожалуй, иметь, как сыну Лая, «на один глаз больше». И далее: то существенное обстоятельство, что бытие никогда не сможет стать для себя предметом, аналогично тому, как существующие в себе вещи становятся для человека предметами его представлений и знаний, **36–37** не исключает особого внимания человека к своей жизни, озабоченности собой и более интенсивного понимающего обращения с собой. Именно процесс усиленного соучастия в собственной жизни даёт возможность проявиться неуместности «объективистских категорий» в сфере понимания человеческого существования.

И наконец, ни одна когда-либо существовавшая, имеющая силу и признание официальная интерпретация человека не предотвратит свой разгром философией, так как последняя является именно той жизненной силой, где человек, мысля самым чистым и самым конечным образом, относится к самому себе. Философствование представляет собой предельное мышление, некую конечную возможность конечного бытия – но она есть самое глубинное соучастие в проживаемой нами человеческой жизни. Это имеет значение главным образом в отношении толкований нашего бытия, принадлежащих якобы «высшим силам». С золотых дней мифа хранят люди память о небесных учителях, о богах как создателях законов человеческой морали и ответственных за их соблюдение, как основателях государств, брака и семьи, собственности и власти. Из уст небожителей героические фигуры основателей государств, религиозные пророки слышали весть о правильно устроенной человеческой жизни. Они склонились перед мудростью, показавшей в знамениях и чудесах своё превосход-

ство над любым идеалом человека. Из божественного откровения усвоили они учение о жизни и передали его окружающим. Таким образом, миф, как представляется, означает сверх-человеческую экзегезу нашего человеческого бытия. Авторитет, сам не являющийся человеком, но бесконечно превосходящий человека знанием и пониманием, как уже было сказано, устами прорицателей, пророков и проповедников неопровержимо дал понять, 37–38 в чём значение человеческой жизни, какая цель поставлена перед человеком и каков его путь. «Просвещение» как контрапункт мифа скептически указало на то, насколько многообразны эти божественные послания, как каждый народ, каждая раса выдаёт за «божественную мудрость» некое отличное от других учение, до какой степени боги противоречат друг другу, если одно определённое учение не назначается «единственно спасительным» и истинным, а прочие не отвергаются как идолопоклонство. На это возражение сторонники мифа выдвигают контрдовод, что когда-то чистое божественное пра-откровение, существовавшее в начальный период истории человечества, по-разному преломилось в массе народов и рас. Ведь слово божье должны были услышать и понять люди. Следовательно, необходимо было использовать человеческие, «слишком человеческие» понятия для священных мыслей, и так с течением времени изначальная весть стала туманной и запутанной.

Здесь мы не намерены подробно останавливаться на споре между мифом и Просвещением. Он в поле нашего зрения лишь потому, что в каждой ситуации некоего философского размышления человека о себе уже присутствуют и даже главенствуют интерпретации бытия, которые порою утверждают, что они изначально не подлежат пересмотру со стороны философии, так как возникли из божественной оптики. Если философия, сознавая собственную конеч-

ность, тоже отказывается занять определённую позицию по отношению к самому Слову божьему, то она всё-таки не может не задать вопрос, каким образом божественное происхождение мифологического послания удостоверяется нами, людьми, 38–39 – что вынуждает выходить за пределы человеческого знания о человеке. Декарт с какой-то поистине злой иронией формулирует эту проблему в посвящении профессорам Сорбонны, теологическому факультету Парижа, которому он представил на рассмотрение свои «Размышления»: «И хотя во всех отношениях правильно верить в существование Бога, ибо этому учит нас Священное писание, и, наоборот, верить Священному писанию, ибо оно нам послано Богом (поскольку вера – дар Божий, тот, кто одарил нас благодатью веры во всё остальное, способен также даровать нам веру в собственное своё существование), такое доказательство тем не менее невозможно предложить неверующим, ибо они решили бы, что это – порочный круг» (Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 4). Достоверность сверхчеловеческих посланий – это философская проблема, а их содержание – нет, поскольку оно превышает человеческий разум и вещает о нашем бытии *извне*.

В интимности нашего отношения к своему бытию никому не дано *нас* превзойти. Никакой бог не может прожить человеческую жизнь *изнутри*, даже если он примет человеческий облик. В этом случае ему пришлось бы перестать быть богом, ему пришлось бы забыть о своём всемогуществе, о своём всеведении. Ему пришлось бы, как и нам, испытывать страх, пришлось бы делить наши радости, наши страсти, наше величие и нашу нужду. Он не смог бы натянуть на себя нашу уязвимость, словно нищенское платье, и скрыть под ним своё величие. Ему действительно пришлось бы умереть, уничтожиться, как нам, – а не продолжать втайне жить с сознанием своей неуязвимости.

Мы суть *свидетели переживания своего собственного бытия*. 39–40 Никто не сможет изгнать нас из этой внутренней жизни, в этом наше преимущество перед всеми существами. И пусть боги больше знают о нас, но мы знаем в значительной степени *из самих себя*. Пусть боги видят нас насквозь, аналогично тому, как мы видим сквозь стекло, пусть от них не ускользнёт ни одно доброе или злое движение нашего сердца. Но они никогда не смогут пережить радость, вину и боль человеческим сердцем, никогда не смогут, как человек, в мыслях погрузить себя в невымышленное, в понимании смутно почувствовать загадочную глубину мира, в укрытости ощутить крайнее одиночество, а в незащищённости – глубочайшее спокойствие. Богу уже всё известно, он ничего не ждёт, его бытие не разорвано и не рассыпано во времени, как наше. Возможно, что в смерти мы и подлежим божественному суду, властвующему над миром, что будет подведён итог нашим добрым и злым поступкам, но тайна нашей свободы – в решениях, принимаемых нами в земной жизни. Мы занимаем определённую позицию, мы не марионетки и не являемся таковыми даже перед превосходящей силой судьбы. У нас есть своя точка зрения, мы оцениваем свою жизнь не по объективным фактам, а соразмерно изведанному «счастью» или «несчастью». Мы свидетельствуем непосредственно из глубины своего сердца.

Это свидетельство нельзя толковать упрощённо, как то известное обстоятельство, что человек характеризуется именно через «самосознание». Структуры сознания – это не первичная база для существующего отношения человека к самому себе, а наоборот, они суть определённое выражение этого самоотношения. И если принимать во внимание лишь «феномены сознания», появляется опасность нивелирования богатства и полноты переживания мира в момен-

тах человеческого существования. 40–41 «Сознание» (как самосознание и как предметное сознание) в значительной мере принадлежит к бытию человека, но оно не является фундаментальной структурой, с позиции которой надлежало бы постигать всё прочее. И, стало быть, для нашего исследования как раз не важно, что каждый человек, так сказать, отступает в собственную, в высшей степени приватную «внутреннюю сферу», под своим углом зрения рассматривает жизнь и мир. Мы существуем в соучастии и ясном свидетельстве человеческого бытия не только тогда, когда производим некую редукцию до уровня самосознания и его содержания, а ещё до того, более исконно – в конкретном свершении жизни совместно с другими людьми, то есть в пространстве *социального друг-с-другом-бытия*. Каждый несёт свидетельство другому человеку. Каждый должен дать понять другому что-то о жизни: словами, делами и бездействием, примером. Ни один человек не несёт «абсолютного» свидетельства, но у всякого свидетельства своя правда, если оно высказывается строго из ситуации его бытия. Сообща мы пытаемся справиться с человеческой жизнью, решить задачу, которую нам даже ясно не сформулировали.

Правда, до того как мы начинаем размышлять, мы большей частью состоим в устойчивых, институционально сформированных общностях. Мы живём в организованных группах, которые своим фундаментальным учением о жизни, своими догмами и идеологиями как бы останавливают и подавляют процесс живого самосознания, придают социальности некий застывший смысло-порядок. Но, несмотря на это, в людях со стихийной силой снова и снова поднимаются вопрос, проблема, удивление и гонят нас из всех надёжных гаваней прочь в открытое море. Прежде всего, никто не начинает бытие первым, 41–42 унаследованная традиция уже намечает пути истолкования жизни. И потом,

традиция имеет не только информативный характер. Она не просто сообщает, какова жизнь во всех своих взлётах и падениях, как преследуют человека инстинкты и страсти, как движет им его стремление к благородному и прекрасному. Традиция *требует*; у неё много форм для своих императивов: мягкое давление негласных правил приличий и такие санкционированные человеческим и божественным законом смысловые структуры, как собственность, семья, государство и т. д. Обычай предписывает, как *должно* жить. Он имеет характер официальной морали. Сначала интерпретации бытия движутся в смысловом пространстве действующих моральных норм, но с течением времени начинают медленно отходить от них, соединяться с исторически усиливающейся тенденцией к освобождению индивида от исходной группы, рода, народа, класса. Однако во всех моральных системах их воззрения оказывают влияние на основные феномены человеческого бытия, пусть не в виде требований или запретов, но в тех жизненных измерениях, к которым обращены эти требования и запреты. Изучение истории морали на земле могло бы послужить отличным руководством для выявления значимых феноменов нашего существования. Но при этом крайне важно было бы не принимать во внимание именно основной момент любой морали, её повелевающую или запрещающую функцию, уйти от её оценок. В моральных системах, зачастую противоположного типа, мы обнаруживаем воззрения, которые содержат различные, но относящиеся к одному и тому же основному феномену, оценки. Речь идёт о фундаментальных инстинктах человека, о его главных страстях: о любви и смерти, **42–43** о войне и самоутверждении, о свободе, о господстве и рабстве, о чести и бесчестии, о праве и законе, о личности и коллективе, о гордости и смирении, об игре и труде и т. д.

Каталог таких феноменов ещё мало что говорит, если не удаётся выявить их тесную взаимосвязь как основную

структуру нашего противоречивого, парадоксального бытия. Но отключить действие морали, уйти от её приговоров и увидеть и понять человеческие феномены, покрытые негативным табу, точно так же непредвзято, как одобренные и желательные жизненные явления, – отнюдь не лёгкая затея. Для её реализации недостаточно одного лишь намерения. Мы на тысячу разных ладов по-прежнему остаёмся пленниками традиционного мышления и оценочных суждений, даже когда мы льстим себя надеждой, будто ушли от них. Если вообще возможно добиться оптики «по ту сторону добра и зла» и удержать её, то лишь ценой больших усилий. Увидеть человеческое бытие в чистом виде, обнажённым, не в обрамлении более ранних толкований смысла, без табу традиции и морали – вот главнейшая философская задача, требующая строгой понятийной дисциплины именно в отношении неподатливой материи нашего существования, по-видимому, враждебной понятию. Этого ни в коем случае не достичь, просто оставляя мораль в стороне, игнорируя её. Ведь и сама она есть важный жизненный феномен, определённая фигура интерпретации бытия.

Но совсем разные вещи – увидеть саму мораль «морально», то есть оценить её с позиции эталона правильной жизни, или увидеть её «онтологически», то есть осмыслить её как центральное явление человеческого. 43–44 Как и любое другое, моральное толкование бытия тоже входит в субстанцию человека. Оно отнюдь не может и не должно остаться снаружи. Оно не случайная цитата, которую можно было бы не принимать во внимание. Попытка Ницше рассмотреть человеческие вещи «по ту сторону добра и зла» не всегда остаётся на высоте своей основной задачи. Он зачастую впадает в смутный биологизм. Он говорит о человеческом так, как если бы он мог видеть его вне-человеческими глазами и судить о нём как бы с позиции

самой вселенской жизни. Его якобы свободный от всякой морали обзор жизненных феноменов человека неудержимо нарушает границы экзистенциальной ситуации, изнутри которой мы только и можем говорить, ставить вопросы и оценивать. Мы никогда не посмотрим на нашу жизнь глазами бога или вселенской природы. Мы обретаем отношение к своему бытию всегда лишь изнутри своей жизни. И в своём бытии мы относимся к вещам, к природе, к истории, к миру в целом, к судьбе. Возможно, покажется, что мы придаём слишком большое значение *экзистенциальной ситуации*, что мы сделали чрезмерный акцент на функции, которую мы, переживающие, требуем у бытия для получения «истин».

Но на самом деле мы подчеркнули это ещё недостаточно решительно. Здесь нам открывается первый краешек некой *проблемы*. Общее мнение не видит здесь вообще никакой серьёзной проблемы. Ведь представляется абсолютно, до скуки естественным, что каждый человек может говорить только изнутри своей ситуации, со своего места, со своей позиции. Банальный пример: мы все видим эту кафедру, но каждый из нас – под своим углом зрения. Каждому открыта одна сторона, один аспект, который так существует только для него. Однако отсюда он всё-таки видит целое. Каждый может поменяться местом с любым другим **44–45** и в этом случае будет иметь перспективу, бывшую прежде у другого. Устойчивая пространственная вещь сама по себе предоставляет, таким образом, множество позиций, находящихся в упорядоченной системной взаимосвязи. Любая точка вокруг этой устойчивой пространственной вещи допускает *возможность* позиции. Одна и та же вещь «отсюда» выглядит иначе, чем «оттуда», и всё-таки остаётся той же самой кафедрой. Многообразие окказиональных взглядов сохраняется уже самим пространственным положением упомянутой вещи. Она нахо-

дится в определённом пункте и окружена другими пунктами, которые один наблюдатель может занимать по очереди или многие наблюдатели одновременно. Любой из наблюдателей может сказать: это *моя* точка зрения. Каждый может сказать это в отношении своей. Каждый может настаивать на «всегда моё» своего взгляда и при этом всё-таки быть уверенным в том, что он видит саму вещь, не только её фрагмент, вернее, вещь, данную в определённом ракурсе.

Как же обстоит дело со свидетельством переживающего в отношении человеческого бытия? Выглядит ли здесь всё так же, как с пространственной вещью? Бытие не вещь, находящаяся «напротив» переживающего, словно какой-нибудь завершённый в себе предмет, который можно рассмотреть извне. Наше переживание настоящего по существу входит в состав бытия, равно как и наше истолкование, неважно, переняли мы его из традиции или рискнули и предложили своё. Но что такое это «настоящее»? Это настоящее время наблюдателя или также и настоящее время наблюдаемого? Остаётся ли то, что эссенциально есть человеческая жизнь, во все времена одним и тем же, и только трактующие его поколения и века сменяют друг друга на этом неподвижном фоне? Или движется то и другое? Но как тогда связаны друг с другом временной момент переживания и временной момент самого бытия? 46 Первичен ли вообще какой-либо процесс в объективном времени, которое измеряется нами в часах, днях и годах и исчисляется тысячелетиями культурной истории и миллионами лет истории Земли? Или здесь необходимо вообразить настоящее, *в котором* только и открывается понимание просторов и далее объективных периодов времени; настоящее, означающее наше неповторимое теперешнее *в-живых-бытие*; настоящее, само раскрывающее свой смысл, когда мы, задавая себе – здесь и теперь – вопросы, проясняем отношение к *жизни и смерти*?

3. Человеческое знание человека: методические соображения

Чисто человеческое самопонимание: открытие бытия как загадки. Интерпретированное Другим и самоинтерпретированное бытие (миф и философия). Философия и просвещение (конечное и абсолютное знание). Изначальная рискованность и экспериментальность бытия. Свидетельство и посвящённость. Жизнь: здесь и теперь – пространство и время. Объективное пространство и ориентированное пространство переживания: экзистенциальный смысл нашего здесь-бытия. Объективное время и субъективное время переживания. Бытие как моё бытие. Жизнь и смерть.

47 Человеческое знание человека, которое есть у каждого, в котором живёт каждый, – знание, связанное с нашим глубинным сознанием достоверности жизни, – должно стать предметом обсуждения, предметом самоосознания. Хотя, как уже было сказано, каждый целиком и полностью существует непосредственно в этом знании, мы, тем не менее, поначалу не можем составить себе о нём верного понятия. Мы попадаем в затруднительное положение при первой же попытке сформулировать его. Вот причина, по которой мы должны задержаться на этих с виду пространных «методических соображениях», вместо того, чтобы прямо и незамедлительно описать наше бытие в его основных феноменах. Человеческое знание человека мы сначала отделили от человеческого знания вещей, иного сущего. То по-

ложение, которое человек, понимая, занимает относительно себя, полностью отлично от того, в котором он пребывает по отношению к другим вещам. Веще-отношение представляет собой момент в целом человеческого отношения к самому себе. Поэтому неправильно и неестественно, когда человеческое вещь-отношение назначают основной моделью любого вида знания и понимания в целом. Отношение к вещам не может легитимно служить образцом для понимающего отношения существующего бытия к самому себе. Очевидно, наоборот, вещь-отношение следует понимать как определённую постоянную и существенную возможность человека. Оно есть то самое отношение, в которое бытие переносит себя сугубо «соразмерно знанию», **47–48** в котором оно действует, «открывая», где оно осуществляет свои завоевания, формирует свои науки. Тем самым это отношение к объективным вещам приобретает ложную видимость основной формы знания вообще. И когда человек размышляет о себе и формулирует такие размышления, то на передний план выходит именно то самое неверное представление о знании, направленном на вещи. Тогда человеческое знание самого себя и понимание себя методически попадает во власть вещь-знания. Человек в этом случае пытается подойти к себе так, словно он некий посторонний предмет, который требовалось бы обнаружить, исследовать, наблюдать и описать.

Чары этой внешней установки, означающей методологическое отчуждение, нелегко разрушить. Ибо так называемая «объективность» пользуется большим почётом, слышит научной. Считается, что нам следовало бы научиться смотреть на себя с трезвой холодной нейтральностью, подобно тому как мы смотрим через микроскопы на бактерии. Нам следовало бы взять в скобки себялюбие, «заинтересованность», свою гордость и своё тщеславие, оставить в стороне свои предрассудки, если мы хотим увидеть, каковы

мы в действительности, без каких-либо прикрас и иллюзий. Нам следовало бы приложить к себе критерий строжайшей «объективности», рассматривать себя как самый чуждый из всех посторонних предметов. В этой аргументации, несомненно, присутствует один важный мотив. К серьёзному самопознанию человека, безусловно, относится безоговорочная беспристрастность взгляда, готовность быть искренними, нежелание предаваться иллюзиям. Необходимо вооружиться против тайных окольных путей нашей гордости, против масок, в которых подсознательное и бессознательное без конца пытаются застить ясность самосознания. Самопознание – весьма проблематичное дело. 49 Наряду с потаённой волей к иллюзорной самоидеализации, которую необходимо подавлять, существует также и потаённое желание самообвинения, самоунижения, желание развенчать иллюзии в отношении себя. И оно не в меньшей степени препятствует подлинному, истинному пониманию. Но соблюдение меры между обеими крайностями душевного состояния всё-таки не должно вести к тому, чтобы человек воспринимал себя объективно, как вещь. Понятие «объективность» вводит в заблуждение своей двусмысленностью.

Мы не только провели границу между человеческим знанием человека и всеми видами знания, которые основываются на вещеотношении и обитают в нём. Истолкованность вещей не относится к их существованию, но самоинтерпретация относится к существованию наличного бытия человека. Это положение мы сформулировали с особой чёткостью. От всех вещей человек был бы отличен уже тем, что он живёт в смысловом измерении своей жизни. Животное, бесспорно, обладает определёнными функциями интеллекта. Допустим также, что оно ощущает свою жизнь, некоторым образом чувствует её изнутри, что оно не является, как считал Декарт, разновидностью машины, бездушным автоматом. Но животное, видимо, всё-таки не живёт

с неким «смыслом», со «смыслом жизни», не носится с ним, не имеет общего плана своего будущего, мнения о том, ладится или не ладится его жизнь, не имеет мерил, идеала, с позиции которого судит о своей ситуации, оценивает разумность или неразумность своего образа жизни. Однако всё это и составляет суть человека. Мы всечасно живём в распахнутости нашего бытия, в открытости «смыслу», задаче, счастьем и несчастьем, 49–50 мы живём в понятой, в истолкованной ситуации. «Непонятность» жизни, о которой мы говорим, непостижимость, таинственный характер – всё это черты и моменты, которые могут встретиться только в жизненной сфере существа, в своём существовании определяемого пониманием. Не сначала – мы, а потом приходящее понимание – нет, мы как раз и суть понимающие, смыслу-открытые. Человеческое существование – это пребывание внутри истолкованности себя самого. Человеческое бытие существует в смысловом пространстве интерпретированности. Но наш тезис направлен на более далёкую цель. Необходимо задать вопрос, откуда приходит истолкование. Входит ли оно в нашу жизнь извне, даётся ли оно нам – или оно принадлежит нам самим? Только в этой связи мы указали на мифологические представления, согласно которым толкованием смысла человеческого бытия нас награждают сверхчеловеческие силы. Миф рассматривает интерпретированность человеческой жизни принципиально не как само-интерпретацию. Он не признаёт, что важные смысловые элементы прорастают из самого бытия. Он возлагает ответственность за это на некое откровение. Существа, более совершенные, нежели человек, знающие, как обстоит дело с человеческой жизнью, предоставляли своё «высшее» знание в распоряжение смертных. Они наставляли их, как правильно жить, указывали «путь» заблуждающемуся, беспомощному, внутренне неустойчивому и инертному человеку, давали

советы на все случаи жизни, опору в любой печали и горести, и прочную форму, и основной закон. Учение о жизни, в котором обитает человеческий род, институты, на которые он опирается, домашний очаг с благословением пенат, собственность, административная власть, государство и, сверх всего, в связи с небесными создателями, культ – 51 всё это, с точки зрения мифа, не является творением человека.

Если встать на такую точку зрения, то все вышеупомянутые вещи недоступны для критики человека. В этом случае человек не может изменить жизненный уклад, нравы, мораль, институты. Он может лишь сделать попытку осветить слабым лучом природного ума малую толику от тайны божественной мудрости – сознавая при этом, как далеко ему до неё. Мы не будем высказывать свою точку зрения на проблему истинности или неистинности мифа и его послания. Но мы зададим вопрос: как вообще у человека появляется возможность получать наставление божественных учителей? Ведь невообразимо, что только в сверх-человеческом учении возникли смысловые измерения, в которых находят пристанище священные наставления. Чтобы в принципе быть в силах понять, к примеру, сверх-человеческое учреждение брака, человек до этого уже должен был иметь своё отношение к полу и любви. Чтобы быть в состоянии постичь институт собственности, он должен был прежде стать открытым для самостности и свободы. Чтобы вообще воспринять учреждение государства, права в целом, он должен был сначала изведать господство и рабство, тайну убийства, войну и власть. И, наконец, чтобы в принципе быть открытым для встречи с богами, чтобы суметь услышать их голос, увидеть их появление, человек уже должен был открыться всеобщности, уже должен был сгорать в «великом томлении», в волнении слушать звёздное небо над собой и беззвучный голос в своей душе, быть потря-

сённым молчанием ночи, далью моря, **51–52** быть встревоженным замкнутостью земли и бескрайностью небесной синевы. Он должен был в страхе и ужасе, но также и в глубоком восторге, и прежде всего в возвышенной радости праздника, в игре, представляющей его собственную жизнь, пережить чудо и загадку своего бытия, чтобы поставить вопросы, на которые, как учит миф, ему ответили боги. Он вообще никогда не смог бы понять их слово, если бы уже не находился в ситуации открытости самому себе. Возможность «услышать слово» уже предполагает известную истолкованность бытия. Мифологическому посланию самому необходимо пространство, пространство человеческого понимания, в которое оно может вещать. Оно не создаёт это пространство, оно уже изначально подразумевает его. Поэтому неправомерно говорить, что небесное откровение приносит понимание бытия в целом. Оно есть наставление, но измерения, относительно которых нас наставляют, открыты уже с незапамятных времён. Также и в основе отстаиваемого мифом «истинного» истолкования смысла нашей жизни богами уже испокон веков лежит, по сути, чисто человеческое понимание себя.

Это самопонимание не имеет при этом тетического характера, не заключается в «выстраивании» и нормах. Это скорее вопрошание, растерянность, беспутье. Мы не знаем, как нам жить. Но это робкое незнание уже есть определённая раскрытость бытия как загадки. Животное не смотрит на себя с робостью, тревогой, растерянностью. Оно не ищет пути в жизни, его ещё твёрдо ведёт природа. Но человек потерял этого проводника, такова цена, которую ему пришлось заплатить за свою свободу. Он вверен самому себе, поручен самому себе – но именно это он поначалу осознаёт только как беспомощность. **52–53** У него ещё нет доверия к себе, он не полагается на свой ограниченный, неразвитый ум. Он ожидает наставлений и указаний от высших сил,

обращается к оракулам, к природе, дающей знаки полётом птиц. В ранних сообществах величайшим почётом пользуется колдун: он как будто ещё поддерживает обратную связь с укрывающей природой. Аналогично положение жреца: он служит рупором богов. Уже иное положение у «вождя», повелителя: здесь впереди идёт человек, и он указывает окружающим путь, исходя из человеческого понимания. В контексте нашей проблемы важна не типология таких элементарных социальных феноменов. Здесь прежде всего имеет значение определённое различие. Должно быть, мифология тоже предполагает какую-то истолкованность смысла человеческой жизни до появления мифологического послания. Но только эту первоначальную прояснённость своего существования человек не вырабатывает по собственной воле. Он дожидается приходящего извне разъяснения и затем поселяется в нём. Он проживает в этом случае бытие, интерпретированное *Другим*, существует в упорядоченном богами смысловом пространстве, наполненном священными институтами. Но человек тоже обладает возможностью вырабатывать из себя тот свет понимания, в котором он обнаруживает себя, возможностью самому интерпретировать, приводить в движение свой собственный дух, свой конечный разум и не только выполнять работу понятия на вещах, но и применять эту логическую работу к самому себе. Такое самопознание человеческого бытия есть философия.

Для неё речь идёт не о том, чтобы исследовать человека как постороннюю вещь и выдвигать какие-либо положения об этой человековещи. Она представляет собой рискованное дело свободного жизненного эксперимента, опирающегося на собственное разъяснение бытия, рискованное дело жить *само*-интерпретированной жизнью, подвергать пересмотру все институты, **53–54** ни перед чем не останавливаться, не страшиться ниспровержения почтенных обы-

чаев и учреждений. Философия – это не столько учёность, сколько способ существования. Так как она затрагивает человеческое бытие, её мысль всегда означает изменение. Она вершится как движение и как активизация нашего самоотношения. Если мы поймём это правильно, то станет ясно, что тем самым не ведётся полемика с мифом. В задачи философии не входит доказывать, что подлинные и непреложные истины о человеческом бытии могут поступать «извне». Она есть только самое острое и самое напряжённое отношение бытия к самому себе, лишь в нём одном находит источник своего понимания и своего истолкования. Свою интерпретацию она выносит единственно и исключительно с позиции внутреннего соучастия человека с собой и своего свидетельства о себе. Такая точка зрения на философию как на выработку мыслью чисто человеческого экзистенциального понимания не имеет ничего общего с наивным оптимизмом Просвещения, абсолютизовавшего человеческий разум, провозгласившего его мерой всех вещей. Человеческий разум не объявляется той инстанцией, которой под силу проникнуть во все загадки и тайны жизни, – наоборот, сила мышления и власть, которую даёт его освоение, не умаляют и не лишают значительности мистерию бытия, жизни и нашего собственного существования. Торжество понятия не в том, что оно растворяет и приводит к исчезновению всё непонятное в человеческом существе, что оно рационализирует любовь и смерть, но в том, что оно раскрывает нас более существенно, чем мы обычно думаем, раскрывает глубину проблемы существования как такового. Там, где человек, философствуя, уходит от всех сверх-человеческих наставлений, даёт показания из внутреннего свидетельства, **54–55** говорит о человеке только по-человечески, может быть, даже «слишком по-человечески», там не приходится ожидать, что дело дойдёт до сухой рационалистической конструкции, что исчезнут таин-

ство бытия, его противоречивость, его тысячи личин, что всё выровняется в гладкую и плоскую «понятность». Много из того, что в результате завещанного мифологией сверх-человеческого толкования тысячелетиями имело прочный, точно определённый смысл, отныне вновь становится спорным. Некоторым жизненным феноменам только сегодня вновь возвращается волнующая, вибрирующая неопределённость. Они вновь становятся *проблемами* после долгого времени толкования в качестве раз и навсегда установленных. В бытии, интерпретированном Другим, намного сильнее доминирует застывшая схематичность смысла, нежели в самоинтерпретированном, где поначалу всё опять открыто, где нас не связывают никакие санкционированные правила, где на нас не налагает обязательств никакая общественная мораль, где нас не ограничивают никакие существующие институты. Бытие обретает свой изначальный характер риска и эксперимента, наполняется тем настроением пьянящей активности ума, которое Ницше рисует в афоризмах «Утренней зари» и «Весёлой науки»: «Вновь открываются взору моря. Человек и жизнь суть такие моря». Однако одним лишь настроением в философии ничего не сделать, настроение должно поддерживать и стимулировать мышление, должно запускать процесс постановки вопросов, должно напрягать отношение к себе понимающего бытия. Но как же нам прийти к постулированному здесь мышлению? Как нам обновить и обострить своё понимание жизни, и притом исключительно из собственного внутреннего свидетельства? Как нам составить себе понятие об основных феноменах нашего бытия?

56 Мы уже начали с вопроса, который представляется незначительным, почти второстепенным. Его можно было бы, в крайнем случае, счесть каверзным методическим вопросом. Что означает наше свидетельство, наше знание собственной жизни? Говорить нужно о человеческом бы-

тии, оно является той темой, которая касается всех и никого в отдельности. Всякий знает его, и, пожалуй, никто не знает его вполне. Но где же разворачивается это знакомое и в то же время незнакомое, привычное и в то же время пугающее, совместное и в то же время одинокое бытие? Прямо *здесь* и *теперь*. Что это за понятия? На это ответят: понятия пространства и времени. Но разве это правильно? Ведь под «пространством» мы обыкновенно понимаем строй внеположности, соположенности, систему мест, разнообразие местностей, пунктов, точек, позиций. «В пространстве» размещены вещи окружающего мира. Каждая вещь занимает какое-то место, каждая имеет собственную пространственную фигуру, свою собственную форму. Эта собственная форма при известных обстоятельствах может двигать вещь в пространстве. Вещь меняет места одно за другим, заполняет места своей формой и вновь покидает их. Движение как перемещение какой-либо вещи возможно, по-видимому, только как обмен местом с другими вещами: место, откуда уходит одна, занимает другая. Множество вещей находятся в пространственном отношении дистанции, близости или отдалённости. Расстояние можно измерять и определять, описывать в единицах измерения. Если рассматривать пространство таким образом, как наличную систему мест, то хотя в ней и имеется множество пространственных определений, выражающих отношения вещей между собой, характеризующих их положение относительно друг друга, но, строго говоря, в нём нет никакого «здесь». Камень, который лежит на крутом склоне, находится, по-видимому, в определённой точке, 56–57 имеет фиксированное местоположение в совокупной объективной системе всех мест, но у него нет «здесь». В предварительной и абстрактной формулировке «здесь» – это *относящееся к самому себе место*, так сказать, устанавливающая сама себя часть пространства. «Здесь» вообще не встречается во

взаимосвязи точек, положений, мест и расстояний. Нельзя сказать, что «здесь» – это в любом произвольно взятом месте, что каждое место может быть определено как «здесь» и отмежёвано от другого, определённого как «там», ибо подобное определение не выражает ничего, что относилось бы к самому произвольно взятому месту. «Здесь» есть только в ситуации, где понимающее пространство существо обнаруживает «себя» в пространстве, воспринимает самого себя в качестве помещённого в него. Строго говоря, «здесь» и «там» существуют только для человека. Человек, живя в пространстве и переживая пространство, фиксирует своё местоположение как «здесь». Только существо, которое может сказать «Я», может сказать «здесь». От местоположения Я, самого помещённого в объективное пространство благодаря своему телу, окружающее пространство структурируется как данное в переживании пространство ориентирования. Подвижность Я в его теле образует перемещаемость «здесь». Когда я ухожу из какого-либо «здесь» в какое-либо «там», то «там» по моём прибытии становится «здесь», а прежнее «здесь» становится «там». «Здесь» всегда идёт вместе со мной. Но ведь и у другого человека есть тело, и благодаря своему телу он помещён в пространство. Он тоже говорит «Я» и «здесь» – и я понимаю, что значат его «Я» и «здесь». Мы понимаем взаимосвязь соответствующих «здесь» и «там» в общении с окружающими. То, что относится исключительно к Я и Другому, мы порой метафорически переносим на вещи и мыслим их так, словно они – переживающие пространство существа, обладающие собственным «здесь». 58 Это метафорическое словоупотребление делает нелёгким более тщательное разграничение объективного пространства (как системы пунктов, как многообразия мест) и ориентированного, переживаемого пространства, куда помещает себя говорящее о себе Я существо, то есть вокруг-пространства, центром которого яв-

ляется некое «здесь». Однако необычайно важно осознать это различие как можно более отчётливо. Ведь мы слишком легко впадаем в ошибку, приписывая специфической пространственности переживающего пространство, пространственно-открытого человеческого бытия, объективные топологические понятия, считая «здесь» объективным показателем. Но когда мы бездумно привязываем к вещам «здесь» в качестве пространственной характеристики или, опять же, воспринимаем наше «здесь» как вечное определение, мы отрезаем себе путь к постижению экзистенциального смысла нашего здесь-бытия.

Подобным образом обстоит дело и в отношении времени. Обычно мы считаем время своеобразной средой, как бы «полем», в котором вещи расположены последовательно, одна за другой. Окружающие вещи, продолжаясь, длясь, существуют «во времени». Такая длительность может иметь характер абсолютного покоя, но также и движения. Вещь может длиться во времени не меняясь, а только становясь с каждым мигом «старше». Но в большинстве случаев вещи длятся таким образом, что многое, вероятно, остаётся неизменным и одновременно многое меняется. Неизменность в изменении и изменение в неизменяющемся образуют темпоральную проекцию существующей во времени вещи. Однако есть и такие явления, которые как бы не имеют неизменного субстрата, на котором они вершатся, к примеру процессы протекания событий типа «сверкает молния». Но идёт ли речь о субстанциально неизменных вещах или о чистых событиях 58–59 – общим для тех и других является то, что они продолжают, сохраняются, длятся в периодическом чередовании моментов. События, происшествия связаны между собой отношениями синхронности и сукцессии. Эти темпоральные отношения регулируют объективную совокупную систему. В ней имеются временные интервалы, временные дистанции между

содержимым времени, но в ней нет никакого «теперь». «Теперь» не является объективным определением времени. «Теперь» – это момент времени, относящийся к самому себе. Строго говоря, «теперь» есть только для время-переживающего бытия человека. Человек является временным не только потому, что он тоже, как и прочие вещи, имеет место во времени, какое-то время сохраняется и длится, – он является временным в особом смысле, потому что он относится ко времени, потому что он открыт времени. Только такое существо, которое может сказать себе «Я», может быть в этом смысле открытым времени как времени и адресоваться к какому-либо моменту как к «теперь». Здесь снова довольно трудно последовательно отделять объективное время процессов и событий от субъективного переживаемого времени. И здесь тоже мы постоянно всё путаем и говорим о событиях, что они происходят «теперь». Объективное время – это время часов, время, которое, в конечном счёте, отсчитывается величавым движением небесных светил. Солнце – вот те небесные часы, по которым идут все земные часы. Если мы используем слово «теперь» лишь в неопределённом смысле, чтобы известить о каком-то неизвестном нам в данный момент точном времени, то тогда это «теперь» имеет объективный смысл. Но оно понимается иначе, если в нём должна выразиться переживаемая нами ситуация, наше при-этом-присутствие. С позиции камня «теперь» вообще не имеет смысла – это мы можем сказать, что он существует «теперь». **59–60** И однако же *теперь* по своей структуре построено не параллельно *здесь*. Это место, где определённое, само длящееся во времени существо вторгается во временную среду, отводит себе место в ней, иными словами, заявляет о своём пребывании в настоящем как переживаемом «теперь». В отношении пространства мы наблюдали, как человек обретает местоположение в топологических взаимосвязях

благодаря своему телу. Здесь – это где находится моё тело. Таким образом, посредством тела Я вторгается в объективное пространство, может занять там какое-либо место и окружить себя ориентированным пространством. Но «теперь» даётся нам всё-таки не через тело. «Теперь» получает свой смысл не в связи с тело-сознанием человека. И вдобавок, «теперь» не переживается «пунктирно», как «здесь». Причина многочисленных неудач в подходе и проведении необходимого здесь анализа, предпринимаемого в философской литературе, заключается в том, что она не отступает от предвзятого убеждения в структурном параллелизме пространства и времени. «Здесь» в известной степени точка, пусть даже пережитая точка, или точка, переживающая себя саму. Переживающий пространство человек чувствует себя как бы отброшенным в самую узкую узость, в своё «здесь»: из «здесь» он переживает простор пространства. Но в «теперь» времени-открытое бытие переживает не узкий круг теперешнего. «Теперь» в корне всеобъемлюще. Оно не только в зоне ближайшего окружения Я, но повсюду. Поэтому Я не может говорить о «теперь» другого человека: тот принципиально в том же «теперь», что и Я, – и это тождество, тем не менее, означает в плане переживания нечто иное, чем объективное определение времени одновременно происходящего. **60–61** Не всякий имеет собственное «теперь», но всякий имеет собственное «здесь». В измерении «теперь» и в измерении «здесь» и «там» мы оба раза имеем структуру переживающего Я и его бытийное отношение к существующим вместе с ним людям. Но это означает, что у собранного воедино человеческого как такового есть обнимающее «здесь» и «теперь». Наше здесь-бытие, наше теперь-бытие! Мы имеем, так сказать, первую, пусть ещё совершенно не развёрнутую формулу пока что голого наименования: человеческое бытие. Это бытие на данном этапе определилось для нас как разделённое с окружающими

ми переживаемое *отношение* человека к пространству и ко времени. Это звучит ещё весьма формально. И всё-таки этим затрагивается, как мы увидим позднее, некая фундаментальная структура. Но пока такие краткие, бегло набросанные рассуждения о «здесь» и «теперь» призваны придать большую определённости вопросу о природе нашего соучастия в своей собственной жизни.

Мы являемся свидетелями свершения нашей жизни – но что же это за настоящее, в котором мы при этом пребываем? Уже бесконечно много сказано, написано, передумано о человеке. Для него никогда не существовало более интересной темы, его интерес к себе поистине неисчерпаем. Литературы всех народов полны поэтических и интеллектуальных свидетельств о нём. Разве мы не находим в них прямо-таки неисчерпаемую сокровищницу, чтобы расширять, углублять свои знания о человеке? Разве античная трагедия не рассказывает о человеке так, что это по сей день остаётся непревзойдённым? Да и сама история философии представляет собой историю непрерывной самоинтерпретации человеческого бытия. Тогда разве не лучше было бы просто обратиться к ней, вместо того чтобы самому напрягать **61–62** свои скромные силы? Если бы речь шла о познании *вещи*, тогда в большинстве случаев можно было бы собственному труду предпочесть обращение к авторитетам. Разумеется, у нас всё ещё оставалась бы задача пройти вслед за авторитетами путь понимания и верифицировать их высказывания на самой вещи. Но бытие не та вещь, познание которой мог бы вместо нас взять на себя кто-то другой. Мы можем, разумеется, поучиться и у любого другого. Его высказывания, относящиеся к непосредственному существованию, поучительны для нас и сами принадлежат к реальности переживаемой нами жизни. Но мы никогда не сможем закрыть глаза на нашу собственную ситуацию. Бытие *вообще* всегда одновременно и *моё* бытие. Только через

свою жизнь я могу прийти к более глубокому пониманию жизни в целом. В этом заключается причина того, почему философы великих мыслителей невозможно понять без собственного философствования, без собственного экзистенциального усилия. Но чтобы постичь наше собственное существование, мы должны прежде научиться понимать, что же, собственно говоря, означает наша сопричастность себе, наше свидетельство, наше при-нас-самых-бытие, что это за «настоящее», которое мы переживаем и в котором мы переживаем себя. Своё «настоящее», здесь-и-теперь-бытие, знающее само себя человечество должно понимать более сущностно, чем это обычно происходит в совершенно естественном использовании объективных пространственных и временных определений. Это настоящее как раз не определено, когда указывают объективное место действия, географическое положение или хронологические данные. Это такое настоящее, которое существует не в одном определённом месте – в отличие от других мест, – а в пережитом «здесь», соотносимом со всеми местами. Своей противоположностью оно имеет только безместие.

62–63 Это настоящее, которое существует не в какой-то определённой эпохе – в отличие от других эпох, – а в пережитом «теперь», относящемся ко всем временам. Его противоположностью выступает только безвремяе. Наше настоящее – это переживающая жизнь, противоположность которой есть одна лишь смерть, но – жизнь, черпающая свою глубину именно из неясного отношения к смерти.

4. Соучастие как горизонт конечной философской самоинтерпретации

Конечность нашей ситуации: неприоритетность имманентности сознания, наше собственное настоящее. Смысл настоящего. Настоящее бытия, открытое для него: проблема самоэкспликации. Основная особенность общения с собой. Аналитика относительного: окказиональные вещесвойства и отношение к себе человеческого бытия. Здесь-бытие и теперь-бытие, настоящее время, «вот-это».

64 Соучастие в свершении собственной жизни ограничивает область и возможности конечной философской самоинтерпретации человеческого бытия через самого себя. Мы ставим вопрос об основных феноменах человеческого единственно в круге подобного «имманентного» толкования. При этом наша сугубо «мирская» установка не имеет ничего общего с агрессивной враждебностью по отношению к истолкованиям жизни, происхождение которых утверждается как вне-человеческое и сверх-человеческое. Но мы изначально не ступаем на их почву, мы не выходим за пределы человеческого, чтобы рассмотреть его «извне» глазами бога, мы не игнорируем конечность нашей ситуации. Мы, напротив, пытаемся утвердиться в ней более прочно, нежели это обычно происходит. С бытием как с проблемой мы сталкиваемся в бытии.

Однако нельзя понимать это превратно как заранее принятую позицию в пользу тезиса о приоритете имманентности сознания, в пользу того сконструированного «солипсизма», который как бы абсолютизирует переживание индивида, объявляет рефлексия индивидуального сознания орудием философии. Понимающая индивидуальность в своей одинокой сокровенной сущности есть значительный структурный момент жизни человека, но он сущностно тесно скреплён с открытостью для коллективного бытия. **64–65** Только со-брат вообще может быть одиноким. Даже радикальный солипсизм формулирует свой «тезис» – и уже тем самым пребывает в пространстве языка и диалога. И у него имеются свои глубокие причины для того, чтобы при описании самосознания, к примеру, отклонения рефлектирующего Я в направлении предметно переживающего Я, оперировать понятиями социальности, следовательно, воспринимать самосознание как способ единения Я с самим собой. Человеческое бытие нельзя односторонне связывать ни со структурой индивидуальности, ни с социальностью. Необходимо увидеть и соответствующим образом постичь сущностную взаимную импликацию этих в равной степени коренных структур. Человеческое существование во всех своих измерениях открыто самому себе. Эта открытость и конституирует свою ситуацию. Мы существуем в настоящем нас самих. Этот момент стал для нас предварительным вводным вопросом.

Что же это такое, «настоящее», в котором мы понимающе относимся к своему собственному бытию, равно как и к человеческому бытию в целом? «Настоящее» имеет пространственный и временной смысл, подразумевает близость, близость пространства и близость времени, близость присутствующего. Вещи для нас «в настоящем», если они встречаются в нашем пространственном и временном поле

«вблизи», обнаруживаются здесь и теперь. Наше существование таково, что мы постоянно *при* вещах. *Присутствие* человеческого бытия при вещах, открытость для встречи сущего, которым мы сами *не* являемся, принадлежит к нашему собственному существованию в качестве неотъемлемого момента. И когда мы характеризуем эти вещи окружающего мира в их данности *здесь* и *теперь*, то это, строго говоря, не собственное определение самих вещей. «Здесь» и «теперь» суть понятия пространства и времени, **65–66** приобретающие поддающийся определению смысл вообще только с включением человеческого бытия в пространство и время. Сами вещи как таковые, будучи пространственными и временными, встречаются в *объективных* обстоятельствах, в местах и во времени. Между ними имеется дистанция, их отношения упорядочены в поле сосуществования и последовательного существования. В пространственном аспекте они размещены на поверхности земли, в солнечной системе и т. д., в плане времени – распределены в смене космических событий. В этих объективных отношениях нет никакого «здесь» и никакого «теперь», а есть, по-видимому, хорошо структурированная система отношений сосуществования и сукцессии. «Здесь» и «теперь» можно присвоить вещам только производным способом, а именно соотнеся их с неким переживающим их человеческим бытием. Для него они *здесь*, когда вступают в зону переживания, они *теперь*, когда встречаются во временном горизонте человека. То есть в то время как «здесь» и «теперь» свойственны вещам лишь как производные, самому бытию они присущи *изначально*. И так как «здесь» и «теперь» изначально обитают в человеческом существовании, эти понятия являются экзистенциальными понятиями. Их гегуинный смысл следует извлекать и развёртывать из бытийной конституции человека. Человек живёт не

только в постоянном, пусть даже «по содержанию» изменчивом, отношении к вещам, становящимся предметами его представлений, объектами его желаний, материалом для его формирующих творческих сил, – он живёт прежде всего в отношении к самому себе. Это самоотношение нельзя отождествлять со случайным отношением рефлексии. У самостного обращения бытия с собой, у его соучастия множество форм и степеней. Сознательная самоотнесённость или даже самоопредмечивание **66–67** основаны на вышеупомянутом самоотношении. Но во всяком самопонимании бытия заключено понимание своей ситуации, понимание своего «тут», своего здесь-бытия и теперь-бытия. Тем не менее это понимание большей частью остаётся смутным и неопределённым, к тому же постоянно присутствует опасность отчуждения. Человек роковым образом склоняется к тому, чтобы понимать себя с позиции вещей, назначать себя вещью, наделённой особыми свойствами (одухотворённостью и разумностью), «одушевлённой вещью» и в своём самоистолковании некритически использовать «объективные» понятия. Таким образом, характеристика, которую он, возможно, даёт своей «ситуации», тоже является превратным объективистским толкованием изначально экзистенциальных «здесь» и «теперь».

И вот наш предварительный вопрос: как же постичь настоящее, в котором понимающее и одновременно осознающее себя проблемой бытие человека актуально для самого себя? Этот вопрос отнюдь не уводящий от темы манёвр, как, вероятно, хотелось бы думать, не чрезмерная методологическая тонкость. Он на самом деле касается основного характера нашего отношения к себе. Как мы понимаем наше «здесь» и «теперь»? Вероятный ответ на этот вопрос ещё не даётся только лишь тем, что мы исключим себя из объективных пространственно-временных опреде-

лений, то есть не будем указывать ни местоположение на земной поверхности, ни объективный момент времени, чтобы обозначить «где» и «когда» нашего существования. Даже если пытаешься овладеть жизненным, экзистенциальным смыслом нашего «здесь» и «теперь», всё ещё существует возможность скатиться в некое понятийное отчуждение – и чаще всего она реальна. **67–68** Общепринятым понятийным средством для отделения жизненного смысла «здесь» и «теперь» от объективных определений, а также для сообщения о бытийной ситуации как таковой служат *оказиональные* выражения. «Субъективное» в его отличии от «объективного» пытаются постичь с помощью категории «относительного», говоря об укоренённости человека в конкретных обстоятельствах (*Jeweiligkeit*. Ср. с понятием Г. Марсея *бытие-в-ситуации* – прим. пер.). Несмотря на кажущуюся убедительность, это сложное, неясное, расплывчатое понятие. Объективные вещи определяются, с одной стороны, через данные об их месте и временной локализации, через их положение в космическом пространстве и космическом времени, а с другой – также и через принадлежность к роду и виду. Вещь в её объективности характеризуют место, время, соответствующий виду внешний облик. Но эту информацию даёт определяющий её человек. Вещам *в себе* может быть безразлично то, что они определяются человеком, но *для нас* они тем самым помещаются в ситуативную данность. Они проявляют себя в жизненном круге субъективности, открытой для себя самой, существующей в сопричастности самой себе. И это не одна лишь индивидуально-субъективная, но и некая интерсубъективная, объединённая субъективность. В то время как вещи как бы окунаются в среду переживания, к ним прирастают моменты определения особого рода, являющиеся *субъектоотнесёнными*. Дерево, к примеру, корнями

уходит в землю, а стволом и ветвями устремляется в распахнутый свет небес. Оно «появляется», в то время как всходит и растёт, цветёт и засыхает в просвете между небом и землёй. Вообще все конечные вещи появляются в этом элементарном смысле возникновения и гибели. И они также являют друг другу свой образ, у них есть наружная сторона, которой они соприкасаются с другими вещами и ограничивают их. 68–69 Но когда они попадают в соседство с переживающим человеком, становятся предметом его представлений, чувствований и желаний, то они «появляются» в новом смысле. Появиться означает отныне не просто выйти в царство света, в котором всё индивидуировано и наделено особенностями, а сверх того ещё – стать объектом для переживающего субъекта (или различных субъектов). Дерево «воспринимается», втягивается в качестве объекта окружающего мира в бытийную ситуацию человека, его воображают, обрабатывают и т. д. Оно получает характеристики, которые хотя и не свойственны ему как таковому, но присваиваются ему в связи с переживающим его человечеством. Однако эти субъектоотнесённые смысловые моменты обнаруживают характерные вариации, соответствующие изменяющимся субъективным обстоятельствам. Дерево воспринимается многими людьми. Каждый человек имеет, соответственно конкретной позиции *относительно* этого дерева, свою точку зрения, особый аспект. Восприятие дерева тем самым как бы расплывено на множество относительных версий. Оно представляет собой как бы совокупность возможностей (*occasiones*), вариаций субъективного постижения. Само дерево дано в моём, твоём, нашем, вашем аспекте. Аспект другого человека есть «его» аспект – с моей точки зрения. Но с точки зрения его самого он тоже «мой», так как Другой точно так же говорит себе Я. Если сформулировать эти переменные отношения между

«мой» и «твой» в более общем виде, то эти аспекты *«относительно всегда мои»*. Как раз это «относительно» в относительно-моём, относительно-его, относительно-нашем и относительно-вашем нелегко понять. Оно подразумевает нечто определённое в определённой неопределённости. Оно держит себя «в подвешенном состоянии», являясь как бы пустым указанием, наполняемым по-разному в каждом конкретном случае. «Относительно» содержит формальное указание, оставляет открытой ту или иную возможность ситуативного определения. **69–70** Относительность имеет методический характер некоего *формального сообщения*. «Теперь», к примеру, как мы уже пояснили, не имеет смысла, который можно было бы вывести из объективного содержания вещей. Такое «теперь» подразумевает ситуативную данность вещей во времени переживания человеком, их появление в человеческом настоящем. Окказиональные вещь-свойства вообще принципиально основаны на субъективности, то есть на самоотношении человеческого бытия. Но как же обстоит дело, когда бытие подходит к задаче конкретной самоинтерпретации? Может ли оно гегуинно постичь настоящее своего свидетельства и своего знания себя с помощью таких понятийных средств, как окказиональные выражения? Сравнимы ли «здесь» и «теперь», в которых оно находит себя, с субъектоотнесёнными «здесь» и «теперь», которые мы опосредованно приписываем вещам? Может ли самосознание человеческой жизни совершенно естественным образом использовать экспликативные возможности «формального сообщения» структур относительного? Может показаться странным, что именно здесь всё ещё существует опасность отчуждения. Субъектоотнесённые, окказиональные выражения основываются, когда мы прилагаем их к вещам окружающего мира, на многообразии субъективных ситуаций переживания. И так,

можем ли мы просто применить созданное к создающему? Можем ли мы считать самопонимание бытия аналогичным бытийному пониманию внешних, то есть не-человекообразных, вещей, в тех случаях, когда они заступают в горизонт человека? Оправдан ли здесь вообще перенос категорий и понятийных средств? 70–71 Невозможно избежать «объективизма» в отношении человеческого существования, просто фиксируя его структуры с помощью «оказиональных» терминов. И однако же это неоднократно происходило и происходит всё снова и снова.

Давайте проясним для себя проблему, которая заложена в рассуждениях, кажущихся, вероятно, абстрактными. Мы спрашиваем: что это за «настоящее», в котором понимающее бытие обнаруживает себя самого как волнующую загадку? Это настоящее есть здесь-и-теперь-бытие. Но какое здесь-и-теперь-бытие? Тут, вероятно, скажут: наше настоящее, наше совместное и разделённое друг с другом настоящее, в котором каждый участник имеет «относительно» своё переживаемое место и все имеют *одно* обнимающее, переживаемое время. У каждого есть благодаря его телу своё собственное «здесь», но у всех – одно и то же «теперь». То, что рассеивает переживаемое пространство, особым образом собирает переживаемое время. Или ещё так: только единство общего «теперь» делает возможным пространственную раздробленность на множество различных, со-относительных «здесь». Таким удивительным образом мы являемся современниками и сопостранственниками. Но, вероятно, «наше» настоящее мы, кроме того, отличаем от настоящего жизни других групп людей, живущих в иных местах Земли или в другие времена. «Наше» настоящее мы воспринимаем в этом случае как некое произвольно взятое в ряду настоящих. Тогда скажут, что человеческое бытие уже было когда-то «настоящим» в жизни наших предков,

«настоящим для себя самого», – и что об этом минувшем, понимавшем и толковавшем себя бытию мы имеем многообразные свидетельства: следы, памятники, литературные произведения. И как жизнь потомков человеческое бытие когда-нибудь в будущем тоже будет «настоящим», а именно настоящим в открытости самому себе. Против подобной точки зрения, разумеется, нельзя возразить, что она ошибочная, что она ложная. Но на какой почве стоит эта точка зрения? 71–72 Достаточно ли исконно постигает она свидетельство человеческого бытия? Как раз здесь у нас есть серьёзные сомнения. Пусть на почве такого способа рассмотрения мы избегаем понимания человека лишь как некой особым образом оснащённой вещи, к примеру, как «разумного животного», и не зачисляем его с самого начала в бытийную связь объектов. Но мы всё-таки ещё определённым образом объективируем его, а именно не критическим применением окказиональных понятий по отношению к бытию. «Наше» настоящее мы воспринимаем как «одно» из многих других, прошедших и грядущих настоящих, мы воспринимаем его как то, которое «на очереди». Следовательно, оно оказывается относительным. Актуальность переживающей саму себя человеческой жизни мыслится как относительная актуальность. Мы видим свои собственные времена до некоторой степени из внешней перспективы – из прошедших или будущих времён, в промежутке между которыми мы только и имеем значение преходящей фазы «актуального» в данный момент. Наше настоящее стало, следовательно, «неким настоящим», наше теперь – «неким теперь» и наше здесь – «неким здесь». Тогда скажут, что и до нас были времена человека и после нас снова будут времена человека. Наша жизнь – это промежуток в необозримом времени человеческого рода, причём он понимается не внешне – натуралистически, как биологический вид

живых организмов, а увиден уже в оптике внутреннего соучастия.

И всё же мы задаёмся вопросом: является ли подобный способ рассмотрения убедительным и достаточно радикальным для появления философствующего вопроса человеческого бытия о себе самом? Что же мы имеем в виду, говоря, что наше настоящее «на очереди»? Вероятно, вот что: настало его время. 72–73 Оно как раз *теперь и здесь* – в *исключительном* смысле, оно *единственное* настоящее настоящее. Сразу видно, что у нас нет готовых удовлетворительных понятий, чтобы обозначить особенную актуальность реально переживающей жизни в её первичном самоотношении. Она для нас всегда как бы загорожена и закрыта, в частности, смысловыми напластованиями, которые идут от самой жизни и благодаря которым она, так сказать, постоянно лишается своей исключительности. Она опускает себя в такую среду восприятия, в которой становится лишь *относительно* одной среди прочих. Если мы выделяем наше настоящее из прошедших и будущих времён, мы уже выпали из исконной исключительности и интерпретируем «теперь» и «здесь» как «относительно» теперь и здесь, мы релятивируем себя самих в мысленной среде относительного. Нельзя отрицать, что подобное релятивирование имеет свои мотивы, что оно даже необходимо – аналогично тому, как объективное извне-восприятие человеческой жизни имеет свои мотивы и необходимость в биологии. Но остаётся открытым вопрос: представляет ли собой это релятивирующее самопонимание человека уже последнее и самое исконное измерение? Пожалуй, следовало бы безотлагательно уяснить себе: минувшие и грядущие времена, от которых мы обычно отъединяем «наш век», с необходимостью входят во временную целостность нашей переживающей жизни в качестве горизонтов. Саморелятивирование

нашего настоящего, приведение его к некоему «относительному» настоящему свершается только в ходе самоинтерпретации нашего бытия – там источники и мотивы для толкований смысла, в которых бытие поступает абсолютным правом своего первородства и понимает себя из обнимающих взаимосвязей в среде относительного.

73–74 На понятие ситуации, использованное нами, чтобы отличить переживающую открытость бытия самому себе и – опосредованно – вещам от объективного содержания вещей, ложится тень сбивающей с толку двузначности: во-первых, как относительной ситуации среди прочих аналогичных положений и, во-вторых, как сущностной *единственной* пра-ситуации. В относительной ситуации «здесь» и «теперь» берутся в их отграничении от других, прошедших и будущих «здесь» и «теперь». Но в *одной-единственной* ситуации они понимаются как *необособленные*, воспринимаются как всеохватные, как целостность переживающей жизни, которая может обособить и отграничить себя единственно от смерти. Как же мы должны воспринимать теперь ситуацию самопонимания человека, основанную на соучастии бытия, на его свидетельстве: как ограниченную или как абсолютную ситуацию? Насколько глубоко мы осознаём наше «сегодня», изымая его из вчера и завтра, и насколько глубоко – когда мы включаем в это сегодня все понятийные связи с прошлым и будущим и отделяем его от глухой стены, за которой нет больше ни прошлого, ни будущего? К радикальному самопониманию человека относится проблема времени и смерти. Чтобы вообще отыскать правильный подход к этой проблеме, необходимо рассмотреть комплексные структуры относительного, так как именно человеческое понимание времени, как и понимание пространства, пропитано структурными моментами относительности. Мы слишком легко становимся жертвами

непрояснённых неоднозначностей, когда не желаем всматриваться в них – из-за их абстрактности и ставящей в тупик взаимопереплетённости структур. 74–75 В данный момент, к сожалению, невозможно антиципировать – а тем более дидактически убедительно разъяснить – ценность такого методологического соображения. Однако философии не свойственны ни занимательность, ни назидательность.

Мы задаём вопрос: лежит ли всё «относительное» в каждом случае в одном и том же измерении – или же существуют различные области относительного, и если это так, то как они связаны? И тут можно в первую очередь указать на то, что именно пространственно-временные условия «здесь» и «теперь» представляют собой богатое переменное поле, в котором возникают такие моменты. «Здесь» в каждом случае разное, в зависимости от количества субъектов, действующих как точки отсчёта. «Теперь» – разное, в зависимости от изменения времён, эпох. Каждое относительное «здесь» и каждое относительное «теперь» находится в зависимости от субъекта (или многих субъектов), говорящего (говорящих) о себе Я. Каждое относительное «здесь и теперь» есть, соответственно, моё, наше «здесь и теперь». Оно как бы приобретает характер хозяина, принадлежит одному или многим собственникам. Собственник называет собственность притяжательными местоимениями: мой, твой, наш. Но этим ещё не исчерпываются все возможности, образующие сферу относительного. Налицо также феномен демонстрации, указывания на что-либо. То, на что указывают в таком указании, вначале тоже пребывает в статусе относительного. Мы называем его «вот это». В демонстративной функции указывания мы, так сказать, извлекаем определённую вещь или определённый процесс из замкнутой в себе связи со сходными или несходными вещами, мы маркируем их. Подобная маркировка ещё не

должна означать, что мы завладеваем «вот этим», что мы объявляем его своей собственностью, намереваемся поставить его в прочную зависимость от нас самих. 75–76 Но, с другой стороны, все усилия получить вещи, завладеть ими уже предполагают указание на них, их извлечение и выделяющее их маркирование. Очевидно, что демонстративная функция предшествует притяжательной. Однако указание имеет смысл главным образом в связи с Другим, это прафеномен общения. Язык содержит в себе множество общих понятий и указательных моментов речи. При помощи слова и жеста мы можем указать на вещь, подразумевая именно *эту*, и сообщить о ней другому человеку. «Вот это», то есть указанное таким указанием, не является содержательной определённой самой вещи. Ей безразлично, стала ли она предметом указующего, демонстрирующего высказывания. «Вот это» мы не можем отличить от камня, растения, животного, человека – но каждый камень, каждое растение, каждое животное и каждый человек может, очевидно, стать «вот этим», указанным. Каждой вещи может прийти извне свойство быть вот этим. Такое свойство является «относительным». Но под понятием вот-этости, которое, начиная с Аристотеля, играет огромную роль в философии, имеют в виду не просто подразумеваемое в указывании как таковое. Необходимо задать себе вопрос: на что же мы указываем? На количество, на справедливость, на лошадь вообще, указываем ли мы на общее – или на частное? Ответом будет: всегда на частное. Частное как таковое ещё не выказывает этости, вещи сами по себе единичны – но их множество, бесконечное множество. Чтобы обратиться к какой-то одной отдельной вещи из этого множества, которую мы имеем в виду, мы показываем на неё и говорим «эта». 76–77 Следовательно, в эстости, помимо индивидуации, вообще заложен момент вы-

хваченности из некоего количества. Строго говоря, как выделенное из какого-то количества и как отдельное оно совершенно недостижимо для языка, так как язык всегда несёт в себе элемент общего и языковое выражение «вот это» приобретает однозначность только в *ситуации указания*. Понятие вот этого, употребляемое с давних пор для подхода к последней обособленности вещей, оказывается ситуативным понятием, отнесённым к тому же к переживающему человеческому бытию. Указывание имплицитно применяет понятия «здесь» и «теперь», но именно как производные, аналогично тому, как мы можем использовать их по отношению к вещам. «Вот это» в каждом случае содержит «здесь и теперь». И «вот это» можно повторять неоднократно применительно ко многому существу. Оно не имеет в себе самом собственного содержания, не считая указательной функции и принципиального смыслового отношения к индивидуированному и единичному, лишь какому-то одному из неопределённого количества. Много есть такого, что *может* стать «вот этим» в человеческом указывании, — и существует возможность многих одновременно сосуществующих «вот это». Я могу, к примеру, с лёгкостью выбрать из нескольких предложенных товаров этот и тот, указывая на них. Но само количество возможных вещей, которые могут стать для меня указанным «вот этим», не бесконечно и не безгранично. «Это» есть только «вблизи» человека, что является, конечно же, изменчивым и трудно фиксируемым понятием. Круг указывания не беспределен.

В этом кратком, очень беглом рассмотрении мы определённым образом различили три сферы относительного: сферу относительного «этого», сферу относительного «здесь и теперь», определяющего место и настоящее «этого» для субъекта, — и, наконец, сферу относительного Я.

77–78 Триединство относительных: этого, здесь и теперь и

Я – означает не последовательность, а некое совершенно определённое фундирование. Знание, в котором мы обычно относимся к определённым вещам как к «этим», существующим для нас в ситуативно определённом месте и в ситуативно определённом времени, а именно, как всегда моё Я и в единстве с другими Я, которые точно так же «всегда-моё», – это знание Гегель называет «чувственной достоверностью». В первом разделе «Феноменологии духа» Гегель даёт грандиозное описание чувственной достоверности, которую он разворачивает по её трём основным моментам: *Это, Здесь и Теперь* и Я – и при этом диалектическим движением мысли ведёт к её истинности. Чувственная достоверность есть, так сказать, прототип предметного знания, базирующегося на реальной различённости знающего субъекта и познанной вещи. Затем, осуществляя основательное исследование элементов относительного в трёх названных сферах, Гегель подходит к тому, чтобы раскрыть самосознание как внутреннюю, скрытую и обычно отрицаемую истину предметного сознания. Он убедительно разбирает представления и понятия, которые существуют в сфере относительного. Ссылка на Гегеля призвана лишь напомнить об огромной философской важности намеченной проблемы – и стать для нас стимулом решительно поставить под сомнение категории «относительности». Уже основное взятое нами понятие, понятие человеческого бытия Dasein, содержит указательный элемент слова: «da» – «вот». 78–79 Что же это за «вот»? Имеет ли оно указующий смысл, следует ли мыслить его так же, как констелляцию вещей внутри субъективной ситуации? Указывает ли оно на «здесь и теперь» – подобно выражению «это»? Имеет ли оно отношение к человеческому Я, является ли оно «вот» потому, что существует для Я, – или, может быть, в нём заложена структура яйности? Вероятно, сразу скажут, что

слово «Да» в понятии «Da-sein» имеет абсолютно иное значение и есть нечто особое, его невозможно правильно понять и истолковать, возвращая к субъектоотнесённым свойствам вещей. Но с помощью подобной отрицательной справки, которую можно, по-видимому, дать, основываясь на интуиции, ещё ничего нельзя понять – прежде всего, мы не понимаем, какой позитивный смысл включает в себя *вот*, как оно себя определяет и от чего отграничивает.

И у нас, кроме того, остаётся вопрос: почему мыслитель, который ввёл в обиход понятие бытия для человеческого существования, почему *Хайдеггер* выстроил первые базовые определения именно своего основного понятия на почве логики формального отображения структур относительного и обратился к «всегда моё» как фундаментальной структуре бытия? Это не только вопрос методологии, он метит в самое сердце нашего существования, содержит в себе решения проблем свободы, социальности, одиночества и содружества. И он касается также подхода к вопросу о смерти. Следует ли интерпретировать смерть бытия единственно из горизонта *всегда моё*, как сущностно *собственную* смерть, как вершину завершения отдельности – или эта точка зрения, возможно, препятствует выявлению других сторон смерти? Именно при попытке анализа смерти мы будем то и дело поставлены перед проблемами и трудностями, которые мы обнаружили в сфере наших предварительных методологических размышлений и сочли их почти безобидными. 79–80 И если правда, что все человеческие высказывания о *бытии* могут прийти из переживаемой действительности всегда моего бытия, то тогда необходимо будет однажды самому поразмыслить над этим предполагаемым отношением между бытием вообще и фактической экзистенциальной ситуацией самой бытийной аналитики.

5. Бытие как интерпретированность: чужая интерпретация и самоинтерпретация

*Местонахождение бытия как свидетельства.
Окказиональное, здесь и теперь, обособленность Я.
Относительная ситуация и первичная ситуация.
Хайдеггеровское понятие «всегда моё». Экзистен-
циальная диалектика.*

В предварительных методических размышлениях мы попытались найти просвет в преградах, встающих на пути принципиального и последовательного истолкования человеческого бытия. И пусть сознание этих трудностей ещё не устраняет их, не убирает их с дороги, но оно обостряет напряжение нашего теоретического беспокойства о себе. В качестве «темы» бытие не нужно искать и определять, подобно тому как науке приходится порой отыскивать неизвестные, скрытые и невидимые вещи. Оно всегда вблизи нас и дано нам, мы и есть оно. И всё же это бытие, такое близкое нам, обладает пугающими, грозными возможностями делаться необъяснимым для нас, обладает формами отчуждения и загадочными чертами, которые смущают и страшат нас сильнее, нежели чуждость окружающих вещей. И потом, мы обнаруживаем себя как уже «истолкованную тему», мы известны, близки не одним себе. Мы уже пребываем в традиционном толковании своего бытия, в ситуации предания, за нами стоит долгая история: мифы, науки, институты. Мы не можем не критически взять за

предпосылку все эти разнообразные учения о человеке и наивно встать на их почву – но мы также не можем оставить их в стороне: ведь они являются реальной составной частью нашей жизни, её историческим наследием. **81–82** Разумеется, для философской проблемы человека релевантно только такое толкование бытия, которое прорастает из самой человеческой жизни. Философия – это предельная возможность конечного бытия, человеческий взгляд на человеческую жизнь и на открывающее себя в ней сущее в целом. Она не обладает рангом абсолютной божественной оптики, перед которой мудрость человека оборачивается глупостью, – и у неё к тому же никогда не бывает безусловной уверенности и догматической категоричности небесных посланий, провозглашаемых оракулами. И поэтому философию занимает не чужая интерпретация нашего существования, основывающаяся на «откровениях», а только самоинтерпретация.

Таким образом, с особой остротой встаёт вопрос о ситуации подобного само-истолкования. Понятие соучастия в свершении собственной жизни, понятие свидетельства и настоящего, откуда берёт своё начало самопонимание бытия, оказывается непростым именно потому, что нашему бытию принадлежит роковая склонность заимствовать модели самопонимания у объективного мира вещей. Использование объективистских категорий мы фальсифицируем как раз «глубоко внутреннее» и «субъективное». Тем, как мы обращаемся к самим себе и толкуем себя, мы создаём методическое отчуждение. И оно существует не только там, где при формулировании самопонимания, вытекающего из внутреннего свидетельства, мы совершенно грубо и прямолинейно используем мыслительные схемы и понятийные модели, уместные в сфере объективно существующих вещей окружающего мира. Отчуждение происходит даже там, где мы пытаемся держаться в стороне от такой объективной

терминологии и давать как можно более правдивые и нефальсифицированные показания о субъективной ситуации как таковой, 82–83 например, средствами логики окказионального, понятиями структуры относительности. Тогда «относительное» выступает в качестве формального индикатора для фактов, находящихся на границе выразимости. Парящий в воздухе, неясный характер понятия относительного, как думается, в известной мере даёт возможность направить взгляд в каком-то направлении, вывести его на какую-то траекторию, не фиксируя и не останавливая им увиденное, не объективируя его прямо. «Относительное», если можно так выразиться, резервирует место, которое занимают то так, то иначе, но фиксирует не «содержимое», а само место с чередой меняющегося содержимого. Мы в общих чертах разберём относительное по трём измерениям: как случайное и служащее примером (*symbebekos* и *tode-ti*) в его связи с демонстрирующим показом, затем – как «здесь» и «теперь» и, наконец, – как «Я», выступающее соответственно как моё, твоё, его Я. В горизонте структур относительного чаще всего держится также и понимание ситуации знающего само себя и интерпретирующего само себя бытия. Настоящее, в котором мы, понимая, обращаемся с самими собой таким образом, что изначально узнаём и толкуем в нём *это* бытие и *этот* мир и *это* сущее, – это «настоящее» мы принимаем как «относительно» настоящее нашей жизни, как одно из многих других, одно, которое как раз сейчас «на очереди». Тем самым мы уже мысленно вырываемся из ситуации, обзираем её как бы извне, воспринимаем её фактичность как «относительную фактичность» – и тем самым скрываем от себя её исключительную уникальность и глубочайшую серьёзность.

Но для философского вопроса о нас самих решающее значение имеет то, насколько мы сможем уйти от подобных

тенденций к сокрытию, **83–84** насколько мы открыты для истинных и не-релятивируемых обстоятельств нашего здесь-и-теперь-бытия, для актуальной, изведанной в переживании загадки нашего существования и пробуждённой тем самым потребности задавать вопросы. Тот, к кому прикасается философия, уже не имеет возможности избежать исключительной ситуации её требований. Можно заниматься математикой, не включая в прямом виде в содержание математических положений бытийную ситуацию математизации. В качестве исследователя в области математики я, соответственно, часть «общего субъекта», занимающегося математикой, в этом случае я отношусь к группе научных работников, в которых развивающаяся в ходе истории человечества математика имеет свою «актуальную» фазу настоящего. Математическое исследование, несомненно, требует высокой меры одарённости и интереса каждого отдельно взятого индивида, но математика не займёт индивида ни во всей полноте его экзистенциальных возможностей, ни в абсолютной достоверности его бытия. Индивид здесь до известной степени заменяем, замещаем – его ситуация не имеет значения для содержания математических положений. Не то в философии. Ею занимается не некий отвлечённый субъект научного исследования вообще, который лишь представлен реальными индивидами. Она не такое знание, которое можно было бы отделить от экзистенциальной основы ищущего этого знания. Она всегда, пусть даже и не исключительно, есть самопознание человеческого бытия, попытка понимания, которая исходит из фактической ситуации и является тем радикальнее, чем меньше эту ситуацию игнорируют, стремясь к «объективному способу рассмотрения». Философия всегда имеет в виду индивида, лично того, которого она окликает, – а не носителя функций человеческого интеллекта. **84–85** Она имеет в виду

конкретно его со всем тем, что он переживает. Индивид предстаёт перед ней в первую очередь как единственный и неповторимый. Но тем самым не исключается, что этот «единственный и неповторимый индивид» в событии философии претерпит изменения, которые выведут его из ограниченности индивида и принесут в жертву «общему», имеющему иную суть и иной ранг, чем то «общее», которое подразумевают позитивные науки. Философствование требует напряжения тотального понимающего отношения к тотальности нашего бытия. И именно поэтому философия должна так серьёзно и непреклонно рассматривать нашу фактическую ситуацию, как никакое иное человеческое знание. Подлинное и самобытное философское рассуждение возможно только изнутри ситуации. Мы должны сами по-новому сформулировать старые, извечные вопросы, избегая бледных повторов. Мы должны сделать всё возможное, вложить всю душу, чтобы вызвать тени прошлого и увидеть их как проблемы, касающиеся нас.

Мы должны *по собственной инициативе* ставить и разрабатывать вопрос о бытии и его основных феноменах – и при этом, самое главное, не искажать и не отчуждать опрометчивыми объективирующими представлениями свою собственную ситуацию понимания бытия. Поэтому вводные размышления сконцентрировались на вопросе, как следует мыслить настоящее, в котором мы встречаем *это* человеческое бытие, переживая его изнутри. Таким образом, то, что выглядит как «методические соображения», в действительности есть взгляд на основную структуру человеческого существования: *оно есть, потому что оно понимающе относится к самому себе*. Его бытие в корне отлично от бытия всего прочего сущего тем, что оно всегда существует в самоинтерпретации. Человеческое бытие живёт способом «истолкования» себя. **85–86** Истолкование в

себе всегда с необходимостью отнесено к чему-то, имеющему характер загадочного, запутанного. Истолкование, очевидно, необходимо там, где не дано полной прозрачности, совершенной ясности, окончательной просветлённости. Например, предпринимаются попытки истолкования как расшифровки и объяснения памятников письменности исчезнувших культур, текстов других веков, тёмных предсказаний сивилл и пророков, языка великих, отмеченных вдохновением, поэтов, художников в целом. Понимание вторгается в пространство сумрака, «проливает свет на предмет», но при этом не истребляет полностью загадочное, не растворяет его в ровной, сплошной понятности. Царящее здесь понимание – это, скорее, знание о недостижимости окончательного истолкования предмета. Оно само защищает свои настоящие возможности тем, что как можно более откровенно признаётся себе в своей принципиальной ограниченности. Но, с другой стороны, подобное признание не означает аккуратно прочерченную демаркационную линию между достижимым и недостижимым знанием. Не там мы изначально соприкасаемся с тайной, где видим возможность выявить и установить её границу со светом открытого и разгаданного, можем а priori с высоты какой-нибудь «критической» колокольни окинуть взором пределы человеческой способности познания. В этом случае мы, так сказать, разбираем посредством искусственного и претенциозного мысленного демонтажа то, что в жизненной реальности знания и познания пронизывает друг друга, что чудовищно перепутано и переплетено одно с другим. Тайна образует пространство понимания, но не его внешнюю границу. Человеческое понимание погружает себя в мистику, не имея возможности исчерпать её. И бытие, следовательно, в той же мере знакомо и открыто себе, как и скрыто от самого себя, загадочно, зловеще и бездонно. 87 Мы вынуж-

дены каждый раз заново «интерпретировать» исходный текст условий человеческого существования. Дельфийское изречение «Познай самого себя» не предписывает стремиться к полному, по существу исчерпывающему знанию человека как объективного природного факта и осуществить его, не ставит задачу, которую вообще необходимо было бы или можно было бы решить в ходе истории, пусть даже медленно и с большим трудом. Это изречение указывает в иное измерение, чем то, где обретается объективное знание предметов исследования. Оно прежде всего является экзистенциальным обращением, призывом существовать в вопросе о человеке, жить между укрытостью и опасностью, зная, погружать себя в тайну.

Это положение человека нигде, по-видимому, не обрисовано так просто и потрясающе, как в античной трагедии. Человек живёт, будучи вынужденным постоянно задавать вопрос о самом себе, стремясь удостовериться в своём неясно-таинственном бытии. Человек существует в вопросе: что такое человек? Это ужасная загадка, которую сфинкс в завуалированной форме задаёт городу, – и Эдип получает город, и власть, и царицу, так как ему кажется, что он знает, как объяснить человека. В качестве такого знающего он видится прирождённым вождём, достигает вершины славы (*hopasi kleinos oidipous kaloumenos*). Но вопрос сфинкса вновь появляется в жизни Эдипа, и на этот раз ему приходится ещё более отчаянно гадать, что есть человек. Его прежнее мнимое знание погружается обратно в пропасть – он обнаруживает себя убийцей отца и любовником матери, он выкалывает глаза: слепым он видит больше, чем прежде, когда был зрячим. И в своём омрачённом горем знании он глубже проникает в тайну. **87–88** Вот как человек может кардинально узнать человека – не через устранение загадочных свойств бытия, а скорее, в некоем более радикаль-

ном опыте. Это означает, что и при более глубоком понимании человеческого мы не можем прекратить «интерпретировать». Мы не добираемся до конца, где объяснения и истолкования когда-либо сменяются ясным, достоверным и полным знанием, где всё фрагментарное и проблематичное исчезнет и уступит место математически ясному знанию. Пока человек живёт на земле под солнцем, его жизнь остаётся наполненной мистериями, которые становятся только глубже и загадочнее, чем сильнее он, понимая, стремится проникнуть в них. Интерпретация принадлежит к сущности понимания бытия. Что касается богов, мы предполагаем, что их отношение к самим себе иное и с позиции своей ясности они видят и понимают нас, смертных, так, как мы никогда не сможем. Богу не нужно «интерпретировать» своё бытие: для него нет тайн, он абсолютно прозрачен для себя. Таинство триединства существует не для триединого бога, а для верующего человека, узнающего на нём неодолимый предел силы своего воображения. Бог может быть для самого себя абсолютно прозрачным, потому что его знание не «основано» на *бытии*, его знание и есть его бытие, а его бытие есть его знание. Человеческое знание – это определённая предельная бытийная возможность, его несут тёмные прасновы. Знание не может полностью поглотить бытие, своё собственное основание, не погаснув само. У человека есть дух, но человек *не есть* дух. Всеведующее существо превосходит человека не количественно, не по объёму знаний и представлений, а по способу знания. **89** Всеведение – это не процесс, возобновляющийся во времени, оно прежде всякого течения времени, оно вообще невозможно как некое внутривременное событие. И также невозможно всеведение как перспективное знание, как знание с позиции какого-либо местоположения. В противоположность этому человеческое знание неукоснительно привязано к месту, имеет закон перспективы, в частно-

сти потому, что человек живёт *в пространстве*. Человеческое бытие является сущностно временным и пространственным.

Под этим сейчас не подразумевается, что человек, подобно камню, подобно кусту и т. п., встречается в каком-то месте простирающейся природы, Разумеется, этого тоже невозможно отрицать: человек *тоже* природная вещь и подчиняется, как и другие природные вещи, пространственно-временным законам и условиям. Он занимает тут и там какое-то место в пространстве, локализован благодаря своему телу. Но не это сейчас в фокусе внимания. В сущностной пространственности и временности бытия мы усматриваем горизонты переживания, понимающее внутрибытие в пространстве и времени. Не только человеческое тело, но и человеческое знание определено и сформировано в своей структуре этим переживающим пребыванием человека в пространстве и времени. Нашему знанию требуется время, время для усвоения, для активизации, для запоминания. И при этом время не индифферентная среда, лишь расширяющая наше знание, – время есть изначально знаемое во всяком человеческом знании. Оно также охватывает познаваемое, сущее, сущее для человека. К понятию всеведущего бога мы не должны примысливать ни временное протекание, ни пространственную ориентированность, ни какую-либо связь с окрашенным временем сущим в его временности и внутрипространственности. **89–90** Это, строго говоря, есть пограничное понятие, о котором мы не можем составить себе никакого позитивного представления.

И ещё одно отмежевание, с другой стороны: высшее животное, данное нам как феномен, очевидно, обладает способностью воображения и ограниченным практическим интеллектом. Мы – вероятно, справедливо – предполагаем, что оно обладает сознанием и содержанием сознания: представлениями, наблюдениями, воспоминаниями, ощущения-

ми, чувством желания и нежелания, импульсами и т. д. В пустом, формальном понятии «сознания» видится определённая общность между человеком и животным. Различие представляется «градуальным». Не пускаясь сейчас в рассмотрение обширной онтологической проблемы различий между человеком и животным, можно будет, по видимому, всё-таки сказать, что животное не имеет ни ясного «самосознания», Я, ни способности мыслить воспринимаемое как «сущее» и обращаться к нему как к сущему – оно не живёт в смысловом пространстве языка. Оно вообще не живёт в интеллектуальном пространстве «смысла» как такового, у него нет жизненной цели, к которой оно стремится, нет представления о счастье, об обязанностях, о долге. Его не угнетает «непостижимость» его здесь-и-теперь-бытия, не мучает вопрос, чем оно само является. У него нет нужды интерпретировать свою жизнь, чтобы иметь возможность жить. Ни богу, ни животному нет необходимости «истолковывать» своё бытие. Для бога не существует загадок, так как он всеведущ, а для животного нет даже и загадок как загадок. Во всём бескрайнем универсуме один лишь человек – такое сущее, которое, удивляясь, вопрошая, «интерпретируя», действительно обретает отношение к самому себе и к бытию всего сущего. Поэтому «толкование бытия» не такое дело, которое может вестись извне или лишь от случая к случаю, иметь своим мотивом какие-нибудь научные резоны. 91 Человеческое бытие *вершится* как истолкование, как непрерывное объяснение загадок жизни и загадок мира. Это событие имеет много форм и образов, много масок и орудий, оно осуществляется не в одних лишь словах, теориях, чаще – более внушительно и насильственно – в действиях, решениях, нравах и обычаях, в морали и законодательстве, в формировании институтов, в основании городов и государств. Нам не нужно при-

кладывать усилий, чтобы «войти» в это событие, мы уже в нём, оно обнимает нас как предание, как публичность. Но мы, находясь в этом событии, должны постараться посмотреть на него *со стороны*, иными словами, сбросить гнёт официальной и традиционной истолкованности и вернуться к живым истокам. Такой возврат в принципиальной радикальности может направить обратно только в наше собственное жизненное настоящее, в «здесь и теперь» напряжённого первичного экзистенциального понимания.

Этим заявлена *приоритетность* нас самих, которую, тем не менее, отнюдь нелегко постичь и выразить в её геунинном значении. Мы имеем приоритет не потому, что мы умнее и проникательнее, нежели более древние времена, что мы «просвещённое», «прогрессивнее», «современнее», что у нас меньше мифологии и больше науки. Более чем сомнительно, в состоянии ли наше собственное знание человека вообще дойти до понимания глубины античной интерпретации бытия и проникнуть в её суть. Колоссальная работа, проделанная историей человеческого духа, не упраздняется тем, что более поздние поколения ссылаются на собственные бесплодные мысли. 91–92 И мы, кроме того, не просто «суд», перед которым пришлось бы сначала оправдаться всему контингенту прошлого. Нас не может существенно касаться ни «слепо» отвергнутая, ни «слепо» почитаемая «западная традиция». Преимущество, которым обладаем мы, заключается только в одном: быть в настоящее время «переживающими» человеческое бытие. Прошедшие эпохи в своё время имели, разумеется, то же самое преимущество. Они тоже были свидетелями переживания и могли говорить и толковать с позиции такого свидетельства. И после нас люди вновь будут свидетельствовать о своей собственной жизни: о величии и нищете, счастье и горе, о любви и размышлениях, о власти и борьбе, о са-

моотверженности и страсти. И они будут вопрошать о неясном, скрытом смысле – вопрошать, *кто* мы, собственно, такие, откуда приходим и куда уходим, для чего мы здесь – только ли «гости» «на земле суровой» [из стихотворения Гёте «Блаженное томление»: «И доколь ты не поймёшь: / Смерть для жизни новой, / Хмурым гостем ты живёшь / На земле суровой» (пер. Н. Н. Вильмонта)], пилигримы в долгом странствии к надземным мирам – или же дети Земли, возвращающиеся к некогда отринутой матери? И аналогично тому, как более ранние говорили из глубины своей жизни, более поздние тоже будут говорить, петь, размышлять и слагать стихи из глубины своей. Но такими рассуждениями мы как раз и заслоняем от себя смысл жизненного настоящего, его исключительность и неповторимость. Ибо если мы назначаем его «одним» и «подобным» – аналогично настоящему предков и потомков, – то мы движемся на почве «относительных» представлений и тем самым всё ещё пребываем в известном отчуждении. В этом случае мы воспринимаем своё настоящее как относительно актуальное, которое на очереди «сегодня». Тогда наше преимущество «быть на очереди» само является лишь относительным преимуществом, которое имели и будут иметь другие.

92–93 То есть мы снова объясняем своё присутствие, которое включает в себя все прошедшие времена и все будущие времена как смысловые моменты и является в определённом смысле «всем временем», как внутривременной момент. Приоритет нас самих не означает интеллектуального преимущества, утверждение которого было бы дешёвой и пустой амбицией, – это единственно темпоральное преимущество нашей ситуации: пережить человеческое бытие в качестве свидетеля переживания и, осуществляя изначальное истолкование, преобразовать все интерпретацион-

ные смысловые ресурсы, предписанные нам традицией, обратно в живое дарование смысла.

В аналитике вот-бытия, которую Хайдеггер разрабатывает в своём труде «Бытие и время» в принципиальной связи с проблемой бытия, он с самого начала фиксирует оба структурных момента отношения-к-самому-себе-бытия и «всегда моего». Оба эти момента мы попытаемся ввести в круг рассмотрения окольным путём, через мнимо «методический» вопрос. Бытие есть априорно свидетель себя самого. Но не только как «зритель», как рефлектирующее Я. Человек выступает свидетелем свершения своей жизни, непрерывно свидетельствуя о ней в словах и делах. Он интерпретирует себя, и эти интерпретации тоже составляют его бытие. Они не витают над ним, ни к чему не обязывая. Он занимает позицию по отношению к бытию из глубины *своего* бытия. С самоотношением скреплено свидетельство, а с ними обоими – основная структура, где самопонимание выражается в «решениях». Человек узнаёт себя как задачу для самого себя, справиться с которой он пытается при помощи решений быть таким или другим. В сжатой форме, которая, однако, намечает основную структуру аналитики вот-бытия Хайдеггера, в параграфе 9 это формулируется следующим образом: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда моё*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию (...). Сущность этого сущего лежит в его быть...» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 41–42).

94 Что заключено в этих определениях? В первую очередь, они суть выражение импонирующей спекулятивной силы. Человек, это почти непостижимое, приводящее в замешательство существо, имеющее так много граней, укладывается в совсем небольшое количество формально указующих понятий. Здесь речь идёт не о бедных, поблекших

«абстракциях», за которыми не чувствуется более никакой действительности, – наоборот, здесь веет дыхание жизни. Понятия выполняют свою указующую функцию именно тем, в какой мере они оставляют открытым, направляют внимание, заставляют нас следовать в указанном направлении. Они не навязывают концептуальной модели того, что имеется в виду, они, так сказать, гонят нас прочь от себя, отправляют в путь. Нам приходится совершать духовное усилие, чтобы понять их в путь-отправляющее и в пути-направляющее значение. Нас отсылают к себе, отбрасывают в нашу собственную жизненную ситуацию: только исходя из неё, мы сможем осмыслить такие понятия. Таким образом, нам необходимо поставить себя в ясное отношение к самому себе. Но понятийность Хайдеггера, несмотря на свою мощь и воздействующий характер, небезопасна. И опасность, как нам представляется, заключается в том, что здесь использование логики относительного с самого начала идёт вразрез с обычным её использованием и всё-таки может быть перепутано с ним. Что означает «всегда моё»? Язвительные и недостаточно вдумчивые критики высказывали в адрес Хайдеггера возражение, что «всегда моё» – просто плоская банальность. Дескать, у меня есть не только моё бытие, но и моя голова, и мои конечности. И всё в таком же роде «моё». **94–95** И у животного, мол, тоже всегда своё туловище, у слона всегда свой хобот, а у осла всегда свой хвост. Животное, конечно же, не может объявить это своей «собственностью» – это дело человека. Только человек может рассматривать то, что ему принадлежит, как бы изнутри и выдавать за «свои» свойства и «своё» достояние. Но «всегда моё» как понятие аналитики вот-бытия не нацелено на известные отношения обладания. Оно относится, скорее, к основной структуре существования, являющейся предпосылкой для всех вероятных отношений знающего

обладания, – к структуре быть «самостью». И это тоже не объективная констатация о человеческом бытии. Не «извне», не с какой-то объективной точки зрения утверждается, что человеческое определено структурой самости. Формальное указание Хайдеггера пытается как бы осуществить переход к тому, чтобы определить самоотнесённость *этой* жизни, исходя из понимания как реального бытия. То есть он говорит уже из ситуации имманентного свидетельства. Он даёт свидетельство о свидетельстве. Самость – это не объективный факт, она есть внутренняя предпосылка для знания бытия самого себя – и тем самым также для показаний о самом себе. Мы должны взять на заметку этот особый ситуативный характер хайдеггеровского понятия «всегда-моё» – и не имеем права превратно понимать его как некое объективное определение, подходящее обсуждаемому здесь предмету, бытию. Именно уяснение этой мысли уводит нас от объективистской точки зрения, полагающей, что можно встать перед человеческим бытием как возможным предметом. Нас отсылают к самим себе, к нашему собственному пониманию жизни. Но нас *всегда* отсылают к самим себе, **95–96** то есть каждого – к своему собственному пониманию. Призыв теряет, как мне кажется, часть своей силы из-за того, что с каждым «всегда» возникает определённое нивелирование, то нивелирование, которое и влечёт за собой логику относительности. Каждый отпускается к самому себе – и в то же время это освобождение формулируется «в общем». Каждый всегда есть «самость», каждый обладает бытием изнутри – но не исключительным способом в каждом отдельном случае. Очевидно, все сходятся в основной формальной черте тем, что являются внутренними свидетелями человеческого бытия.

Определение понятия «всегда-моё» становится проблематичным не только вследствие своей окказиональной

формулы, а скорее, – в ещё более глубинном значении, вследствие двойственности понятия «самость». Эта двойственность почти так же стара, как западная философия. Например, мы различаем суть и её голую видимость, её истинное ядро и оболочку, обманчивое внешнее устройство; отличаем «саму суть» от её «явления», «сущность» – от «образа». Но сущность и явление не остаются устойчивыми и неподвижными навсегда – в некоей статической раздельности. К конституции вещей относится возможность сущности просвечивать сквозь оболочку, возможность явления разрушаться и т. д. Выход наружу сущности и уход на периферию явления многообразно определяют движение сущего, но эту тему мы не можем разрабатывать здесь более детально. С другой стороны, мы используем понятие самости для утверждающего самого себя сущего, для «субъекта». Самость в таком понимании слова – это не просто субстанциальная сущность в противоположность явлению, а яйная, знающая себя саму сущность, субстанция как субъект. 96–97 Когда говорят: бытие относится к себе «самому» – в каком смысле употребляют тогда понятие «сам»? Возвращается ли бытие, понимая, из своего явления обратно в ядро своей сущности – или осуществляется акт яйного самосознания? Хайдеггер формулирует это так: «Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: “я есмь”, “ты есть”». (Бытие и время. Цит. изд. С. 42). Что же здесь за проблема? Решается ли использованием основного понятия «всегда-моё» уже заранее, что сущность человеческого бытия заключается в Я-«самости», в свободе и индивидуальности, потому что она существует в сопричастности себе самой? Этот вопрос мы намерены сохранить в памяти – и поразмышлять над ним в первую очередь при анализе смерти.

6. «Всегда моё» как проблема: конечность самости

Образ человека в метафизике: человек между животным и богом. Основные феномены бытия чело-века и их взаимосвязь. Традиционные толкования и свидетельство бытия. Смертность чело-века – свойство? Конец вещей и человека. Открытость для круговорота преходящего.

98 Характеристика человеческого бытия через формально указующее определение «всегда моё», завершившая наши методические рассуждения при постановке темы в общем виде, послужит нам теперь отправным положением для вхождения в неё. Приблизительный смысл выражения «всегда моё», по-видимому, легко понять. Всем хорошо знакомо то обстоятельство, что каждый человек переживает жизнь «изнутри», каждый на свой лад «обладает» бытием; что оно не «ничейная вещь», подобно камням или морским волнам; что бытие отмечено принадлежностью к проживающему его, существующему. Но попытка точно помыслить такое неясное «всегда моё» трудна и полна ловушек для разума. И подобные размышления, в свою очередь, не праздное занятие пустого остроумия, не упражнение в утончённом мудрствовании – это размышления, в которых человек ищет ответа на вопрос, *кто* он вообще. Понятие «всегда моё» касается, в первую очередь, структурных моментов внутреннего доступа человека к бытию в переживании и, далее, моментов заданного или намеченного абриса характера, поскольку человеческая жизнь – это

не только «течение», но «даётся», соответственно, каждому своя, требует решений, намерений, действий самореализации. Сюда относится также и момент самоинтерпретации бытия и своеобразный «приоритет» актуального настоящего по отношению к другим, модифицированным, бывшим и будущим настоящим. **99** Мы кратко указали на то, как трудно оградиться от отчуждающих способов мышления и как сомнителен к тому же метод, оперирующий логикой относительного. Однако помимо всего этого выражение «всегда моё» включает в себя смысловой горизонт, воспринимаемый как естественный, который не только небезобиден, но и особым образом опасен. В чём же заключается эта опасность? – Не в чём ином, как в некритичном, непроверенном заимствовании из вековой, почтенной традиции западной метафизики завещанных ею основных представлений о человеке. Если «всегда быть моим» относится к конституции бытия и даже характеризует эту конституцию в целом и принципиальным образом, то тем самым создаётся впечатление, будто заново подтверждается одно старое учение, а именно, что суть человеческого бытия заключается в «личности», в Я-самостности, в свободе и историчности, в одиночестве индивида и в духовности – а вовсе не в способах коллективного свершения жизни, не в единении, не в стихийных силах крови и зрота. Так, человеческое в человеке помещается прежде всего в самостность как таковую. Его субстанцией в этом случае считается субъективность, а именно субъективность индивида, понимаемая «монадно» как заключённое в себе, относящееся к себе самому единство и единичность. Если человеческое бытие относительно всегда – моё, то правильным выводом представляется некий экзистенциальный пунктуализм. Разумеется, нельзя пройти мимо коллективных феноменов – но тогда они легко попадут в сомнительный разряд

«упадочных феноменов», последствий бездеятельной, ленивой свободы, которая сама недостаточно решительно выбирает себя, недостаточно решительно утверждает себя в своём одиночестве. **100** Там, где у открытого для самого себя, «освоенного» для себя бытия не хватает радикальной «решимости» на предельную самостоятельность, там чёткое акцентирование «всегда-моё» кажется поблекшим до неопределённой, расплывчатой, лишённой напряжения позиции общепринятого человеческого поведения. В этом случае индивид живёт так, как живут все прочие. Свершение жизни утрачивает остроту решимости и акцент на собственных намерениях. Человек отдаёт себя во власть общепринятого, распространённого, публичного, традиционного и конвенционального жизненного уклада, позволяет распоряжаться собой обычаем и традиции, диктату «общественности». Бытие практикуется по действующим схемам: человек снял с себя ответственность перед самим собой. Индивид живёт не на свой страх и риск. Он избегает опасностей и бремени свободы, идёт вслед за стадом и имеет при этом «чистую совесть» стада, испытывает глубокую радость от отставки собственной свободы и освобождения от мук выбора. Это самоотчуждение человека образует феномен, который подхватывается и разрабатывается то в целях «критики культуры», то в целях более строгой экзистенциальной критики, то по ту сторону какой-либо «моральной» оценки – как, к примеру, в страстном различении «индивида» и «публики» Кьеркегора, в «Великом инквизиторе» Достоевского, в полемике Ницше против «человека стада» и, в самой плоской форме, – в политических лозунгах сегодняшней планетарной конфронтации «Запад» – «Восток».

Самоотчуждение, как известно, не противоречит основной структуре «всегда моё». Оно является скорее потенциальной формой его упадка, а именно будничной, усред-

нённой и привычной формой существования человека. **101** По-настоящему «всегда моим» бытие становится лишь в редкие часы. Прежде всего и чаще всего люди вверяются потоку – дел, каждодневных обязанностей профессии. Жизнь проживается как заданная программа, проживается как жизнь ремесленника, директора банка, простого обывателя и т. д. Тут, безусловно, не обходится без решений. Каждый день приходится принимать решения в бесчисленных ситуациях, приходится брать на себя ответственность, приходится принимать чью-то сторону в конфликтах. Но означают ли такого рода решения действительно акт человеческой свободы, чёткую самоактуализацию нашего существования? Разве они в большинстве случаев не рутина, не искусная житейская техника? Разве здесь действительно осуществляется выбор из глубины остро осознанного «всегда моё» человеческого существования? Процесс выбора и принятия решения тоже имеет свою бытовую форму там, где он происходит в стиле общепринятого поведения. Лишь временами более глубокая мотивация прорывает поверхность хлопотливой деловитости – и человек категорически и серьёзно принимает на себя ответственность за риск быть индивидом. Это не обязательно означает, что он обособляется, что он отворачивается от окружающих его людей. В безмолвной жертве для другого человеческое бытие в большей степени может сохранить одинокое величие, чем в эгоистичном преследовании собственных целей. «Себялюбие» и «самоотверженность» в моральном смысле могут сближаться, соответственно, с эгоизмом и с экзистенциальным альтруизмом. Есть бытовое себялюбие, жажда выгоды вообще, и есть великое себялюбие – и точно так же самоотверженность может быть мелкой, низкой и заурядной, но в редкостные моменты проявить «величие» в жертве. **101–102** А теперь принципиальный вопрос: нацелено ли «все-

гда моё» человеческого бытия на структуру самостности? Должно ли «быть моим» непременно пониматься в том смысле, что собственное Я – хозяин и собственник человеческой жизни, что личная свобода планирует, направляет и реализует свершение жизни? Заключается ли «собственный характер» бытия (в смысле сущности) в том, что оно категорически приписывается хозяину, одержимо Я?

В хайдеггеровском понятии «собственного характера» вот-бытия совмещаются оба значения слова «собственность», совпадают сущность и самостность, субстанция и субъективность. Сущность вот-бытия толкуется из основополагающей возможности самой острой разобщённости, из крайней напряжённости свободы. В существовании человеческого вот-бытия в качестве определяющей силы задаёт тон *самость*. Так как человек по своей сущности «самостен», он прежде всего и чаще всего может самозабвенно вести бездумное существование в посредственной обыденности. Самозабвение есть модус упадка самости. Отчуждённая жизнь масс – это искажение подлинной жизни «индивида», жизненного строя, который, однако, недостижим с помощью моральной критики. Упадок самости входит в состав самости. Она может лишь всякий раз активизировать свою самостность при условии, что вернёт себя из упадка. Свобода как жизнь самости не является, так сказать, стационарным состоянием. Она существует только в освобождении свободы, в её утрате и восстановлении. Она не может сохраняться непрерывно и, пожалуй, в большей степени, чем любой другой феномен, выдана и вверена разрушительной власти времени. Она по своей природе сама соотнесена со временем – непостоянна, подвижна, теряет и вновь обретает себя. Именно связь самости, свободы и времени и разрабатывается в хайдеггеровском анализе «несобственного» и «собственного характера вот-бытия».

103 Этим определяется его глубинное отличие от любой идеалистической антропологии, которая и человека тоже пытается интерпретировать, исходя главным образом из его духовного естества, из самостности и свободного самоопределения и самополагания. То, на что делает упор Хайдеггер, – это конечность человеческой свободы, конечность самости. Самость человека понимается не как «управляющий мирового духа», не как некое явление, не как Westminster того, что распознаёт в философии свою идентичность с ней и возносит себя к «абсолюту». Человек остаётся изгнанным в свою конечность. Это не подлежит отмене, даже если бытие, бытие всего сущего в целом будет нуждаться в конечном человеке для своего обнаружения. Человек, хотя он и обладает загадочной, почти непостижимой привилегией быть живым средоточием события истины, сам никогда не «абсолютен», не бывает устойчивым, постоянным и неизменным, как боги, никогда не бывает самодостаточным и совершенным. Самость человека конечна, и это означает не только локализована, стеснена границами, – она предназначена «концу». Поэтому Хайдеггер развивает заложенную во «всегда моё» самостность и свободу человеческого вот-бытия в известной степени с позиции исключительнейшей и острейшей ситуации «свободы к смерти».

Мы упорно продолжаем задавать свой вопрос: правомерно ли считать основное определение «всегда моё» уже предварительным выводом о том, что сущность человеческого состоит единственно в монадной субъективности, в самости и свободе? То, что этим затронуты важные основные черты, не отрицается. Сомнение у нас вызывает единственно односторонность подобной интерпретации жизни. Элементарные жизненные феномены подвергаются опасности рассматриваться как формы упадка подлинного самостного свершения жизни, несмотря на то что они являются более

исконными, чем «самобытие». **104** С позиции самобытия, пожалуй, вообще невозможно понять и разработать, пусть даже как философскую проблему, феномены пола, зачатия и рождения, надындивидуальной общности, мистерии эроса, национальности, расы и т. д. Разве сообщество строится из монадных самостей, разве социальность сводится к взаимной соотнесённости множества индивидов – или же здесь существуют бытийные феномены, которые предворяют любую индивидуальную раздробленность жизни? Нам важно здесь не столько противопоставить традиционной ориентации на индивидуальный план бытия некий противоположный взгляд, к примеру коллективный аспект, и указать на «панические» феномены, – нам необходимо скорее увидеть неоднозначность, изменчивость облика человека, запечатлеть запутанный, таинственный нрав бытия в столкновении множества противоположных подходов. Мы в своей сути не сводимы ни к самости и свободе, ни к лишённому «Я» полу и стихийному жизненному потоку. Мы представляем собой как одно, так и другое, – и это, в свою очередь, не безмятежная гармония двух сторон, а постоянная борьба, напряжение противоположных принципов, что составляет мучительную тревогу, равно как и трепетное блаженство нашего здесь-бытия. Понятием «всегда моё» мы, таким образом, не должны превышать момент внутреннего свидетельства жизни, естественную ситуацию осведомлённости об интимном, но также и грозном характере нашей жизни. **104–105** У нас есть уникальное темпоральное преимущество быть в настоящем свидетелями событий человеческого бытия и из глубины этого беспримерного настоящего сильнее напрягать, вырабатывать, пересматривать и углублять уже несущее нас понимание и таким путём прийти к исходной самоинтерпретации.

Что есть человек? Кто мы? Этот вековой вопрос мы должны задать по-новому, с позиции нашего здесь-и-те-

перь-бытия. Как необыкновенно и удивительно пребывание человека между землёй и небом! Здесь его поприще – на несущей тверди земной, которая замкнутым царством простирается под ним. Здесь он возделывает землю, удобряет её своим трудовым потом, он расчищает дикие заросли и тянет след своей деятельности по угольям, он окружает себя творениями своих рук и своего духа, обставляет себя произведениями искусства, домами, городами, храмами, техническими устройствами. Он живёт в открытом пространстве стран и морей, и бескрайнее голубеющее небо воздвигает над ним свой лазурный купол. Между замкнутой землёй и распахнутым пространством неба помещена обитель человека – и он во многих формах и структурах соотносится с ней. Он не просто живёт – он проявляет отношение к своему земному бытию через самоактуализацию в игре, в праздничном веселье и культовом танце. Люди соединяются парами, и из их объятий выходят отпрыски, которых они любят сильнее, чем себя. Вместе с тем не только согласие правит меж людьми, но и раздор, спор, борьба. Они куют оружие, стремятся к власти и победе, к господству. Труд и любовь, игра и власть – вот элементарное содержание их «жизни», но эта жизнь длится не вечно, ей назначено «скончание», на неё падает тень смерти. **105–106** По сути, человек *трудящийся, игрок, любящий, борец и смертный*. Является ли это случайным набором человеческих черт или чем-то бóльшим, можно ли произвольно продолжить этот перечень или речь идёт действительно об «основных феноменах»? На протяжении длительного времени человека привычно помещают между животным и богом. Считается, что человек не только объективно есть нечто промежуточное между названными сферами, но что сам он в своём существовании проявляет отношение к этим сферам; что его жизнь протекает в неустанной борьбе между животным и божественным в

себе; что анимальное, звероподобное в нём стремится утянуть его вниз, пытается как бы загнать его обратно в животное царство; но что божья искра в человеческой душе есть великая сила, которая делает его способным возвыситься, которая гонит его на другую стезю, на стезю некоего уподобления богу, на путь *homoiosis theo*, как это формулирует Платон.

Образ человека в унаследованной нами европейской метафизике во многом детерминирован этой схемой. Он зачастую всё ещё исподволь связывает нас, даже когда мы полагаем, будто ушли от этой традиции. Но вот вопрос, который мы должны задать: действительно ли человек сродни животному или у него совсем иная сущность? Разумеется, этот вопрос не имеет цели поставить под сомнение право на биологические исследования, оспаривать правомерность естественнонаучных перспектив по отношению к человеку. С естественнонаучной точки зрения человек, бесспорно, подобен животному в строении тела и в жизненных функциях органов. Животное, по крайней мере «высшее животное», тоже обладает определёнными умственными способностями. У него есть чувственное восприятие, ассоциативная память, ограниченная практикой понятливость.

107 Однако естественнонаучная точка зрения понимает человека не в его исходном бытийном статусе, не может выявить в чистом виде различие между животным и человеком и будет поэтому всегда указывать скорее на «сходное» и «общее» у всех живых существ. Животное тоже строит логова и гнёзда, пчёлы собирают пропитание на зиму – и всё же, строго говоря, животное никогда не «трудится». Животные пылают страстью и спариваются, кормят своих детёнышей и часто проявляют трогательную привязанность – и всё же они никогда не бывают «любящими». Они бьются друг с другом, охотятся друг на друга и убивают друг друга – и всё же они никогда не бывают «борцами» в

человеческом смысле. Они резвятся и забавляются друг с другом, и всё же это никогда не бывает настоящей «игрой». Животные тоже заканчивают своё существование, гибнут – и всё же они не «смертные». Поскольку человек – это трудящийся, игрок, любящий, борец и смертный, он не имеет родства с животным. Такие черты никогда не объяснить, исходя из анимальности. Если мы, с другой стороны, не слишком антропоморфно трактуем бога, представляем его не слишком похожим на человека и при этом не хотим заслужить насмешки Ксенофана, сказавшего, что «эфиопы говорят, будто их боги курносы и черны, фракияне же представляют своих богов голубоглазыми и рыжеватыми» (фр. 16), – если мы мыслим понятие бога в духе метафизики Платона или христианства, то мы не можем сказать и о боге ни что он «трудится», ни что он «играет», «борется», «любит» и «умирает». Он, несомненно, создавал мир иначе, чем какой-нибудь смертный мастер, вынужденный обходиться уже существующим, имеющимся в наличии «материалом», чтобы лишь придать ему иную форму. И он в своём всемогуществе не может иметь надобности «бороться», не может иметь врагов, в борьбе с которыми выявились бы пределы его силы. Он не может «играть» в смысле конечной самоактуализации своей жизни для себя. **108** Не может он и «любить», подобно тому как любят люди вследствие раздвоенности бытия на мужское и женское начала. И в своей надвременной «вечности» он не может «умереть». Идя от бога и животного, не объяснить пять названных сущностных черт человека. Они не базируются ни на животном, ни на божественном происхождении. Имея их в виду, невозможно считать человека помесью из животного и божественного начал. Таким образом, при попытке истолкования бытия в этих горизонтах труда, любви, игры, борьбы и смерти мы не можем некритически пользоваться зоологическими или теологическими категориями.

Но что послужит нам начальным звеном в истолковании человеческого в человеке? Перечисление основных феноменов пока ещё не включает в себя даже предварительного наброска какой-либо классификации. Переплетение этих феноменов между собой влечёт за собой трудноразрешимые методические проблемы. «Ковёр» нашей жизни кажется сотканным по некой загадочной матрице, напоминает в своей запутанности гордиев узел. И в роли Александра, разрубающего мечом спутанный клубок, выступает смерть. Она решает загадку жизни, приводя её к угасанию. До наступления смерти никто не только не может почитаться «счастливым», до неё никому, вероятно, не известна также и окончательная, полная правда о человеке. Переплетение центральных экзистенциальных феноменов невозможно высветить, применяя наивную «феноменологическую дескрипцию». Каждый из них предполагает другие, имплицитует другие, они пронизывают друг друга и настроены друг на друга. «Анализ» таких феноменов означает поэтому нечто большее, чем исследование какого-либо данного факта.

108–109 Парадоксальность, противоречия нашего реального и конкретного существования невозможно представить в виде аккуратной, наглядной, систематизирующей их таблицы. Энигматический характер человечества не растворяется в чистом эфире мышления, подобно тому как тают клубы тумана под солнцем. Мы не смотрим на наше бытие божьими глазами – даже в мышлении. Наше мышление само определяется неоднозначностью, в которой нам приходится жить. Поэтому безразлично, где именно в ряду основных феноменов мы попытаемся начать истолкование. Ряд не линия, системно и прямолинейно ведущая от первого предмета рассмотрения ко второму и третьему, – он представляет собой круг. Трудность заключается в том, чтобы с более ясным пониманием войти в этот «круг», не-

смотря на то что мы, в принципе, живём в нём. Нам известны эти вышеупомянутые феномены – всякий знает их. Они не нуждаются в демонстрации и представлении. Они хорошо знакомы нам изнутри, как жизнь, которую они, по существу, составляют. И всё же мы не сразу находим в своём арсенале соответствующее понятие, которое мы образовали бы сами. Зато каждый из этих основных феноменов уже «истолкован», интерпретирован в публичном пространстве понимания жизни.

Обычай, традиция и традиционная власть «институтов» в принципе высказывались в своих обнародованных «учениях» о труде, любви, смерти – и сформировали прочные воззрения, общественное отношение, морально санкционированные учреждения и т. д. Если мы намерены выработать своё отношение к основным феноменам нашего существования путём философского рассуждения, то нам нельзя просто перенимать и повторять эти традиционные толкования – нам следует размышлять, исходя из своего настоящего, своего свидетельства. **110** Мы начнём с вопроса о смерти. Глубина нашего здесь-бытия, актуальность переживаемого нами настоящего определяются с позиции нашего отношения к смерти. Что же это за особенное «отношение»? Является ли оно вообще отношением, связью, подобно соотношению между двумя вещами? Находимся ли мы здесь, а смерть «там»? Или она повсюду с нами, везде, где бы мы ни были? Человек в качестве человека всегда живёт в тени смерти. Это не значит, что мы всегда думаем о ней, всегда находимся в мрачном настроении. Она здесь с нами, и когда мы радуемся, в самом непринуждённом веселье, в самом возвышенном восторге. Мы знаем о ней, знаем о смертности человека, о том, что все усилия, все страдания и все радости закончатся. Мы твёрдо знаем, что смерть неминуема, но нам не известен час её прихода. Сознание

непреложности смерти перестраивает все наши возможности. Это не обязательно должно выражаться в бегущей мира печали, в страхе и ужасе, отравлять каждое желание, вносить горечь во всякое наслаждение. Это лишь ограниченное количество вариантов нашего отношения к смерти, ощущения её мрачного величия, перед которым всё конечное содрогается до мозга костей. Есть другие, совершенно иные подходы, которые являются не менее исконными и где смерть утрачивает своё жало, хотя и не отменяется «спасительным учением о нездешнем». Сознание непреложности смерти человека не следует связывать с депрессивными настроениями и ограничивать ими. Оно делает своё дело также и в «возвышенном», праздничном расположении духа, пусть и на иной лад. Но сознание непреложности смерти не изгнать, это самое глубинное достояние человека. Человек не случайно понимает себя как «смертного». Не потому что все люди доныне умирали, следует ожидать, что и в будущем все люди будут умирать. 110–111 Смертность – это не внешнее, лишь добавленное определение человеческого, она, скорее, сущностно составляет бытие сущего, которым мы являемся во всякое время. Но что же это за сущностное определение? Указывает ли оно на некое сущностное «свойство» человека? Является ли смертность вообще «свойством», которое принадлежит вещному *что* сущего?

Давайте сравним значение слова «смертный» со значениями других слов, таких как «подвижный» или «искусственный», «продающийся» и т. п. Подвижное *может* быть приведено в движение (или само движется), оно приходит в движение, обретает подвижность. Оно не должно всегда пребывать в актуальном движении. Способность к движению – это способ существования материальной вещи, к которому относится как «движение», так и «покой». Быть подвижным означает, следовательно, пребывать либо в покое,

либо в движении. Понятие характеризует вещь в окончательном виде, каковой она является, когда бы она ни являлась. «Подвижное», пока оно вообще есть, никогда не перестаёт быть подвижным. Подвижность – неотъемлемое, а не сопутствующее свойство, которое могло бы приходить или уходить. Или слово «искусственное». Искусственность определяет в целом существование всех изготовленных, созданных вещей. Это понятие обозначает бытие искусственных предметов с момента их происхождения. Происхождение не нечто такое, что было важным только при возникновении этих вещей и в последующее время уже не имеет к ним отношения. Пока они существуют, они определяются своим происхождением, они никогда не прекращают быть «искусственными вещами», пока они продолжают быть. Они никогда не смогут стать произросшими природными вещами. Или ещё: вещи могут также определяться приданной им «целью», целью, которую они не преследуют сами, которая, скорее, преследуется с их помощью. 111–112 Плодам самим для себя не требуется свойство быть продаваемыми, но для торговца, у которого они являются товаром, продаваемость важна. В качестве товара их бытие включено в совокупность чужих свойств. Но человек может предназначать для чего-либо не только другие вещи, придавать им цель – он может таким же образом обходиться и с окружающими и даже с самим собой. Он задаёт себе цель, к примеру выбирает «профессию». Чем обширнее у него возможности выбора, тем меньше внутреннее понуждение. Меньше всего, по-видимому, выбор у того, кто следует внутреннему призванию, в котором проявляется стремление к чему-либо. Это «внутреннее призвание» можно осознать или не распознать, но нельзя «выбрать».

Но как же обстоит дело со смертным бытием человека? Определяет ли оно человека таким же образом, как по-

движность целиком определяет бытие тела вещи или происхождение, не отменяясь, – бытие искусственных вещей? Однако слово «смертный» не характеризует то, как человек постоянно себя ведёт. Ведь он живёт, будучи смертным. *Возможность* двигаться относится к телу как вещи иначе, чем возможность умереть – к человеку. Когда наступает движение, тело как вещь продолжает существовать, когда умирает человек, он исчезает. Потенциальность здесь, скорее, потенциальность вероятного небытия, чем вероятного бытия. Возможно, скажут, что смертное бытие является назначением, аналогично целевому назначению. Мы назначены смерти, обречены на смерть. Но разве мы подлежим смерти как жертвенные животные? Распорядилось ли это назначение нами извне или это самостоятельно избранное назначение? Или вообще – некая внутренняя тенденция нашей жизни? Человек имеет возможность приговаривать к смерти других людей, он может в качестве самоубийцы исполнить подобный приговор над собой. 112–113 Эти известные возможности обращения с чужой или собственной смертью часто ставят модели для мифологического истолкования смерти. Она считается божьей карой, наложенной на наш род, некой «данью греху». Тем самым смерть получает иное истолкование, становится внесущностным феноменом, вторичным явлением. Но смерть – основной феномен нашего человеческого существования. Этим подразумевается нечто большее, чем бренность. Всё живое бренно – не один лишь человек. Все конечные вещи в целом отмечены печатью разрушения, несут на себе клеймо гибели. Всё, что есть между небом и землёй, между открытым простором и несущей замкнутой землёй, является «исчерпаемым», не обладает неиссякаемой силой удерживать себя в бытии. «Откуда вещи берут своё происхождение, туда же и должны они сойти по необходимости; ибо они должны

платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени», – гласит изречение Анаксимандра на заре западной философии (фр. 1). «Затем, что лишь на то, чтоб с громом провалиться, / годна вся эта дрянь, что на земле живёт» (*Гёте*. Фауст: пер. Н. А. Холодковского).

Не только человек медленно увядает, как трава от косы жнеца, но также и животному приходится сойти вниз. Всё рождённое вновь возвращается к земле, которая извергла его. То, что выходит из лона, кончается в могиле. Подобно тому как цветы, зеленеющие луга и золотые волны летних полей приносит та же богиня, что приносит зимнее паровое поле и скудность земли, так и рождение и гибель всех конечных вещей тесно переплетены друг с другом. Что поднимается, тому назначено пасть, что имеет силу, обречено на иссыхание. Всё живое имеет конец, но и огромные неорганические образования, 114 горы и реки, континенты и моря, тоже исчезают. Даже самые могучие вещи не обладают силой, не истощаясь, удерживать себя в бытии вопреки абсолютному могуществу времени, которое приносит и забирает, строит и разрушает, соединяет и дробит. Поверх преобразования и движения всех конечных вещей – сияние и тень Персефоны. Однако человек не только конечное существо среди множества конечных вещей. Посреди всеобщей бренности и временного круговорота зарождения и гибели *один* лишь человек имеет своё отношение к бренности как таковой. Поскольку человек открыт исчезновению как концу, исчезновению всех вещей и себя самого, он смертен. Его не просто уносит течение времени – он знает о своём падении и исчезновении, ощущает разрушительные изменения, свистящий ветер бренности. Закончить своё существование приходится всем живым существам, населяющим землю, но «умереть» может только человек.

7. Смертное бытие как основная черта человеческого существования

Природная вещь – искусственная вещь – ценная вещь: виды определения вещи. Более подробная характеристика «смертного» бытия: объективный природный факт – субъективный факт переживания? – как самооткрытость и одновременно открытость миру. Измерения отсутствия. Понимание времени как творящего и ничтожащего горизонта бытия. Виды «конца» вещей: умирание живого (растение, животное, человек). Знание и незнание: умирание всего живого. Общество и смерть.

115 «Смертное бытие» человека есть предопределение нашего бытия, которое известно каждому, о котором каждый непостижимым образом знает, – но которое, тем не менее, нелегко постичь и истолковать. Мы попытались воспользоваться им как *сущностным* определением, которое характеризует человечество как таковое в основной черте его существования, не свойственной ни животному, ни богу. Но *как* мы «смертны»? Когда мы обычно формулируем определения вещей, мы, как правило, подразумеваем, что эти определения присущи вещи, в то время и пока вещь «есть», существует, длится. Наличие вещи образует естественную предпосылку её определений. В большом

количестве перечисленных определений существование и длительность вещи подразделяется по-разному. Вещь является носителем свойств. Свойства положены ей, поскольку, в то время и пока она существует. Вещь является субстанциально неизменной, пока в этом устойчивом носителе остаются или меняются некие свойства. Примером этого у нас было выражение «подвижный». Оно подразумевает сохраняющееся свойство материальных тел вещей, свойство, которое положено им в них самих, пока они есть. Они существуют, находясь либо в покое, либо в движении. Несколько иначе обстоит дело со вторым из приведённых ранее примеров. 116 Слово «искусственный» указывает на бытийную конституцию вещей, которые явились не из природы, а произведены человеком. Как фабrikаты в самом широком смысле слова они бытийно всегда остаются отнесёнными к фабрикации и никогда не смогут отринуть это происхождение. Но ведь это прежде всего понимающий человек обращает особое внимание на заложенную в искусственных вещах отнесённость к их происхождению и называет её. Таким именованием он относит эти сущие вещи к событию изготовления, в котором они возникли, – где их когда-то ещё *не* было, где они имели лишь воображаемую презкзистенцию в виде намерения, замысла, в виде идеи, были «воплощены» в процессе осуществления замысла. Характеристика таких вещей как «искусственных» как бы относит их нынешнее сплошное бытие и существование к горизонту *небытия*. Где бы мы ни распознали искусственность какой-либо вещи, сфабрикованность фабриката, мы различаем также *сущее* в отношении к *ничто*. Но это *мы*, люди, видим сотворённость искусственных вещей – *для нас* они заключают в себе отсылку назад к ничто, которое неотъемлемо от их происхождения. Осознать сотворённое как сотворённое может, в принципе, лишь такое существо,

которое в своём бытии имеет отношение к ничто. И, надо полагать, лишь открытое для ничто существо вообще может «творить», «производить», «вырабатывать». В контексте наших рассуждений получается, что словом «искусственный» мы характеризуем вещи как бы за рамками их бытийного состояния. Но тем самым мы не навязываем этим искусственным вещам нечто такое, чего не было бы у них самих. Они сами находятся в отношении обратной отсылки к своему происхождению – техническому изготовлению человеком. Вещам мы навязываем нечто, 117 когда своей волей, демонстрируя свою свободу, приписываем им целевое свойство, которого они не имеют сами по себе. «Продаваемость», товарный характер, денежная стоимость произросших или изготовленных вещей означает привязывание фиктивных смысловых моментов к реальному бытию определённых утилитарных, имеющих в окружающей среде предметов. Человек назначает «цену», сами по себе вещи «бес-ценны». Ценностные характеристики – это «добавленные», а не «обнаруженные» определения, они отсылают к «добавленности», подобно тому как искусственные вещи отсылают к своему изготовлению. Они тоже берут своё начало в человеческой свободе и имеют особое отношение к ничто. Стоимость, товар, деньги суть продукты конечной человеческой свободы.

Краткое рассмотрение трёх типов определений, таких как «подвижный», «искусственный» и «продаваемый», позволяет в итоге уточнить наш вопрос, какой же род определения подразумевается в слове «смертный». Является ли это объективным суждением о непрекращающемся состоянии человека? Очевидно, человек смертен, пока он жив, мёртвый уже не смертен, не рождённый ещё не смертен. И «смертное бытие», бесспорно, положено только живущему. «Быть-в-живых» является предпосылкой смертного

бытия. Это кажется простым до тривиальности. Но это ли имеется в виду, когда мы говорим о смертном бытии человека как основной черте его существования? Высказываем ли мы утверждение о человеке, что он «всегда достаточно стар, чтобы умереть», как бы *извне*? Имеем ли мы в виду, что его жизнь может в любой момент прерваться, угаснуть, прекратиться – и что эта потенциальность возможного в любое время небытия определяет его жизненный путь, так сказать, «в себе»? 118 Или мы мыслим понятие смертного бытия аналогично тому, как мы мыслим понятие искусственности, – в отношении отсылки данного сущего к горизонту ничто? Понимаем ли мы смертное бытие как определение, которое было придано нам иной, сверхчеловеческой, властью? Может, мы предуготовлены смерти как гладиаторы на арене, как приговорённые к казни? Заключается ли смертность человека в объективной обречённости на смерть? Чисто интуитивно на этот вопрос, вероятно, ответят, что хотя объективная ситуация неизбежного конца человеческой жизни и должна обязательно входить в мыслимое понятие смертного бытия, но смерть, кроме того, прежде всего «духовная реальность», поскольку при жизни человека терзает страх смерти. Скажут, что «*переживание*» такого страха в ожидании грядущего неминуемого, но ещё неизвестного во времени, вероятного в любой миг события смерти составляет основное содержание человеческой смертности. Она – лик жизни с чертами постоянной боязни и тревоги, вызванных мыслью о смерти. Именно здесь и заключена проблема. Разумеется, и то и другое верно: существуют объективные данные и ситуации, показывающие, что человек «заканчивается», что он живёт лишь ограниченный период времени, исключительно редко равный веку. И существуют также субъективные данные и свидетельства того, что нас в продолжение всей жизни посещает

страх смерти, даже если мы и не «думаем» о ней непрестанно. Именно тот факт, что мы в большинстве случаев отодвигаем мысль о смерти, пытаемся забыть, вытеснить и заглушить её, свидетельствует, скорее, о том, как сильно она нас гнетёт. Она караулит в полумраке подсознания, и она внезапно нападает на нас, как только возникает опасность, угроза. 118–119 Наша воля к самосохранению – это, так сказать, просто сражение с мыслью о смерти, пусть даже мы и не осознаём этого ясно.

Однако основная проблема заключается здесь в том, является ли в принципе достаточным различие «объективных природных данных» и «субъективных свидетельств переживания», чтобы подобающе охарактеризовать бытийную конституцию смертности человека. Знакомство человека со смертью более изначально, чем любое реальное познание какой-либо вещи. Знакомство со смертью относится к самооткрытости, само-освоению человеческого бытия, к самостному отношению человека к собственному бытию и к сущему в целом. Самостно открытым бытие является, будучи в то же время открытым для актуального целого, из которого только лишь и могут выйти нам навстречу вещи как предметы представления и осмысления. В своей основе самооткрытость существования всегда одновременно – открытость мира. В понимающем обращении со смертью возникает «напряжение» между всем нашим открытым себе и открытым миру бытием, а не просто интенсификация через переживание и окрашенность настроением некоего «знания» о положении вещей. Но как раз для «открытого себе и открытого миру» существования у нас пока нет подходящих слов и подходящих категорий. Мы снова и снова оказываемся оттеснёнными в схему «субъект и объект» – и тогда задаёмся вопросом, следует ли понимать смерть как «природное событие» или, скорее, как внутреннюю душев-

ную реальность боязни смерти, страха и т. д. Как внешнее природное событие и как внутренний душевный феномен смерть и соответственно восприятие смерти имеет вид *реальной постижимости*, не обладает таинственным, неоднозначным характером неведомого, которое постоянно задевает нас – и всё-таки не поддается нашим попыткам ухватить его. 119–120 Но, возможно, постижимость, доступность как раз и *не* является тем исконным способом, каким смерть заступает в бытие человека. Возможно, смерть как внешнее природное событие или как психический момент боязни смерти – уже вторичный феномен. В более заостренной форме мы можем сформулировать это так: там, где смерть вообще каким-либо образом «*феномен*», нечто себя-являющее, нечто данное, некий внешний или внутренний факт, там уже имеют место производные подходы. Она становится тогда предметом *внутри феноменального мира*, «*происшествием*» в нём, в то время как мы в действительности в своём отношении к смерти относимся к таинственному, внепространственному и вневременному измерению *отсутствия*, которое нигде не встретить в зоне присутствия, ни «*снаружи*», в природе, ни «*внутри*», в душе, – и которое, тем не менее, определяет нас – и определяет до самой сердцевины. Связи бытия человека с сумрачной страной смерти нелегко поднять до ясного осознания. Следует начать, так сказать, с производных связей и уяснить себе их границы.

Мы сказали ранее, что человек заканчивает своё существование, как вообще все живые существа, да просто как все конечные вещи, – но среди всех творений он отмечен тем, что осознанно относится к исчезновению как таковому. Правда, и бог тоже, как, вероятно, заметят, созерцает всеобщий водоворот бренности, взлёт и падение вещей. Он даже управляет их превращением и движением, вызы-

вает рождение и гибель являющихся и вновь исчезающих форм. Но бог наблюдает за течением времени из вечности. Он, влияя на пространство и время, действует по ту сторону времени и пространства, «он даёт толчок извне...». Его абсолютное понимание пространства и времени не привязано к самому пространству и времени, не имеет пространственной и временной реализации. ¹²¹ Но человек как конечное творение находится в пространственно-временном мире. Его уносит стремительный поток времени, его рассеивает экспансивная сила пространства. Исчезая сам, он знает об исчезновении конечных вещей. Будучи бранным, он знает о бренности. У него одного среди бренных существ «дурной глаз»: в весеннем блеске он уже видит зимнюю безотрадность, в цветении – гибель, в силе – слабость, в восходе – закат, в жизни – смерть. Как говорит поэт, мы больше не «в единстве» и не «в согласии» с природой, обыкновенно по-матерински лелеющей свои творения. Мы в разладе с природой, отчуждены от неё, наша жизнь всегда тотчас же распадается на «положенное» и «противоположенное»: «Одновременно мы цветём и вянем, / А где-то ходят львы, ни о каком / бессилии не зная в блеске славы» (*Рильке Р. М. Дуинские элегии. 4: пер. В. Б. Микушевича*).

Мы предвидим не только свой конец, мы с грустью заглядываем вперёд, во всеобщую, непрерывную и неудержимую гибель. К прочим живым существам мы относимся так же, как Кассандра к весёлой толпе троянцев, влекущих в свой город деревянного коня. Мы открыты вихревой пляске всех появляющихся и уже тем самым обречённых на исчезновение вещей. Всё, что рождается, должно снова исчезнуть. Оры приносят, и оры всё забирают. Время есть непрестанное порождение и уничтожение. Человек в своей основе – самое временное существо, поскольку он не только несётся во времени, истекает в его течении, но понима-

юще относится к этому течению, всё приносящему и всё забирающему. 122 Человек осознаёт время как время, то есть как творящий и ничтожащий горизонт бытия.

А теперь следовало бы задать более конкретный вопрос: как человек понимает конец всех вещей? Понимает ли он его как всюду одинаковое – заканчивается ли всё единым способом? Или есть разные виды окончания? Когда говорят лишь обобщённо о гибели всех вещей, без учёта специфических способов конкретного прихода-к-концу, не означает ли это, смотря по обстоятельствам, недопустимое нивелирование? Как заканчивают своё существование, скажем, неорганические природные вещи, к примеру каменная глыба? Гранитный валун, на который мы наткнёмся во время прогулки в Шварцвальде, произведёт на нас, вероятно, глубокое впечатление своей тысячелетней незыблемостью, своей долговечностью. Мы перед ним словно муха-однодневка. И всё же мы знаем, что он искрошится, медленно распадётся, что его подтачивают холод, жара, ветер, солнце и дождь. В конце концов он изотрётся, превратится в пыль. Неорганическое заканчивается, распадаясь. Однако хотя в распаде и исчезает донныне сохранявшаяся «форма», но материя остаётся: она возвращается в элементарное состояние, из которого, возможно, вновь образуются какие-нибудь формы. Гибель не означает здесь абсолютного уничтожения. Иначе, по-видимому, обстоит дело с живым. Биологии известно много форм непрерывности жизни, проходящей через различные структуры. Деление клетки, «идентичность» протоплазмы и т. д. являются сложными теоретическими проблемами вследствие необходимого здесь концептуального оформления. Ситуация представляется более простой там, где в феномене мы обнаруживаем «разрушение» индивидуальных форм как временных носителей жизни. Растение увядает, животное околевает. Что же

тут происходит с растением и животным? **123** Как вообще что-то, что «есть», может вдруг «прекратиться»? Разве это прекращение не есть превращение в другое бытийное состояние, подобно тому как гранитный валун, распадаясь, превращается в пыль? Этого мы, по-видимому, не можем утверждать в отношении живого. Живое не может всегда удерживать себя в живом бытии, оно заканчивается в мёртвом бытии. Но что же такое это мёртвое бытие? Может быть, мёртвое *бытие* – это особый способ «быть»? Не образуют ли «жизнь» и «смерть» такую же полярную противоположность, как «тепло» и «холод»? Холод не менее бытиен, чем тепло. Можем ли мы сказать так же и о мёртвом, что оно не менее бытийно, чем живое? *Есть* ли вообще мёртвое? Не сбивает ли нас с толку язык, где значение «есть» о любом, о чём бы ни шла речь, имплицитно как бы заявляет «бытие», когда вообще-то говорится лишь, что оно «есть» такое-то либо такое-то? В свете употребления глагола-связки «ничто» тоже «сущее», ибо мы говорим, что оно «есть» отрицание всего сущего. Что же мы на самом деле имеем в виду, объявляя нечто доныне «живое» «мёртвым»? Прежде живое исчезло – но не просто «ушло», оно не спряталось, не лишилось видимости. Оно угасло, уничтожилось. Умирание живых организмов не просто резкий переход из одного определённого бытийного состояния в другое, но резкий переход из бытия в ничто. Речь о резком переходе всё ещё направляет на ложный путь, так как обычно каждому переходу присуще переходящее, каждой *metabole* – некий *hypomenon*. Когда вещь становится больше или меньше, когда она меняет свой цвет и т. п., то вещь всё-таки должна остаться как нечто исходное, чтобы с ним мог состояться заметный переход. Однако переход от жизни к мёртвому бытию не может произойти с исходным субстанциальным «носителем» перехода. **123–124** Хотя мы

тысячи раз наблюдали гибель растений и животных, наш рассудок отказывается помыслить это известное событие. Что означает «прекратиться», «уйти безвозвратно в ничто» – где это ничто, куда исчезают живые организмы? Ведь не бывает так, чтобы там, где только что жил живой организм, вдруг возник вакуум, исчезли как по волшебству растение, животное, человек. Сохраняется остаток, труп животного, труп человека. Мы называем его бездыханным, говорим, что из него исчезла жизненная сила, душа. Труп как мёртвое тело, без сомнения, есть сущее. На трупе мёртвое бытие являет свой феномен. Труп принадлежит миру живущих, которые устраняют его различными способами. Труп наиболее подвержен разрушению и распаду, разъедается и растворяется тлением. Тление – это процесс распада органической субстанции. Истлевая, органическая материя возвращается в неорганическую природу. Кажется, что прежде живой индивидуум с распадом и исчезновением трупа растворяется в ничто. Тело возвращается обратно в землю.

Но как обстоит дело с «душой»? Имеем ли мы здесь аналогичный феномен? Тело ещё некоторое время существует «бездыханным» в качестве трупа. Продолжает ли существовать, со своей стороны, также и бестелесная душа? Или именно она угасает первой? Может быть, самым смертным является душа, в то время как тело, даже распавшаяся на атомы, продолжает участвовать в нескончаемом длении материи? Похоже, феномен говорит в пользу этого. И всё же человеческий ум никогда не мог примириться с этим. Он грезит о «бессмертии». Он объясняет конец живого как «отделение души от тела», но это отделение не устанавливается в качестве феноменального события. 125 Отдельные друг от друга «части» не существуют, пусть обособленно, в одном и том же «мире». Тело остаётся здесь в виде трупа. О душе неведомо, куда она уходит, да и ухо-

дит ли она вообще, является ли ещё «сущим» – хоть в высших сферах, хоть в низших мирах. О душе «полагают» разное. При этом судьба душ растений и животных не слишком заботит, хотя и существуют мифологии, как, к примеру, миф о переселении душ, которые занимаются проблемой духовного в целом. Но чаще всего считается, что лишь человек имеет «бессмертную душу», в то время как растение и животное, что касается их души, в смерти, вне всякого сомнения, угасают, совершенно уничтожаются. Однако при построении и экзегетическом изложении таких верований мало учитывается, что идея бессмертия человеческой души должна была бы включать в себя ясное понятие об абсолютной уничтожимости душ растений и животных. Мы не будем здесь высказывать свою точку зрения на утверждения религиозных вероучений, потому что они лежат вне возможностей самоинтерпретации человеческого бытия в аспекте его основных феноменов. Наш вопрос заключается в следующем: как являет себя нам окончание живого вообще? Мы живём, осмысливая бренность в общем и целом, но бренные вещи исчезают не все одинаковым образом. Неживое исчезает одним путём, живое – другим. У неживого исчезает, так сказать, только форма, но не вещество: распадается лишь определённая конфигурация, и уже в разрушении образуется некая новая. Распад, старая и новая формы – всё это феномены, пребывающие в сфере феноменального мира. Вероятно, это процессы, зачастую тысячекратно превосходящие по длительности человеческую жизнь, **126** и всё-таки мы проникаем в смысл таких процессов. Нам известны законы природы, управляющие свойствами материи. У живого мы хотя и можем описать типичные черты в картине кончины, дать точную обрисовку каждой фазы с точки зрения живого наблюдателя и привести, сверх того, множество физиологических причин

умирания, однако само событие кончины происходит в пограничной зоне феноменального мира. Умиравший живой организм (будь то растение, животное или человек) как бы уходит из области пребывания. Такой уход мы, разумеется, не должны опрометчиво и наивно толковать как движение, в котором пребывает нечто движущееся. Мы не знаем, переходит ли «уходящий» в процессе умирания живой организм в ничто или в так называемый «иной мир». С нашей позиции, с позиции живущего свидетеля, кончина видится как уход, как оставление нашей сферы, но мы не располагаем феноменальным понятием о «куда» такого «удаления». Событие остаётся непостижимым для нас.

Очень важно удержать именно этот момент и прежде всего – выдержать его. Человек – это конечное существо, «бес-конечно» заинтересованное в себе самом, озабоченное собой, не желающее мириться с тьмой, которой окутывает нас смерть. Кажется, что он едва способен жить с нераскрытой тайной, он пытается «заглянуть за кулисы». Мы зачастую скрываем от себя истинную проблему, лишаем себя возможности продуктивным образом отнестись к мистерии смерти и жизни, так как слишком быстро придумываем здесь некое «замирье», населяем его воображаемыми фигурами, прообразы которых мы, однако же, позаимствовали в здешнем мире. 127 Нам невыносимо заглядывать в пустоту, мы живём в метафизическом «horror vacui». Мы оперируем проекцией земных связей на не-земное и потустороннее, воспринимаем смерть как ворота, через которые проходит умирающий, чтобы попасть как бы в иную страну, в иной мир. Мы большей частью вообще никогда напряжённо и серьёзно не додумываем до конца, в чём же заключается отношение человека, понимающего кончину живых существ, к тому «ничто», которое как бы таинственно окружает наш феноменальный мир здесь-бытия и те-

перь-бытия и всё же не является ни территорией, ни страной «по ту сторону Ахерона», ни «замирьем». Мы сказали, что человек, уносимый потоком бренности, понимает переходящее бытие всех конечных вещей. Этот тезис, хотя он и выражает основную ситуацию человеческого существования, следует ограничить в том смысле, что такое понимание *не* носит характера полного постижения. Более того, оно постоянно грозит потонуть в непроглядной тьме. Нам известно, что неорганические образования распадаются, но нам не ясно, в чём, в принципе, заключается устойчивость материального вещества, что это означает для временного горизонта, о чём свидетельствует его неустранимое пребывание в единстве взаимосвязей феноменального мира – по сравнению с совершенно иным способом, каким кончается живое. Живое оставляет после себя только свой труп – а само непостижимым образом «уходит». Традиционные представления о разделении в смерти двух бытийных элементов живого оставляют совершенно не решённым момент, каким вообще может быть подобное разделение. Разделение элементов – процесс, хорошо знакомый нам в телесных феноменах. Сложное распадается, **128** но при этом распадение происходит в одном и том же месте и в одно и то же время. Но где и когда происходит разделение души и тела? Ведь, как утверждают, душа должна выйти, исчезнуть из феноменального пространственно-временного мира явлений. Разделение не может происходить в мире явлений, не может само быть «феноменом». Представления о «дальнейшем существовании» души после смерти должны были бы, как уже говорилось, дать, к тому же, информацию о том, почему продолжение жизни, посмертное бытие присуще лишь человеческой душе, почему – не душе животных и растений. Если в этих вопросах человек остаётся привязанным, как всегда в деле философии, к собственной

способности познания, к скудному светочу «*lumen naturale*», а не «озаряется» божественными откровениями, тогда будет честнее признаться себе, что в нашем понимании бренности всех конечных вещей есть неясности, вместо того чтобы конструировать фантастические миры грёз в лёгкой, воздушной материи недоказуемого и непроверяемого. Нам не известно, куда погружается живое, уходя с этого света, – но нам известно, что всё живущее кончается и должно кончиться. Какова же структура такого знания и незнания? Стоят ли здесь свет и мрак «подле» друг друга – или же именно здесь знание и незнание переплетены друг с другом, свет и мрак перемешаны и образуют сумрак, в итоге вообще бросающий тень на понимание бытия человеком? Как «сущее» вообще может «окончиться»? Этот вопрос, экзистенциально заостряясь, остаётся актуальным во всяком человеческом знании смерти и конца.

Мы обрисовали ситуацию человека как некоего понимающего внутреннего бытия в потоке времени. **128–129** К этой ситуации относится неясное, сумеречное знание о всеобщем исчезновении вещей. И себя самого человек видит вовлечённым в это исчезновение. Он не составляет исключения – его жизнь есть непрерывное исчезновение и падение. Мы летим вниз в низвергающийся водопад времени – как это сказано у поэта: «А нам суждено / Покоя не ведать нигде. / Люди, страдая, / Вслепую бредут, / Жизни часы их проходят, / Как низвергаются воды / Из года в год, / Со скалы на скалу. / В неизвестности бездну» (*Гёльдерлин Ф. Песнь судьбы Гипериона: пер. Е. О. Неусыпкиной*). Но встаёт вопрос, что же означает вовлечение человека во всеобщее исчезновение вещей. То, что мы участвуем в этом, несомненно. Но разве наше участие в этом не происходит совершенно особым и исключительным образом? Может быть, в своей «преходящести» и в своём «низвер-

жениии» мы – иные, не такие, как вещи, как неорганическое, и даже не такие, как живое в целом, как растение и животное? Сейчас речь не о том, чтобы рассматривать какое-то мнимое первенство или превосходство человека, на основании которого он будто бы возвышен над другими живыми существами, а они будто бы назначены служить «подножием его ног». Речь идёт, скорее, о взгляде на вид бытия и бытийную конституцию смертного человека, чья смертность хотя тоже означает открытость для брэнности всех конечных вещей, но ещё *не* растворяется в ней. Смертность ещё не схвачена, если остановиться на вовлечённости человека в *универсальный* способ брэнности. В этом случае она ещё недостаточно прояснена. Мы в ходе своей жизни многогранно и разнообразно соприкасаемся с человеческой смертью. **129–130** И пусть сначала это не собственное, не самостоятельное знакомство, хотя смерть – событие, которое, как хотелось бы думать, более всего касается каждого. Это событие, за которым в земной жизни нет и не может быть больше никаких событий. Оно предельное и последнее, оно как грядущий конец меня самого в значительной мере определяет и формирует моё Я-бытие и самобытие. И всё же обычно у человека как раз и *нет* определённого отношения к *своей* смерти. Он пребывает в пространстве нравов, традиций, обычаев, вращается в рамках официальной интерпретации смысла смерти человека и смертности нашего рода. Социум, к которому он принадлежит, в принципе, истолковал смерть как таковую. Не бывает человеческого сообщества, которое вообще могло бы существовать без интерпретации смерти. Толкование смерти является основополагающей чертой любого сообщества. Культ, древнейшие обычаи, фундаментальные условия жизни связаны с толкованием смерти. Но и самое современное технократическое общество никогда не сможет существовать

без такой интерпретации, как бы оно ни пряталось за «механизмами». Общество неизбежно обнаруживает в своём жизненном круге смерть как чудовищную силу, которую ему никогда не удастся ни опротестовать, ни проигнорировать. Однако оно снова и снова делает попытки как-то приспособиться к этой зловещей силе, способной уничтожить все планы, разрушить все надежды, как бы заговорить и изгнать её с помощью культовых форм, облегчить людям бремя внезапных ударов судьбы в случаях смерти при помощи благотворительных структур, регламентировать ход общественной жизни путём унификации отношения к смерти. В обществе определённым образом установлено, как следует относиться к смерти, как сохранять «самообладание», 130–131 как выражать скорбь. Известны и признаны ритуалы погребения. Существует целая новейшая отрасль промышленности, живущая этим. «Ожидаемая продолжительность жизни» индивида давно рассчитана страховыми обществами на основании статистик смертности и выражается в соразмерной сумме страховой премии.

Однако было бы абсолютно неправильно видеть в общественной точке зрения на смерть человека лишь *несобственное* отношение к смерти и выступать в защиту исключительно той позиции, где одинокий индивид восстаёт *против* толкования смерти обществом, полисом. Этой проблемой нам ещё придётся заняться более обстоятельно. В философии смерти имеет место и неоправданный радикальный «индивидуализм», который как раз и препятствует тому, чтобы мистерии духа усопшего, которому живущий посвящает венок и память, стали мучительным и неотступным вопросом мысли.

8. Приоритет знания смерти в целокупности человеческого существования

Философия: исключительная возможность смертного человека (melete thanatou). Смертное бытие как определённый способ нашего телесного бытия. Животное и бог. Смертность и понимание бытия. Самодостоверность и достоверность смерти (Декарт). Сознание непреложности смерти и проблема бытия. Человеческая смерть как «уход»: живущие – умершие. Вопрос о феноменальной данности смерти: различие между чуждой и собственной смертью.

132 В целокупности человеческого существования проблеме смерти принадлежит своеобразный приоритет. Это не просто некий волнующий вопрос наряду с другими волнующими вопросами, не просто некая проблема наряду с другими проблемами. В знании смерти пробуждается восприимчивость ко всему загадочному и неопределённому. Когда миф повествует о том, что человек, отведав с древа познания, признал свою обречённость смерти и тем самым утратил рай, то это указывает на весьма примечательную связь познания и смерти. Обещание змия, «eritis sicut deus...», исполнилось, по-видимому, иначе, чем ожидалось. Человек *не* стал, как бог, не стал всемогущим, всеведущим и вечным, как он. Он стал похож на бога тем, что познал различие вечного и преходящего – но с противоположной стороны. Живя в бренности, подобно растению и животно-

му, он коренным образом отделён от этих укрытых и защищённых от опасностей живых существ тем, что «познаёт» бренность как таковую, пронизан её болью до самой сердцевины своего бытия. Чрезвычайно важную роль, которую играет знание смерти, невозможно переоценить. Оно повсюду с нами, во всех актах свершения жизни, в счастье и в горе, в беззаботном веселье и в страхе. Смерть наш бессменный конвоир, за каждым столом жизни уже сидит «каменный гость». 133 Она поджидает всех и каждого. Никто не может спастись от неё бегством. Она настигает любого. Характер отношения человека к своей смертности многогранен – и всё же, в сущности, возвышенно однообразен. Она является великой темой религии и мифов. Глубокомысленные толкования оплетают загадку смерти. Мораль черпает свою принудительную силу из представлений о суде после смерти. А для философии глубочайшим стимулом служит непреложность смерти человека. Бесконечный субъект, с вечной уверенностью в себе самом, обладающий бытием как неотъемлемой собственностью, не имеет нужды философствовать – да и не может философствовать. Философия есть единственный в своём роде шанс смертного человека – она берёт своё начало в знании смерти, является самым ярким его выражением. Античность тоже характеризует философию как *melete thanatou*, как озабоченность смертью, – точка зрения, которая господствует в диалоге Платона «Федон». Этот диалог, содержащий беседы о смерти готового к казни Сократа с его друзьями, толкуют, как нам кажется, неверно, когда видят в нём радикализм «настроения бегства от мира», аскетический отказ от земного. Здесь философия разрабатывается из основополагающего отношения к смерти. «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью...», – говорится там. В «Федоне»

философия разворачивается в величественной односторонности как философия смерти. Интерпретация тематики платоновских диалогов с позиции фундаментальных воззрений на каждый из основных феноменов человеческого бытия была бы вообще интересной и поучительной задачей. 133–134 Подобно тому как в «Федоне» ведущей темой является *смерть*, в «Государстве», в «Политике», в «Законах» это *власть*, в «Пире» – *эрос*, в «Тимее» и всюду, где мастерство и умение становятся преимущественной моделью понимания, – *труд*, и во всех диалогах, уже благодаря самой художественной диалогической форме, позволявшей Платону состязаться с поэтами, – *игра*.

Поскольку сознание непреложности смерти составляет пафос нашего существования, оно неотступно и неотвратимо настраивает всю духовную жизнь человека. Как духовные существа мы ограничены и втиснуты в рамки не потому только, что к нашему интеллекту примешана чувственность, наш разум затуманен чувствами. Человеческий дух – в себе смертный дух, уверенный в неотвратимости собственного конца, пронизанный временем и знающий время как таковое. Смертность входит в наше бытие не потому, что у нас случайно оказалось «тело», внешняя биологически организованная форма, а с ним – и телесные ощущения. Смертность не отступилась бы от нас, даже если бы у нас забрали тело. Скорее наоборот: смертное бытие определяет способ нашего телесного бытия. Человек вовсе не бог, наделённый телом животного. Его телесность *иная*, нежели у животного, его духовность *иная*, нежели у бога. Наш дух всецело окрашен смертностью, и этот смертный человеческий дух особым, неповторимым образом действует в теле. Здесь, умышленно искажая и замалчивая факты, работала вековая традиция понимания человека как помеси животных и божественных элементов. И именно проблема смер-

ти была искажена тем, что в человеке стремились найти черты животного и бога одновременно. Говорилось, что человек, с одной стороны, умирает, как животное. Его тело распадается и истлевает. 135 Но, с другой стороны, единственно человек среди всех земных созданий участвует в вечном бытии. Его душе назначена вечная жизнь – либо в краю блаженства, либо в краю вечных мук. Правда, человек при этом не наделяется вечностью, которую оставляет за собой бог, – вечностью до, во время и после всех времён. В один прекрасный день он приходит, проживает своё земное время, и только «после» смерти начинается его судьба в вечности. Таким образом, ему назначается посмертная «вечность». Человеческое бытие, согласно этому представлению, – «помесь» из времени и вечности.

Если такие воззрения претендуют на то, чтобы считаться философской истиной, то на них возлагается нелёгкая задача пересмотреть и объяснить в понятиях вульгарное различие «времени» и «вечности», а это означает, в свою очередь: в ходе анализа смерти остановиться на смысловых горизонтах «ничто» и «отсутствия», «непостижимым образом» окружающих наше здесь-бытие. В знании смерти прежде всего содержится знание бренности всех конечных вещей. Человек знает, что не только он один исчезнет, – исчезнет всё, имеющее конечные очертания, имеющее форму и облик. Если он понимает время как время, то он сознаёт также его чудовищную разрушительную мощь, его разлагающую силу, которая превосходит любую силу отдельной вещи, удерживающую её в бытии. Время истощает всякую конечную бытийную силу. В грозах времени рушатся скалы, высыхают моря и гаснут звёзды – а живое намного слабее и subtilнее, его пребывание здесь мимолётно. Оно старится и увядает. Что появляется на свет, тому надлежит в скором времени снова сойти вниз. Непро-

должительна жизнь живых существ. 135–136 Но как раз это и составляет острое, сложное напряжение в человеческом понимании сущего, того, что это «сущее» «есть» лишь *некоторое время*.

Как же такое вообще возможно? Как может то, что *есть*, когда-либо перестать быть? Как возможны уход, растворение, исчезновение? Как ничто может быть допущено в бытие и бесчинствовать в нём? Разве понятие сущего жёстко и решительно не отталкивает от себя понятие ничто? Есть ли вообще более глубокая и резкая противоположность, нежели та, которая существует между бытием и ничто? Не следует ли сначала и прежде всего продумать и зафиксировать это различие, чтобы всё не потонуло в тумане неопределённости и неопределимого? Это различие бытия и ничто – первенец европейской онтологической философской мысли у Парменида. Уяснение этого разделения означает едва ли не божественную способность мышления. Когда мыслитель типа Парменида фиксирует этот *crisis*, изгоняет всяческое ничто из бытия и любому ничто отказывает в бытии, он следует указующему повелению *dike*. Только *dikranoi brotoi*, двухголовые смертные, мнят, будто в сущность бытия допущены возникновение и исчезновение, что «сущее» может начинаться и заканчиваться. В высшей степени важно, как у Парменида соотнесённость бытия со временем связывается со смертным человеком. У Платона парменидовское отделение бытия от ничто вызывает конструктивное возмущение и даёт толчок к созданию собственной философии. В «Софисте» он говорит, что становится «отцеубийцей» Парменида. Он не может не попытаться мысленно встроить ничто в бытие, по крайней мере, трактовать подвижные, возникающие и исчезающие отдельные вещи как смешение бытия и ничто. 136–137 То обстоятельство, что при этом бытийная конституция от-

дельных вещей, *onta gignomena*, толкуется с позиции идей как бытие более низкого ранга, как бытие, как бы изъеденное ничто, показывает, насколько Платон, несмотря на «отцеубийство», всё ещё отдаёт должное Пармениду. Начиная с этого времени, западная философия то и дело кружит вокруг смущающей ум проблемы: как сущее вообще может прекратиться. Смертность человека пронизывает и настраивает понимание бытия вообще.

Однако наибольшую остроту этот вопрос приобретает в отношении самого человека. Конец неорганических природных вещей – это распад, при котором исчезает определённая форма, но остаётся вещество. Умирание живых организмов уже менее понятно, более загадочно. Мёртвые тела пребывают ещё какое-то время в органической форме, затем постепенно распадаются и превращаются в неорганическую вещественность. Живое бытие организмов представляет собой, очевидно, нечто мимолётное. То оно внезапно появляется, то вдруг снова уходит – имеет вид бытия, который может полностью раствориться в ничто. Но то, каким образом исчезает сам человек, является для человека самой волнующей и более всего тревожащей его неясностью в его понимании бытия вообще.

Пока он жив, он сознаёт собственное бытие и не сомневается в нём. Эта достоверность имеет приоритет перед каждым реально данным нам иным сущим. В отношении всех иных вещей мы можем ошибаться. Мы можем считать такого рода вещи «сущими», в то время как это лишь обман чувств, фантазмагии нашего воображения. Но в отношении себя самих мы в принципе не можем заблуждаться относительно того, что мы есть, пока и если мы сами осознаём себя. Здесь нас не смогли бы ввести в заблуждение ни всеблагое существо, 138 ни «дух лжи», как это эффектно излагает Декарт в «Размышлениях». Самодостоверность

нашего бытия имеет безусловный приоритет перед любой другой бытийной достоверностью. Но в этом само собой разумеющемся, самоуверенном бытии человека, в самой глубине ютится сознание непреложности смерти. И даже если человек может оградить себя от возможного заблуждения, он не может оградить себя от ничто. Заблуждение – только *одна* из форм ничто и далеко не самая страшная. Есть много благотворных заблуждений, украшающих жизнь: иллюзии, надежды, планы. Декарт полагает, что он нашёл архимедову точку опоры, некий «*fundamentum inconcussum*» (*лат.* неосознаваемое основание) в неиллюзорной бытийной достоверности мыслящего Я. Несомненно, что пока оно осознаёт себя, никакая власть, в том числе и власть бога, не сможет ввести человека в заблуждение относительно того, *что он есть*. Совершенно невозможно вообразить, что существуешь и при этом тебя нет, ибо Я и должно быть воображающим. Но то, что получается из этого картезианского рассуждения, не является «абсолютным» и свободным от недействительности, чистым и незамутнённым бытием человека. В роскошном декартовом мысле-плоде сидит могильный червь. Это уверенное в себе самом бытие человека само никогда не бывает разновидностью божественного бытия. Человек, уверяющий себя в неиллюзорности собственного бытия, в самой глубине души знает о своей смертности. Пока он сознаёт себя, он должен быть, он никак не может представлять собой иллюзию. Но в то время как он сознаёт себя, в то время как он сознаёт себя живым, он знает и о своём будущем уходе – знает, что его существование ограничено и конечно. Всё его земное пребывание настроено робким, пусть даже временами вытесненным из памяти вопросом: сколько ещё осталось?

138–139 Заложенный Декартом «фундамент» новой метафизики не может изгнать ничто из самодостовверного бы-

тия человека. Оно скорее погружено в него в виде сознания непреложности смерти.

В этой точке высшей достоверности бытия и высшего сознания брэнности проблема понимания бытия человека приобретает исключительную остроту. В отношении самого себя человек меньше всего способен понять, *как* это он может исчезнуть, *как* столь уверенное в своём бытии, а также столь надёжно методически удостоверенное существо сможет прекратить существовать. И всё же он с жуткой определённой знает о смерти.

В этом пункте философия как процесс выработки понимания бытия имеет неисчерпаемый источник. Наш разум чувствует и видит себя здесь не только поставленным в тупик, но и пребывающим в опасности. Двигателем мысли является тогда нечто большее, чем удивление, большее, чем блаженно сосредоточенное созерцание красоты вещей. Не страсть к размышлению – страх и ужас перед грозящим невообразимым ничто выводит нас из обыденной бездумности и вынуждает ставить крайние вопросы. Истокование смерти и проблема бытия переплетены между собой. Сознание непреложности смерти прорастает в вопросе о бытии человека, и с другой стороны, смерть человека представляет собой онтологическую проблему, которую *невозможно* ухватить с помощью категорий, применяемых нами к *вещам*. Скончание человека имеет иную суть, чем уничтожение камня, растения или животного. Камень распадается, растительная и животная жизнь «угасает». А человек в смерти «уходит» из общества живых. Такой уход – сложная и неясная проблема. От этой проблемы обычно слишком уж быстро отступаются, трактуя уход согласно привычной схеме движения феноменов, 139–140 к примеру, как перемену места, как переход из царства видимого в невидимое царство духов. Решающее значение имеет такое

радикальное понимание ухода, каким он реально и видится нам, когда умирают окружающие, а именно как исчезновение из тотальной сферы «присутствия» вообще, а не просто как отбытие в другую страну.

Уход умирающего мы называем *кончиной*. Мёртвый – это «усопший». Между живыми и усопшими самый большой разрыв. Из могилы нет пути назад. Кончина не подлежит отмене. Из смерти невозможно вернуться, как из путешествия в далёкую страну. И всё же мёртвые затрагивают живых, заполняют бытие живых. Живые имеют определённое отношение не только к себе и друг другу, но также и к усопшим, к предкам, к давно существовавшим прародителям, которые прожили свой век на свете, а теперь «спят» в земле. Общественная жизнь во многом сформирована и определена культом мёртвых. Память об усопших и собственное ожидание того, что находится за порогом смерти, пронизывают друг друга в множестве форм верований в загробную жизнь. То пустое измерение, которое распахнула смерть, люди расцветивают пророческими картинами мифологической фантазии – они заполняют пустоту, населяют её богами и демонами, судами, «небесами» и «преисподнями», они помещают земные условия на ничейную землю по ту сторону Стикса. Человек как будто не в состоянии отказаться от земных вещей, не в состоянии вынести громадную безмолвную пустоту, в которую ушёл мёртвый.

140–141 Он то и дело пытается помыслить и представить усопшего как живого – в другом месте. Он даёт ему с собой в могилу еду на дорогу, его любимые вещи, кувшин, мази, украшения и т. п. Разверстую мёртвым пустоту с удивительной настойчивостью без конца прикрывают и заполняют представлениями об отношениях и порядках в мире живых. Если религия говорит: не видел того глаз и не слышало ухо, что приготовил Бог любящим Его, – то философия

считает, что мёртвое царство «загробного мира» нельзя разукрашивать картинами земной жизни, что его необходимо выдержать в его жуткой пустоте, прежде чем узнаешь его подлинные мистерии.

При таком общем подходе к проблеме следует принять в расчёт возражение, которое нам придётся кратко рассмотреть. К примеру, может быть высказано опасение, что предмет обсуждения, пожалуй, представлен ненадлежащим образом уже потому, что объяснение начинается как раз с типичного случая «чужой смерти». Разве уже решено, что чужая смерть, то есть смерть ближнего Другого, имеет приоритет в плане методики анализа смерти? Разве не следовало бы прежде начать с внутреннего сознания непреложности смерти, которое каждый всегда носит в себе? Но мы спросим в ответ на это: в чём же вообще состоит различие, которое заключено в понятиях «чужая смерть» и «собственная смерть»? Тот факт, что различие является важным, неопровержим. Трудно лишь указать, как определить его точно. Прежде всего, следует остерегаться упрощённого истолкования этого различия. Чужая смерть не является только лишь «объективной», внешней смертью, биологическим событием, констатируемым фактом – и больше ничем. 141–142 И собственная смерть тоже не только «пережитая», изведенная изнутри, специфически «человеческая смерть». Различие между чужой и собственной смертью нельзя втиснуть в грубую схему «события» и «переживания» – несущественной и существенной перспективы смерти. Нельзя с полным правом утверждать, что чужая смерть занимает менее важное место в раскрытии сущности смерти, нежели собственная. Здесь таится уже упомянутая опасность «солипсизма» в философии смерти. Смерть Другого, бесспорно, имеет иную структуру, чем собственная.

Данное различие мы намерены трактовать пока совершенно наивно, воспринимать его так, как мы понимаем это различие и обращаемся с ним в повседневной жизни. Смерть появляется в человеческом сообществе как «факт смерти». Кто-то, некий чужой, не имеющий к нам никакого отношения, умирает. Мы этим не особенно задеты, мы проявляем определённое участие, как это принято в цивилизованном обществе. Смерть Другого является, таким образом, «событием», происшествием в нашем социальном окружении. Врач устанавливает момент наступления смерти, выясняет причину, выписывает свидетельство о смерти. В контексте бытового времени живых, в их окружении и в определённое время произошёл случай смерти: умер некий человек. Время живых не останавливается, смерть стала в этом времени датируемым событием. Для нас, живых и продолжающих жить, чужая смерть – происшествие, имеющее своё место и время. После смерти Другого время продолжает идти совершенно естественно. Мир не останавливается, родственники занимаются подготовкой к похоронам и, возможно, уже спорят о наследстве. В мире живых случай смерти Другого – это событие, за которым следуют другие события. **142–143** Со смертью Другого для нас, живых, время не кончается. То, что для него было «последним часом», для нас – определяемое по календарю и по часам время, мгновение в бесконечной череде последующих мгновений. Для нас, безучастных зрителей, да и для родственников тоже, жизнь продолжается. Этот момент, то, что у нас есть время после времени усопшего, то, что мы после его кончины продолжаем жить, живём дальше, переживаем события, имеет первостепенное значение для генезиса представлений о посмертной участи души покойного. В то время как мы продолжаем жить на земле, мы полагаем, что он «в то же время» вовлечён во вземные собы-

тия и происшествия. И у нас, живых, есть известная «связь» с мёртвым, мы чтим его память, ухаживаем за его могилой, выполняем его последнюю волю и т. д.

Но когда мы рассматриваем смерть Другого подобным образом, как фиксируемое событие, мы в то же время знаем, что его смерть является такой только для нас, но не для него. Понимание чужой смерти включает в себя момент того, что для умирающего она является его собственной смертью. Мы знаем, что для него смертный час представляет собой «последний миг», что за ним не последует больше времени, что для него не будет «никакого продолжения». Умиравший, скажем так, не может датировать свою кончину, включить её в объективный временной контекст. Умирание есть полное и окончательное выпадение из совместного, смешанного, интерсубъективного мира людей и вещей. Смерть Другого – это «феномен», безусловно, паразитический и особенный феномен, но именно нечто такое, что явлено нам. Мы наблюдаем агонию, угасающий взор, видим труп, и мы полагаем, что умирающий в момент кончины прекращает сознавать себя, 143–144 переживать самого себя. Его собственная смерть не является для него «феноменом». Собственную смерть нельзя, так сказать, «пережить» – согласно известному суждению Эпикура, что смерти не нужно бояться, ибо её нет, пока есть мы, а когда она есть, нет нас. В понимании чужой смерти заключено определённое, хотя и недостаточное, понимание собственной смерти, так как мы наблюдаем умирание Другого с сознанием, что для него самого это его собственная смерть.

Но и умирающий, в свою очередь, пытается в какой-то степени увидеть собственное умирание глазами людей, остающихся в живых. Он отдаёт распоряжения насчёт своих похорон, выражает последнюю волю, оглашает завещание, наставляет своих детей и т. д. Выражая свою волю, он

ещё раз спешит в будущее «после себя», видит свою ситуацию из объективного временного горизонта интересубъективного будущего, хотя сам он не будет больше принимать никакого участия в том будущем. Таким образом, в осмысление собственной смерти часто включена проекция на чужую смерть. Умиравший до некоторой степени «переносится» в остающихся в живых, а остающиеся в живых «переносятся» в умирающего. Но при этом всегда понимают, что сейчас умирает не только «Другой» или умираешь «ты сам», но что человеку вообще и неизбежно суждено умереть. Уже в обыденном понимании смерти всегда примысливается момент неотвратимости смерти. Не через индуктивный вывод приходишь к уяснению того, что по закону природы все люди должны умереть, не потому, что был свидетелем ряда случаев смерти. Знание того, что нам не миновать смерти, питается не опытом чужой смерти.

145 Скорее чужая смерть может так потрясать и трогать нас потому, что в ней мы а priori имеем перед глазами пример собственного будущего умирания. Пусть в повседневной жизни мы и пытаемся ускользнуть от этого «*emento mori*»: ведь смерть наступает «Другого», «ещё» не нас. Но именно эта уклончивость убедительно показывает, как уже в восприятии каждой чужой смерти подразумевается собственная смерть. Смерть Другого – это *ego* собственная смерть, человек вообще умирает *всегда своей* смертью. Смерть неотвратимо призывает каждого индивида в его самости, востребует его лично. От неё нельзя уйти, никогда нельзя заставить Другого умереть вместо себя. Смерть уникальна. Собственная смерть характеризуется, в противоположность чужой смерти, тем, что она не может быть для нас «происшествием» в ряду событий, она представляет собой «последнее событие», после которого ничего не приходит, или приходит ничто.

Хотя мы можем в качестве эксперимента мысленно перенестись в зрителя нашей собственной кончины, заранее нарисовать себе собственный смертный час, но мы чувствуем, что это не будет подлинным и исконным отношением к своей смерти. Нам, скорее, следует всерьёз принять мысль, что в смерти наше время заканчивается, что у нас не будет больше никакого времени – для нас не будет больше темпорального потом; что мы окончательно израсходовали весь запас и у нас не остаётся никакого остатка времени для использования его в каком-то другом месте. Смерть делает человеческое бытие «цельным», она – последний положенный нам непреодолимый рубеж. Чтобы понять и уяснить, насколько это в человеческих силах, сущность собственной смерти, не являющейся для нас самих феноменом, отнюдь не нужно дожидаться её прихода. 145–146 Напротив, мы твёрдо знаем, что тогда для нас угаснет не только время, для нас угаснет также и всяческое понимание и осмысление, окрашенное временем. Собственную смерть мы постигаем не тогда только, когда мы действительно умираем, но всегда ещё при жизни и в течение жизни. Она «присутствует» прежде всего в форме странного, пронзающего всю нашу жизнь и приводящего нас в трепет внутреннего сознания своей непреложности. Но это сознание непреложности смерти как раз не «переживание» смерти, равно как и не предвосхищённое воображением, заранее переносящим нас в «смертный час», «представление» грядущей смерти. К собственной смерти мы относимся более исконно, в постоянном ожидании и готовности, в признании своей конечности – принимая то, что она неминуемо ждёт нас впереди. В то время как чужая смерть для нас – каждый раз феномен настоящего, собственная смерть в допустимой здесь подлинности – это напряжённое отношение к будущему. Собственная смерть не является для нас феноменом,

она *есть* предстоящее. Для других, переживших нас, она со временем станет феноменом в их социальном окружении.

Теперь можно задать вопрос: с чего же правомерно начинать анализ смерти – с данной каждый раз феноменально, в настоящем, смерти ближнего Другого или с внутреннего сознания непреложности смерти, которое каждый носит в своей груди? И тут нам представляется, что постановка вопроса как альтернативного имплицитно уже указывает на предварительные ответы, которые нельзя считать полностью удовлетворительными. Разве можно заранее решить, является ли более изначальным социальный аспект или аспект одиночества смерти? Ведь возможно, что смерть определённым образом крайне обостряет человеческое одиночество и одновременно возвращает отдельного индивида в общий глубочайший фундамент жизни. 146–147 Вероятно, смерть нельзя понять в философском плане «однозначно», как обыкновенно понимают какие-либо явления и факты. Она выказывает противоположные, противоречивые аспекты – она сама словно наличное противоречие, такое, что уверенное в своём существовании, знающее себя *сущее* до корней пронизано сознанием ничто, в котором ему неизбежно суждено раствориться. Различие между чужой и собственной смертью мы предварительно уже изложили, завершая рассмотрение вопроса о «феноменальной данности». Смерть ближнего есть «феномен», собственная – нет. Но это означает лишь, что во время кончины окружающих мы можем выступать свидетелями события, а во время нашей собственной – не можем. Вот структура, которая имеет место всегда, независимо от того, как происходят *толкования* смерти людей. Но нам приходится принимать во внимание толкования смерти. Интерпретация бытия тоже входит в состав бытия. И в том, повторяет ли человек бездумно общие, имеющие хождение взгляды и мнения о смерти, о чужой и собствен-

ной смерти и о смерти вообще – или он пытается выработать особое отношение к смерти, исходя из опыта своего существования, проявляется, по-видимому, огромное различие. И при этом дело обстоит не так, будто обыденное и поверхностное отношение к смерти направлено прежде всего на чужую смерть и игнорирует собственную. И так же мало справедливо, будто истинное отношение бытия к смерти может быть получено исключительно из отношения к собственной смерти. Есть бытовые интерпретации всегда-моей смерти, и есть глубокие истолкования смерти как социального феномена. Обыденное банальное суждение о смерти, продукт инертной мысли, точно так же не следует неосмотрительно отождествлять с традиционным толкованием смерти, как и усматривать «оригинальность» в каждой по-новому звучащей точке зрения. 147–148 Существует древняя мудрость и много модной псевдооригинальности. Различие между чужой и собственной смертью, различие между «самостоятельностью» и «несамостоятельностью» в интерпретации смерти и различие между традиционным и оригинальным, творческим толкованием человеческой смертности – это совершенно разные различия и аспекты. Если принимать во внимание эти различия и, проявляя осторожность, не смешивать их, то, пожалуй, легче избежать опасности абсолютизации какого-то одного аспекта и опрометчивого отказа рассматривать другие взгляды как просто вульгарные. И пусть смерть отливает множеством смыслов и каждый раз снова и снова вырывается из тисков мышления, всё равно должна сохраняться решимость постижения – и на этой непроходимой территории тоже – в соответствии со словами Гегеля: «Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережёт себя от разрушения, а та, которая претерпевает её и в ней сохраняется, есть жизнь духа» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа: пер. Г. Г. Шпета. СПб., 1994. С. 17).

9. Многообразие перспектив смерти. Человеческая жизнь как арена смерти

Эрос и Танатос. Экскурс в спорный вопрос о приоритете собственной и чужой смерти. Критика субъективистской философии сознания. Двойной характер и двойной аспект смерти: смерть собственная и чужая одновременно. Смерть человека и конец вещи, растения, животного. Недостаточная зримость смерти в материалистическом подходе. Внутримирное сущее и внутримирное ничто. Экстатика как основа человеческого существования. Смерть как крушение экстатики. Миф и смерть. Понятие мира явлений: индивидуированность и единое время-пространство. Смерть (усопший) и край «различий».

149 Многообразие перспектив характеризует эту скрытую под масками силу, бросающую тень на наше бытие. Она выступает в тысяче различных форм: как спокойная смерть от старости, где прожитая жизнь плавно растворяется в сумраке; как необъяснимая детская смерть, которая, грубо срывая цветок, вовсе не позволяет жизни подняться и достичь зрелости; как массовая смерть от эпидемии либо на войне, где умирают толпами; как мучительная смерть от продолжительной болезни, а также насильственная смерть в акте убийства или казни. Всё в новых и новых вариантах является смерть среди живых, каждый раз по-новому умеет расставить свои трагические акценты. В несчётном числе ролей играет она пьесу о «Каждом» – и всякий раз ошелом-

ляет людей своей непостижимостью, своей абсолютной властью и беспощадностью. Она забирает сильнейших мира сего, равно как и беднейших нищих; героя, равно как и труса; не щадит ни праведника, ни мудреца. Ей не могут противостоять ни богатство, ни власть, ни здоровье, ни красота, ни смелость, ни добродетель, ни самый высокий интеллект. Всё, в чём жизнь выказывает полноту и бытийную силу, становится несущественным перед лицом смерти, вянет, словно трава под косой жнеца. Всё живое становится её добычей, но человек осведомлён о своём жребии, он подобен осуждённому в ожидании страшного часа. Куда бы мы ни устремлялись, мы идём навстречу смерти, всякий жизненный путь заканчивается в ней. 149–150 Она – неминуемый финиш, любой шаг ведёт к гибели. Тому, что лучезарно всходило, в конце концов надлежит сойти вниз. Экзистенциальное чувство человека в целом настроено на это знание смерти и окрашено им. Это, разумеется, не означает, что мы постоянно помним о своей бренности, что мысль о смерти отравляет нам всякую радость и лишает остроты любое наслаждение. Уныние не самая располагающая к размышлению форма свершения бытия. И когда мы предаёмся земным радостям и справляем праздники, это тоже не всегда лишь «бегство» и не слепой угар забвения. Во вселенном восторге так же таится изначальная причастность к смерти, как и в горе, как в меланхолии и элегическом настроении. Многообразие обликов, под которыми смерть появляется в жизни человека и утверждает свою абсолютную власть, с самого начала осложняет непосредственный доступ к ней понятия. В каком-то одном аспекте её не «поймать». Та, в объятия которой мы неизбежно попадаем, всякий раз ускользает от понятийной сети. Но именно на этой ситуации мы и должны сосредоточить своё внимание.

Смерть выступает под многими масками. Что это означает? Сейчас мы не будем описывать в духе «пляски смер-

ти)», какие облики и личины, какие устрашающие гримасы и какие утешительные мины она принимает, как она атакует любой возраст и одолевает самое цельное, самое пышное и самое плотное бытие. Мы зададим намного более простой и элементарный вопрос: *где* же находится арена её появления, где та сцена, на которой она выступает и в конце концов торжествует победу? Все действующие лица, бесспорно, принадлежат ей, но *где* именно происходит переход людей в её власть? – Нигде кроме как в жизни человека. Если мы будем зачарованно наблюдать только за тем, как ей достаётся каждое индивидуальное бытие, как оно неизбежно становится её добычей и она на каждом в отдельности доказывает свою незыблемую власть, **151** то мы упустим из виду, что её господство предполагает жизнь, что должно существовать поле жизни человека, чтобы она могла беспощадно свирепствовать на нём, не жалея никого – ни дитя, ни старца. К нашему пониманию смерти относится уверенность в том, что умирают все. Но подразумевает ли это, что когда-нибудь смерть окончательно завершит своё дело уничтожения человека, что всё живое исчезнет в смерти? – Никоим образом. Да, всем придётся умереть. Но сколько бы ни забирала смерть, возрастают всё новые люди. Сколько бы ни было умерших, всегда есть оставшиеся в живых, и когда наступит черёд этих оставшихся в живых, будут другие, новые оставшиеся в живых. Смерть как бы никогда не завершает свой «труд», у неё без конца появляется всё новая работа. Плодородие жизни никогда не оставляет смерть без дела. Не иссякает бьющий ключом поток живых существ, на свет являются всё новые массы особей. И хотя на них лежит печать смерти, но в пору своего земного существования они становятся свидетелями смерти, хотя бы некоторое время бывают «оставшимися в живых». Этим самым мы затрагиваем некую фундаментальную структуру бытия, которая должна существенно

дополнить анализ смерти. Смерть невозможно рассматривать «изолированно». Она основной момент человеческого бытия, но имеет внутреннюю сущностную связь с другими основными феноменами. Ничтожаще-губительная сила смерти логически связана с бьющей ключом энергией жизни в феномене половой любви. Философия смерти нуждается в дополнении философией эроса. Только оттуда можно постичь, что представляет собой вечное самообновление человеческой жизни в детях и детях детей и как этим, в свою очередь, определяется ситуация анализа смерти.

152 Переплетение жизни и смерти относится к этой ситуации. Подходить к проблеме смерти только лишь с позиции отдельного, обречённого на смерть и открытого смерти индивидуума означает неприемлемую однобокость. Что и говорить, он затронут больше всего, он каждый раз «главный актёр» в пьесе, но его смерть, вместе с тем, представляет собой ситуацию сближения с родными, членами семьи и другими оставшимися в живых. С методической точки зрения крайне сомнительно игнорировать эту особенность ситуации, изображать её как «несущественную» или вообще как «несобственную». Ибо тем самым излишне акцентируется аспект одиночества смерти и она исключается из социальной среды, где она и обретается. И прежде всего тем самым отсекаются более скрытые связи с прочими основными феноменами бытия. Множество масок смерть может иметь только потому, что она в своей сути многозначна и таинственна, даже противоречива, так как она в качестве смерти одного человека вместе с тем явлена другим людям. Смерть пронизывает жизнь, поскольку она поражает и уничтожает каждого из живущих, каждого индивидуума, – но жизнь подрывает смерть своим плодородием, своей мощью зачатия и рождения и окружает каждую отдельную смерть живыми свидетелями. Поэтому бессмысленно также спорить о том, собственная или чужая смерть должна иметь

безоговорочный приоритет в истолковании смерти. Оба момента важны, они неразрывно связаны друг с другом. Всякая собственная смерть есть вместе с тем и чужая смерть. Умиравший умирает не только «для себя», но и «для других». И сопричастие других не просто внешний фон, не имеющий большого значения. Оно удостоверяет продолжение жизни, которая именно в этот миг крушится и уничтожается в данном «конкретном случае». 152–153 Однако если исходишь из тезиса, что в качестве сущностной структуры человеческого бытия как таковой выступает «самостность», индивидуальность, и если намерен видеть в безличном свершении жизни лишь моменты упадка, то оказываешься вынужденным отдать в анализе первенство собственной смерти. Но это представляется нам неверным. С позиции собственной смерти можно обнаружить, скорее, экзистенциальную тоску, в которую ввергает нас предстоящая смерть, можно сформулировать словами страх и ужас или же героическое мужество по отношению к собственной неизбежной участи. Собственная смерть затрагивает нас, как правило, более непосредственно и остро, чем чужая смерть, прежде всего в случае, когда чужой действительно «не родной» нам человек, то есть не член семьи, не тот, с кем нас связывают узы крови или любви. Смерть самого любимого человека способна нанести нам более страшный удар, чем собственная. Надо полагать, любая мать готова умереть за своего ребёнка. И Алкестида умирает за Адмета, Ахилл готов идти на смерть, чтобы отомстить за Патрокла. «Жертвенная смерть», которой умирают люди друг за друга, за идеалы и религиозные убеждения, указывает на возможный опыт смерти, преодолевающий раздвоение на «собственную» и «чужую». Личность, прежде всего «Я» в современной субъективистской философии сознания, есть некий искусственный препарат абстрагирования – это «центр переживания» с относящимся к нему полем

восприятия. В этом поле она обнаруживает порой другие «Я», точно такие же «центры», точно такие же средоточия окружающего их предметного поля. «Другой», говорится при этом, является «объектом» для меня, хотя и не простым объектом, наподобие камня или дерева. Он такой объект, который есть «субъект» для себя – аналогично тому, как я представляю собой объективный субъект для него. 154 «Другой» объективирует меня посредством своего воображения, как и я объективирую его посредством моего воображения. Но объективация означает для субъекта отчуждение. Я отчуждаю другого и вместе с тем знаю, что он точно так же отчуждает меня. Своим «взглядом» (Сартр) я опредмечиваю его, а он – меня. Мы свергаем друг друга с престола привилегированного положения – быть субъектом для всех объектов в целом. Если толковать Другого только с такой точки зрения, то он в своём инобытии характеризуется исключительно «негативно»: он – *не моё Я*, скорее всего, *какое-нибудь Я*. Представляя себе Я подобным образом, в какой-то мере во множественном числе, я теряю свою привилегию, каждый *всегда своё Я*. Но подобные Я существуют лишь в воображаемых взаимоотношениях. «Своё» и «чужое» определяют друг друга лишь с позиции субъективного и, соответственно, объективного бытия. Здесь не предполагаются никакие жизненные связи. Для такого «Я-субъекта» воображаемого мира «чужим» видится всё, что не входит в реальный состав его переживания: у него как бы нет ни отца и ни матери, ни детей и ни родственников, он не «любит» и не «ненавидит», он не «работает» и не «играет», он не является «смертным». Он, в сущности, некая голая конструкция, которой была придана теоретическая характеристика бытия в изолированном виде, вырванная из конкретных экзистенциальных связей. И если «экзистенциальная философия» при рассмотрении проблемы смерти намерена отдать первенство собственной,

а не «чужой смерти», то это, как мне видится, всё ещё принесённое сюда наследие метафизики сознания. Другой рассматривается и здесь тоже как голая редупликация собственной самости и тем самым – как «производное». И здесь тоже всё ещё опасаются впасть в недопустимый и неподобающий «объективизм», когда отказываются от первенства Я.

155 Однако необычайно важно с самого начала увидеть смерть именно в *двойном аспекте*, осознать её одновременно как свою и чужую, и при этом не так, будто бы это лишь два варианта встречи со смертью, а с учётом неизбежного соединения и переплетения обоих аспектов. Ибо от этого зависит, выветится ли вообще глубинный двойной характер смерти. Сопоставим ещё раз вкратце чужую и собственную смерть. Чужая смерть встречается нам, остающимся в живых, в виде внешнего происшествия в социальной среде. После чужой смерти мир идёт дальше, без времени не прекращается. Смерть Другого не «конец света», исчезает лишь один индивидуум. Для оставшихся в живых после этого случая смерти последует ещё много «событий». Смерть Другого не формирует «крайнюю», пограничную ситуацию. Я остаюсь в живых и этим, соответственно, оставляю смерть позади себя, я сохраняю связь с другими людьми и с самим умершим, храня по обычаю память о нём. В противоположность этому с собственной смертью изначально встречается умирающий. Умирающий погружается в «одинокость», где никакая помощь окружающих более невозможна. Обычное существование означает делить с другими жизнь и её возможности. Один может выручить другого, выполнить вместо него какое-либо дело, если тот не в состоянии сделать его сам. Дела допускают заместительство, можно делать их за других. Но «умереть» каждый должен сам, совершенно самостоятельно – заместительство здесь невозможно. Приближающаяся к нам смерть не выпускает нас из своей целенаправ-

ленной хватки, она безошибочно выбирает определённого индивида. **155–156** Мы никогда не осознаём своё одиночество острее, чем в ситуации смерти. Мы выпадаем из поддерживавших нас донныне связей с другими людьми, единение жизни в «мире», который мы делили с ними, мало-помалу идёт на убыль. У нас впереди нет больше времени, наш запас «израсходован», мы перестаём быть современниками окружающих. У других впереди ещё есть время, целая масса, у умирающего впереди нет «ничего». Он чувствует, как его исключают из общества живых, как рушатся мосты. Для него смерть представляет собой крайнюю из всех возможностей бытия, которую в принципе невозможно оставить позади. За этой крайней возможностью ничего больше нет. Таким образом, собственная смерть – как это формулирует Хайдеггер – предельная «безотносительная, достоверная и в качестве таковой неопределённая, не-обходимая возможность присутствия» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 258–259).

Наш вопрос заключался в том, может ли первоочередный разбор собственной смерти, как бы ни потрясало и ни приводило в смятение подобное предвосхищение будущего, с полным основанием определять анализ смерти в целом. Оптика умирающего, какой бы значительной она ни была, – это *один* аспект, который должен мыслиться нераздельно с оптикой остающихся в живых, и не в каком-то банальном смысле, не как феноменальная характеристика произвольно взятого «случая смерти». В смерти Другого, если она не касается нас, несомненно, всегда заключена опасность душевной апатии, нейтрализующая и нивелирующая жуткое и таинственное событие. Врач, ежедневно имеющий дело со смертями, работник похоронного бюро, солдат на войне могут выполнять свою работу зачастую лишь благодаря тому, что рутина защищает их как бронёй. **156–157** Или же любопытствующие, жадные до сенсаций,

для которых смерть других людей – зрелище, они легко поддаются, когда им хотят продемонстрировать «несобственность» перспективы чужой смерти. Неадекватное отношение к чужой смерти, разумеется, более вероятно, чем к собственной. Её ситуация не обладает такой же ужасающей серьёзностью: ведь до тебя самого очередь ещё не дошла. Но даже широко распространённые и часто встречающиеся неправильные установки по отношению к чужой смерти не исключают того, что здесь возможна поистине глубокая и исконная настроенность на неё. И наоборот, можно, вероятно, сказать, что нередко люди неадекватно относятся к собственной смерти, ищут прибежище в утешительных рецептах, в которые фактически не верят, или стилизуют свой уход, желая произвести впечатление на «потомков». Собственную смерть можно точно так же фальсифицировать, как и чужую. Только это, по всей вероятности, встречается реже, так как в большинстве случаев по мере её приближения любая поза надламывается. В качестве необходимого методического вывода из всех этих рассуждений вытекает принципиальное требование объяснять проблему смерти, продвигаясь по двойной колее обзора *одновременно* в направлении как своей, так и чужой смерти, и при этом связывать собственное свидетельство с передаваемым из поколения в поколение знанием. Ибо размышление о смерти не просто древнейшая мысль человеческого рода – это первейшая мысль, та мысль, с которой вообще началось всё познание жизни и мира. Жизнь как чудо и загадка открылась нам только вкупе со смертью. С той поры, как человек знает смерть, он способен любить жизнь как таковую.

Вернёмся к тому месту нашего анализа, где мы совершили экскурс в проблему спорного приоритета собственной или чужой смерти. 157–158 При этом мы стараемся по возможности удержаться от опрометчивого предваритель-

ного решения вопроса о столь сомнительном «приоритете». Мы отделили смертное бытие человека от уничтожения неодушевлённых предметов, заключающегося в распаде, и от умирания живых существ, живое бытие которых «угасает», так сказать, рассеивается в ничто, в то время как бездыханный труп ещё некоторое время сохраняется. Однако «ничто», в котором исчезает жизненная энергия растений и животных, не является для человеческого разума такой же волнующей и пугающей проблемой, как странное и таинственное ничто, в которое уходят от нас мёртвые. Сейчас это необходимо сформулировать яснее. Тот факт, что нас тревожит и заставляет ломать голову больше *ничто*, добычей которого становимся мы, чем *ничто* растения и животного, можно было бы попытаться объяснить лишь издержками человеческого интереса к самому себе. Неужели для нашего себялюбия действительно настолько мучительно исчезнуть в ничто, в то время как мы миримся с этим в отношении живого другого вида? Мотив человеческого интереса к самому себе, несомненно, играет здесь определённую роль. Но им одним это различие не ухватить. Пусть для человеческого разума, как уже неоднократно подчёркивалось, возможность превращения «сущего» в «ничто» вообще некий сгук (*лат.* крест, пытка) – наше понимание бытия глубоко обеспокоено этим тесным сцеплением бытия и ничто и ввергнуто в бессчётное количество вопросов. Мы то и дело оказываемся на окольных путях мышления, которым надлежит освободить нас от этой непостижимой мысли. Одну из таких лазеек представляет собой, судя по всему, догматический материализм, который в качестве единственной реальности утверждает материальную субстанцию, признаёт лишь по-новому преобразующиеся конфигурации неизменной массы вещества, так что в конечном итоге ничто не возникает и не исчезает. Масса вещества во вселенной остаётся всегда одинаковой, а возникают и рас-

падают вследствие движения, соответственно, лишь конкретные формы. 159 На этой позиции названной проблемы более не существует. Сущее неизменно продолжает существовать, ничего не пропадает и не прибывает. В плотной, компактной массе вселенской материи «ничто» не находит брешь, оно в лучшем случае остаётся снаружи, по ту сторону материи, и окружает её в виде «пустого». Философская несостоятельность, даже ущербность этой концепции заключается не только в том, что здесь феномены живого просто редуцированы до бытийных видов неорганической наличности. И здесь вовсе не ставится и не разрабатывается проблема целостности в этой так называемой вселенской материи, иначе вскоре непременно обнаружилось бы, что только оттеснённое на периферию пустое и определяет, вообще говоря, суммированную тотальность материи.

Но если воспринимать бытие живого серьёзно и в его нефальсифицированной феноменальной содержательности, встаёт неотступная проблема: что же вообще может означать «прекращение» жизни? Живое, по-видимому, устанавливает границы собственной сферы сущего, имеющего специфический тип бытия. И это живое кончается, должно закончиться. Что это за бытие, которое «может кончиться»? Куда исчезает кончающаяся жизнь? Этот вопрос о «куда», разумеется, метафора, в нём не имеется в виду направление или место, в которое отправляется закончившаяся жизнь. Хотя мы и не понимаем, что это может значить, что нечто живое «прекращается», но мы изо дня в день наблюдаем подобное прекращение, угасание живых существ. Жук, на которого мы неосторожно наступаем во время прогулки, демонстрирует нам феномен закончившейся жизни. Животное обладает органами чувств, инструментами восприятия, благодаря которым оно приспособлено к условиям окружающего его мира. 159–160 Околевание животного означает угасание одушевлённой жизненной силы, слу-

жившей наряду с прочим также и обнаружению вещей окружающего его мира.

Следовательно, угасает не только сила самоудержания, питающая душа, аристотелевский *treptikon*, но и сила вождения, *orektikon*, а также душевная энергия воображения, *aisthesis*. Подобное угасание животного в совокупности его душевных энергий остаётся, несмотря на непреложную данность таких случаев, непостижимым для нашего понимания, но оно вынуждает нас примыслить ничто к бытию живого существа в качестве его составной части. В процессе угасания растительной или животной жизни к власти приходит, так сказать, уже заложенное в бытии живых существ ничто. Это в известной степени относится к бытийной конституции растения и животного. Их «бытие» имеет принципиально временный характер. Только когда сопоставляешь его с неистребимым бытием материи, вещества и, тем более, когда берёшь это материальное бытие за образец для понятия бытия в целом, то попадаешь в затруднительное положение. Но обычно ничто, характеризующееся умиранием растения и животного, – это *внутримирное ничто*. К структуре живых растений и животных в качестве бытийной конституции изначально относится временность, бренность.

Разве это не относится также и к человеку? Разве мы не обязаны сказать и о нём тоже, что к его бытийной конституции относится умирание и в итоге конец? Невозможно отрицать, что человек точно так же кончается, и притом в соответствии с законом бытия – не просто как случайная жертва злого рока. Но умирание имеет здесь принципиально иной характер, чем у растения и животного. Мы назвали его «кончиной». 160–161 Как определить её в противоположность к прочему умиранию живого? Отличие человека от животного и растения представляется не таким значительным, как различие между живым существом и неорганическим образованием. И эту точку зрения не без основа-

ния представляют биология, зоология и антропология, взятые в естественнонаучном ракурсе. Вопрос лишь в том, имеет ли силу подобная точка зрения для философии. Как раз когда она изначально не рассматривает человека как животное высшего вида, а исходит, скорее, из фундаментальной структуры бытия, тогда человек обретает исключительное положение в мире, обособляющее и отличающее его от всего прочего сущего. Тогда животное и растение онтологически ближе к камню и волне, нежели к человеку. Допустим, что существует иерархия земли, воздуха или воды, вплоть до травинки, которая питается ими, и, далее, до животного, которое видит и съедает её. Это различные бытийные виды и бытийные конституции – однако все они объединены тем, что имеют касательство к сущему, являющемуся «*внутримирным*». Человек, разумеется, тоже существует *во* вселенной, но ни в коем случае не тем же способом, как названные вещи. Камень, растение и животное не имеют отношения *ко* вселенной, не живут в открытости для целокупности сущего. Они «*безмирны*», хотя и *внутримирны*. Глубинное различие между человеком и животным чаще всего скрыто, так как согласно унаследованному определению сущности человека как *animal rationale* мы причисляем человека к царству животных и видим его отличительную особенность в более высокоразвитом интеллекте. Но у животного тоже есть интеллект, пусть и «более низкий». С такой точки зрения между шимпанзе (знаменитого опыта Кёлера) и профессором психологии, проводившим опыт, лишь относительная, пусть даже и немалая, разница. **161–162** В противоположность этому разница становится абсолютной, если определять человека с позиции его открытости миру – как такое *внутримирное* сущее, которое экстатически относится к целокупности мира. Эта экстатика есть суть человеческого существования. В её свете и надлежит в конечном счёте трактовать и по-

стигать все основные феномены бытия. Это относится и к смерти. Ничто, в котором как бы угасают живые существа за исключением человека, – это внутримирное ничто, структурный момент бытийной конституции растения и животного. Ничто, в которое «уходит» умирающий, – это такое ничто, в котором в известной мере зачёркивается всё «в-мире-бытие» бытия. Само это ничто не принадлежит феноменальной сфере, не часть наличности присутствующего и появляющегося. Только, так сказать, на основе открытости миру понимающего человека формируется для нас горизонт, в котором мы встречаем безжизненное и живое, в котором мы обнаруживаем глыбы земли, волны, потоки воздуха, огонь и свет, растительность и зверьё. Внутри этого «горизонта» мы находим в-живых-бытие и конец живых существ. Но человеческую смерть мы должны понимать как крушение этого горизонта, охватывающего всё сущее, как утрату нашей открытости для присутствия присутствующих вещей. Именно потому, что мы не только можем уяснить жизнь человека как внутримирное событие, но должны постичь её как внутримирное бытие, открытое для целокупности мира присутствия сущего вообще, смерть не может рассматриваться как простое падение в ничто в духе описанного «угасания». Здесь кроется более глубокая причина того, почему человека не могут удовлетворить представления о смерти человека, аналогичные представлениям об околевании животных или увядании растений.

163 И, далее, здесь кроется причина преодоления здешнего и земного в мифологических идеях. Миф имеет право выходить за пределы феноменального мира в своём толковании смерти человека, однако его сомнительная сторона заключается в том, что он заново локализует и темпорализует ещё одну, вторую «феноменальную область» там, в таинственном ничто, и удваивает в воображении мир явлений. Миф не оставляет ничто таким, каким оно высказы-

вает себя нам в уходе умирающего. Он воздвигает за миром явлений некое «замирье». Чтобы избежать этого удвоения мира, необходимо более определённо сформулировать *понятие мира явлений*. Подвергнуть критике нужно не «удвоение» как таковое, а удвоение сферы явлений. Возможно, мир действительно не совпадает с универсальным полем появления, как мы обыкновенно полагаем, – возможно, торжество мира заключается в двойной игре появления и исчезновения, восхода и заката. Что означает для нас понятие «мир явлений» и какое следствие для проблемы смерти имеет более точное определение этого понятия? Обычно мы оперируем понятием явления как противоположностью понятия «сущности». При этом мы уже движемся по траектории в направлении внутримирной вещи, отдельного сущего как такового. Вещи имеют различный облик. Как пребывающие в себе субстанции они, кроме того, ещё и выказывают себя, демонстрируют некий внешний вид. Такой внешний вид может столь же скрывать, сколь и являть. У вещи множество возможностей выглядеть иначе, чем она есть на самом деле. **163–164** Тогда мы говорим, что её явление не соответствует её сущности. Или вещь, поскольку её воспринимают, познают, попадает в определённые условия познающего субъекта. Тогда говорят, что мы познаём не вещь как таковую, а вещь, деформированную нашими условиями познания, «вещь как явление». Используемое в философии понятие явления многозначно и обременено долгой традицией употребления. Когда мы говорим здесь о «мире явлений», то мы имеем в виду не противоположность внешнего и внутреннего, не различие фасада и сущности вещей, равно как и не отличие их «само-по-себе-бытия» от деформированного нашей способностью познания для-нас-бытия и уж вовсе не различие «нереальности» и «реальности». Мир явлений, скорее, та универсальная область, в которой обитают такие различия. В контексте наших рассуждений мир явлений означает все-

объемлющее поле присутствия вообще, пространственный, временной ареал всех отдельных и всё же собранных вместе вещей. Всякое всегда есть отдельное и сосуществует с множеством, неисчислимым множеством других отдельных вещей – и все сопряжены в великой фуге космоса, образуя единство. В качестве основополагающей сущностной черты понятого таким образом мира явлений мы примем индивидуализированное бытие внутримирных вещей и охваченность всего индивидуального сущего единым временем-пространством. Всё взаимосвязано и одновременно обособлено. Пространственные и временные границы как разделяют вещи, так и связывают их. Границы образуют контуры и линии соприкосновения соседствующих вещей. Область явлений – это царство различимости. 164–165 Но различённое, разделённое не оставляет свободных промежутков, в которых «ничего» бы не было, там есть, по меньшей мере, моменты связующего их пространства и времени.

Всё появляющееся точно так же крайне разорвано, зафиксировано в своей отдельности, сковано своим очертанием – как и связано, с другой стороны, с прочим отдельным, соседствует с ним и собрано вместе в целом огромном присутствии. Разделение и единение, многообразие и единообразие попеременно правят в царстве различий. Когда мы ведём настолько бездумное существование, что кажется, мы забыли о смерти, то нам, вероятно, представляется, будто эта сфера разъединения, где каждый отделён от другого, даже если и связан с ним, и *есть вообще мир*. Мы ошибочно считаем, что *отдельная вещь*, разумеется, представляет собой модель сущего в чистом виде и с этой точки следует постигать *смысл бытия*. Только когда перед нами вспыхнет *смерть*, когда мы увидим уход умирающего, тогда, возможно, придёт смутная догадка, что покойный, к которому мы проявляем уважение, действительно отъединён от царства «различий».

10. Проблема смерти и бытийное понимание мира явлений: бытие как присутствие

Понятие «появления». Философская значимость смерти. Интерпретация смерти из сознания непреложности смерти. Бытие и ничто. Формы проявления ничто и область появления. Ничто смерти: усопший – измерение пустоты. Проблема бытия и проблема смерти. Смерть как предмет ужаса и как возвращение на родину, как оставленность и укрытость. Земной мир и потусторонний мир (Гегель).

Основное внимание в философском понимании проблемы смерти уделяется не выявлению разнообразных феноменов смерти как определённого внутримирового процесса, являющегося последним событием для умирающего и происшествием в ряду других случаев для остающихся в живых свидетелей его кончины. И не биологически-медицинские аспекты смерти человека стоят здесь на первом плане. Вообще всё, что можно постичь и эксплицировать в смерти как «феномен», всё, что можно непосредственно выявить и предъявить, находится, так сказать, в принципе «по эту сторону смерти». Сюда относится смерть ближнего, оставшееся мёртвое тело, ритуал погребения и уважение к памяти покойного. Всё, подобное этому, имеет вид происшествия в обширном поле появляющихся вещей и появляющихся процессов. Мы осмысляем такие события в горизонте

определённого понимания бытия. Феноменальным миром по эту сторону смерти распоряжается, его переживает и несёт некое особым образом проявленное и выраженное понимание бытия, он подчиняется определённой онтологии. Тем не менее мы живём, прежде всего и большей частью придерживаясь невысказанной точки зрения, что это понимание бытия единственно возможное. Мы движемся в нём, даже не сознавая его «естественности», не говоря уж о том, чтобы задавать о нём вопросы. **166–167** Мы понимаем бытие как бытие сущего, как бытие многого и многообразного, как бытие реально различённых вещей и процессов, как бытие индивидуализированного, отдельного, конечного. Наше понимание бытия само конечно – не только потому, что ограничена наша способность понимания и мы не полностью проникаем загадку бытия – оно конечно также и потому, что мы назначаем «сущим» в первую очередь конечное, ограниченное, оформленное и отличённое – отдельные вещи, имеющие твёрдые очертания, форму и доступность для контакта, определённое наименование. Нам, разумеется, известно, что всё отличённое и отдельное находится во всеобщем взаимодействии друг с другом, что вещи включены в гигантские системы связи пространства и времени, что имеются сквозные структуры, такие как материальное вещество, элементы которого суть единичные вещи. Нам известно, далее, что необозримое множество отдельных вещей имеет обозримую классификацию и систематизацию на основе видовых признаков. Каждая вещь принадлежит к общему типу, роду и виду, каждая имеет долю в надындивидуальной «сущности». Области сущностей, со своей стороны, образуют обозримые системные формирования. И, наконец, нам известно, что отдельные вещи, элементы, сущностные сферы и пространство и время сосуществуют во всеобъемлющей и всё собирающей воедино целостности мира.

В понимании бытия, первично ориентированном на внутримирную отдельную вещь, имеющем в ней идеальную понятийную модель, возникают величайшие трудности, как только человеческий разум пытается помыслить и привести к понятию целокупность всех вещей, безусловную тотальность сферы явлений. 167–168 Ибо область явлений в целом не позволяет надлежащим образом постичь себя с помощью мыслительных средств, сформированных применительно к тому, что обнаруживается в них. Категории конечного не справляются с задачей постичь тотальность сферы явлений, в которой проявляет себя конечное, отдельное, индивидуированное. Но эта трудность относится к бытийному пониманию, обитающему в «мире явлений». Известная нам диалектика, которая базируется на встречном напряжении между внутримирной вещью и целым мира, хотя и образует неустойчивость такого понимания бытия, но существенно не нарушает его. Бытие принципиально понимается как появление, как «присутствие». Нам нелегко осознать, что появление более первично, чем появляющееся, присутствие более первично, чем присутствующее, так как мы приступаем к осмыслению, начиная с отдельной вещи. В понятии «появления» нам приходится мысленно свести воедино несколько существенных черт. «Появление» означает, во-первых, выход в сферу видимого, выказывание себя, прорыв сущего в открытость. Выражаясь фигурально: подобно тому как пробиваются растения из замкнутого царства земли в открытое, свободное пространство под небесами, как при этом каждое из них обретает форму, очертание, облик, отличается от других – как всё прорастающее вместе с тем возвращается в прежнее состояние, в почву, из которой оно выходит, так всходят отдельные сущие вещи в область появления, показываются в просвете между землёй и небом, несут момент закрытости

и момент открытости. Они – скрытая в себе «субстанция» и одновременно «выказывающий себя образ». Вещи «появляются» – это не означает в нашем понимании в данном случае, что вещи будто бы существовали прежде, а потом, вдобавок к этому, «появились». 169 Появление подразумевает здесь «прибытие-в-бытие». Вещи существуют лишь при условии, что они появляются – выходят в просвет между небом и землёй. Небо и земля суть внешние пределы «присутствия». Всё, что находится между ними, отмечено печатью разъединённости.

Но «появление» подразумевает, в свою очередь, причастность вещей к человеку. И пусть это определяется не столько отношением реального знакомства, сколько возможностью постижения, принципиальной близостью всего появляющегося сущего к вопрошающему человеку. Место присутствия определяется не без участия человека. Его местопребывание и жилище находятся в основном среди появляющихся вещей – он сам не только появляющаяся вещь, но представляет собой такую вещь, которая искусно опрашивает все прочие, заносит их в знание, – вещь, которой все остальные являют и вырисовывают себя. Хотя человеческое знание не учреждает обособление вещей, но включает его в своё понимание. И, наконец, ко всякому появлению в качестве обязательной среды относится время. Появление – это во-времени-бытие. Итак, понятие «присутствия», или «появления», определяющее в качестве неявного горизонта наше традиционное понимание бытия, тройственно: оно включает в себя восхождение отдельного сущего между небом и землёй, со-ответствие отдельных вещей опрашивающему человеку, который сам есть отдельная вещь среди отдельного, и сплошное включение всех вещей во время и размещение в нём.

Философская значимость смерти заключается, таким образом, в глубинном сломе традиционного понимания бы-

тия. 169–170 Экзистенциальный феномен смерти указывает на то, что лежит за пределами «феноменального», становится неким чудовищным указателем, направляющим в безымянное и бесформенное, из зоны присутствия – в тёмное, непостижимое измерение «отсутствия». Рассматриваемая с позиции смерти сфера бытия, донныне ясная, получает вопросительный знак, от которого не отмахнуться. Естественная, наивная достоверность бытия расшатывается, становится сомнительной. Онтология, применяемая живыми, разработавшими её для своих целей, ставится под вопрос усопшим, который тревожит общество живых как непонятная загадка, ускользает от их бытийных понятий и бытийных представлений и всё-таки остаётся некой силой. Усопший уже не воспринимается лишь как умерший Другой, как отживший ближний, – но как осознанная каждым живущим возможность и собственной смерти тоже. Из внутреннего, неотступного, пусть даже временами и заглушаемого, сознания непреложности смерти каждый, кто ещё дышит на свете, знает, что он предназначен смерти – что он сам должен стать «усопшим», что с каждой минутой, с каждым вдохом уменьшается время, отделяющее его от собственного конца. Но такое сознание смерти не просто пустое, смутное знание предстоящего будущего, которое как таковое остаётся совершенно неопределённым. Всякий знает, что его смерть – это уход из сферы обособления и дифференциации, исчезновение из области явления, удаление в неизвестность, для которой у нас нет ни имени, ни образа, ни понятия. Сначала смерть имеет для нас характер уничтожения. Мы понимаем её как гибель, безвозвратный уход и исчезновение, как прекращение нашего бытия. Характеристика смерти остаётся сплошь отрицательной.

170–171 Но встаёт вопрос, как понимаются при этом такие отрицания. Вероятно, могло бы быть так, что негативные

свойства здесь всё ещё выводятся из понимания «ничто», которое в пространстве появления принципиально пребывает у себя дома. Тогда смерть не рассматривалась бы как сила, указующая на что-то за пределами сферы явлений.

Каждая онтология как понимание бытия, выработанное в определённых понятиях, включает в себя учение о «ничто». И притом такое учение о ничто отнюдь не просто дополнение, некий довесок, придающий системе законченность. Какое-либо определённое понимание бытия вообще невозможно было бы выработать и зафиксировать в понятиях без примысливания к нему ничто. Необходимая тесная связь бытия и ничто относится к высшим спекулятивным проблемам философии. В ограниченных рамках нашей специальной проблемы мы не можем останавливаться на этом. Но мы задаёмся вопросом: какое понимание ничто слышится прежде всего, когда мы характеризуем смерть как уничтожение? Взято ли это ничто уничтожения на самом деле из изначального, пусть даже и смутного, знания о самой смерти – или мы при этом характеризуем смерть всё ещё слишком явно с позиции понимания бытия, действительного для мира явлений? Как там узнано и понято ничто? Мир явлений представляет собой в целом выход наружу и само-проявление конечных вещей, собранных во всеобщем присутствии. Он не одна-единственная большая вещь – он разбит, расколот и раздроблен на множество, бесчисленное множество отдельных вещей, всячески распылён. И всё же рассыпанные вещи находятся одна подле другой, собраны воедино и связаны между собой.

171–172 При этом не все вещи существуют одновременно, они на разные лады следуют одна за другой. Вещами правит круговорот прихода и ухода, появления и исчезновения, прироста и убывания, непрерывное изменение. На этом сущем, которое проявляется в поле присутствия и

является вопрошающему человеку, ничто показывает себя во многих формах. Каждая вещь *всегда* одна-единственная, единичная, и это означает: она не является ничем другим. В своём качественно определённом бытии она исключена из любого инобытия, она имеет очертания, заключена в границы. Граница разделяет, обособляет, прерывает. Она столь же негативный момент, сколь и позитивный – в качестве соединения, соприкосновения. Сфера явления вся целиком изрезана линиями, разграничивающими вещи, как бы тысячекратно разорвана, разломлена, раздроблена. Ничто в качестве элемента границы принадлежит к бытию всех конечных вещей вообще. Но границы вещей не образуют, так сказать, устойчивых переплетений, статичных линий – они пребывают в беспрестанном движении. Вещи изменяют свои границы, они увеличиваются или уменьшаются. На своих границах все вещи ведут борьбу друг с другом. Где одна вырастает, другая должна уменьшиться, где одна становится сильнее, другая становится слабее – где одна начинается, другой приходится кончиться. Не только пространственные, но и временные границы находятся в движении. Всё время всплывает вновь появляющееся и тонет старое, но сфера появления остаётся незыблемой. Разрушение сущего относится к способу существования феноменального мира. Мы уже указывали на это как на волнующую и мучительную проблему для человеческого разума: как вообще то, что он признавал «бытием», может исчезнуть, раствориться в ничто? И мы подчёркивали, как проблематично это прежде всего в бытии живых существ – у растения и животного. 173 У ничто много форм проявления. Было бы важно, хотя и в высшей степени трудно, составить применительно к бытию появляющихся вещей таблицу ничто, в которой было бы зафиксировано ничто как граница, ничто как качественное различие, ничто как

повреждение, лишение, упадок, как распад и угасание и т. д. Кант в «Критике чистого разума» составил таблицу ничто, разработал многогранное понятие ничто: как *ens rationis*, как *ens imaginarium*, как *nihil privativum* и *nihil negativum*. Но этим он ещё не выработал высшую из всех возможностей, а именно: как человек, постигающий бытие, воспринимает ничто в самом сущем. Некий особый вид границы таится в различении мыслящего Я и всего мыслимого, в возможном раздвоении всего появляющегося сущего на «Я» и «Не-Я».

Значимость проблемы смерти состоит в том, что она включает в себе вызов перешагнуть как через господствующее в мире явлений и имеющее законную силу понимание бытия, так и относящееся к нему понимание ничто. Трактовка смерти только как уничтожения означает самую предварительную и совершенно не разработанную позицию, с которой только и следовало бы задать вопрос, как при этом вообще характеризуется ничто. Если бы смерть была просто распадом в понятое феноменально «ничто», то нам не нужно было бы страшиться её – тогда эпикуровская аргументация была бы справедливой. Распад в такое «ничто» был бы, очевидно, не страшнее, чем бывшее когда-то ещё-не-бытие. Странно, однако, что это почти никого не волнует. 173–174 Ведь мы знаем, что и до нашего рождения существовала земля, жили люди – но нас не беспокоит, что нас тогда не было. Мысль об этом совершенно не причиняет нам боли. А ведь следовало бы отметить для себя, что приход из ничто в бытие такая же парадоксальность, как и уход из бытия в ничто. Но почему же горизонт установленного смертию конечного будущего имеет такой приоритет? В смерти, в её никогда не растворяющейся «странности» в противоположность представлениям о всех прочих бытийных отношениях, в её неприемлемости в феноменальном как бы выказывает себя глубокий разлом в челове-

ческом понимании бытия. Оно теряет свою кажущуюся «цельность», открывается новое, зловещее измерение. Если не принимать во внимание смерть, мысленно вращаясь исключительно в поле появления и присутствия, то бытийная связь – везде сплошная, везде непрерывная и непроницаемая. Хотя сфера сущего и разорвана подвижными границами, изборождена противоположностями, но она всегда и всюду заполнена сущим. Когда исчезает какая-нибудь вещь, пустого места не остаётся, там сразу же поселяется другая. Если действительность тоже представляет собой арену беспрестанного брожения, то это означает, что она всегда и повсюду заполнена вещами и процессами, движением и событиями. Действительность не имеет «пустот». Относящееся к ней ничто обитает в бытии сущего, вплетено в него, на тысячи ладов взламывает его. Но у ничто нет собственной провинции в действительности. И вот посреди этой всюду плотно заполненной действительности неким особым образом присутствует вопрошающий человек. Он может жить не только в воображении, при условии, что оно имеет ясно выраженную связь с «действительным», 174–175 но он обладает способностью жить и в представлениях, ожиданиях, воспоминаниях, в надеждах, в фантазиях, эпизодически и лишь мысленно пребывать в нездешнем пространстве «воображаемого». Фантазируя, он проявляет отношение к «возможному», надеясь или страшась, прикасается к ещё предстоящему будущему. Он может, забегая вперёд, «нарисовать» себе в воображении эти горизонты неданного, он может проецировать образы. Затем он заполняет открытые горизонты этими фантазиями, помня в то же время об их фиктивности, их произвольности. Но какими бы произвольными ни были подобные «образы» сами по себе, мы при этом никогда не сможем изобрести нечто такое, что находилось бы в противоречии с бытийными

структурами действительности. Мы при этом никогда не изменяем сущностную структуру самой действительности. Горизонты, в которые мы вторгаемся в фантазиях, относятся в качестве горизонтов к актуальной действительности нашего настоящего и потому по праву должны иметь ту же самую бытийную конституцию.

Однако иначе, совершенно иначе обстоит дело с горизонтом ничто, открывающимся в человеческом понимании смерти. Это не то обычное, не то близкое и знакомое ничто, которое мы знаем как структуру границы в сущем и т. п. Это и не горизонт будущего, «тесно» примыкающего к актуальному настоящему. Смерть, представленная фигурой «усопшего», предполагает измерение пустоты, которое не является ни пространственным, ни временным, ни вообще полем «присутствия» и «появления». И всё же мы каждый раз склоняемся к тому, чтобы рассматривать эту «пустоту» как некий ещё не исследованный край, мы переносим туда свои трансцендентные мечты. Мы воздвигаем «по ту сторону смерти» утрированное отражение земного бытия из летучей материи желаний и надежд. Обыкновенно мы не отдаём себе отчёта в том, что за порогом смерти 175–176 прекращается время, а также и обособленность; что все образы суть плоды иллюзии, наивно оперирующие земными представлениями о бытии. Распахнутое смертью измерение пустоты имеет совершенно иную сущность, нежели просто любой пространственный или временной горизонт. Оно категорически отвергает всякую воображаемую наполняемость. В этом-то как раз и заключается для нас, живых, ошеломляющий ужас смерти: в том, что она является под множеством масок, а мы при этом всё же знаем, что за маской *нет* лица. Даже голова Горгоны отраднее безликости смерти. Две наиболее распространённые ошибочные установки по отношению к смерти заключаются,

во-первых, в фиктивной проекции вымышленного замирья, помещённого и локализованного по ту сторону смерти, а во-вторых, в отрицании распахнутой смертью «пустоты». Толкование смерти как «второй жизни» в ином месте так же неверно, как и желание сделать её феноменальным ничто в единой связи мира явлений. Первое ведёт к ложной «трансцендентности», второе – к ложной «имманентности» бытия. Одна ошибочная установка некритически и непозволительно «расширяет» относящееся к миру явлений понимание бытия, вторая ошибочно утверждает «замкнутость» этого понимания бытия, упускает из виду, что смерть как раз «распахивает» её и радикальным образом подвергает сомнению. Может быть, нет ничего труднее, чем оставить жуткую пустоту встречающего нас в смерти «ничто» такой же пустой, какой она встречает нас изначально. Мы безостановочно бежим от этой пустоты, неизменно пытаемся обезопасить корабль жизни от вторжения того невообразимого и всё же неминуемого. Мы играем перед собой трагикомическую пьесу жалких попыток избежать неизбежного 176–177 – или, по крайней мере, завуалировать его, отодвинуть до крайнего, как можно более позднего предела жизни или подсластить его горечь перспективой «рая». Но абсолютная власть смерти глумится над такими человеческими, слишком человеческими ухищрениями. Она в каждое мгновение правит нашей жизнью, пронизывает и пропитывает наше бытие вкусом уничтожения – словно закваска хлеб. Во всём, что мы делаем, когда мы боремся или любим, работаем или играем, знание о бренности всех конечных вещей и в особенности знание о смерти человека пронизывает нашу повседневную жизнь, придаёт нашему здесь-бытию глубину неповторимости. Мы не просто «смертны» в объективном смысле, мы неустанно и ежесекундно проживаем нашу смертность. Только в смерти мы ускользаем от неё.

Наши размышления призваны объяснить, что понятие смерти как выделения из феноменального мира различий структурируется более определённо только с позиции удовлетворительного понятия мира явлений – но что, с другой стороны, именно с позиции смерти даёт о себе знать «незавершаемость» понимания бытия, относящегося к миру явлений. За этим стоит более принципиальный и фундаментальный вопрос: исчерпывается ли смысл бытия в области присутствия, где всё отдельно и всё отдельное вновь собрано и накрепко соединено в обнимающей фуге «космоса»? Исчерпывается ли смысл бытия в темпоральном и пространственном бытии многочисленного и многообразного сущего? Относится ли к сущности бытия начальный момент появления, его раскрытие для человека и сплошное овременение? Философствующая интерпретация смерти вторгается в высшие и серьёзнейшие проблемы философии в целом. 177–178 Проблема бытия имеет глубокую связь с проблемой смерти. Таинственная пустота, в которую уходит усопший, видится нам, оставшимся в живых, в каком-то смысле «противоположностью» мира явлений, в котором мы живём. Здесь всё раздельно, разобщено, обособлено, оторвано от основы, предоставлено самому себе; здесь всё в споре друг с другом и примирение зачастую тоже носит характер борьбы и победы. На своих границах вещи борются за власть и превосходство. Каждый индивидуум из всех сил держится за своё особенное бытие, стремится удержаться в нём, обходясь отмеренным ему запасом сил, пока это возможно. Рассмотрение этой подвижности, волнения и самоутверждения всех конечных вещей даёт основания зародиться, чисто негативно, некоему противоположному понятию о всеединстве *до* всяческих различий, *до* разрыва на отдельные части, понятию простого и обнимающего бытия, цельного, неподвижного, вневременного, вечно-

го, сплошного, нераздробленного, не возникавшего и не-сокрушимого «бытия». Понятие «земного», «посюстороннего» как бы вызывает противоположное понятие «потустороннего», «лежащего по ту сторону явления», понятие человеческого вот-бытия указывает на некое «от-бытие», имеющее форму – на бесформенное, выраженное при помощи языка – на невыразимое, временное – на «вечное» и т. д.

Но вызванные таким способом понятия ещё не обладают легитимной мыслительной реальностью. Следовало бы сначала *проверить*, в какой мере подобные противопоставления «феноменальным понятиям» являются абсолютными отрицаниями сферы явлений, не заимствуют ли они из неё скрытые элементы конструкции. 178–179 Чем строже умеренность этих понятий, чем дальше они сами уходят от представлений, обитающих в мире явлений, тем «более пустыми» и более неопределёнными они становятся. Пожалуй, нельзя отрицать, что как раз большинство понятий метафизической традиции имеет характер таких понятийных новообразований, преодолевающих границы мира явлений и созданных в противоположность ему. Возможность создания таких понятий вообще заложена в горизонте таинственного «ничто», пребывающего в человеческом знании смерти, которое мы описательно определяем бесполезным словом «пустота». Возможность метафизики «абсолютного» создавать свои понятия теснейшим образом связана со смертностью человека. Сейчас мы не будем останавливаться на проблеме истинности таких «трансцендентных понятий». Во всяком случае, они очерчивают границы понятия бытия, образующего противоположность к понятию бытия феноменального сущего. Пока вообще индивидуированная «вещь», то есть сущее в горизонте явления, остаётся основной онтологической моделью, человеческую смерть можно

толковать только как «уничтожение и гибель» – и точно так же несомненно, что метафизические понятия, созданные для явления по принципу контраста, остаются пустыми и ничего не говорящими. Умирание, увиденное с позиции явления, есть уход в ничто. Эту интерпретацию смерти в плоскости явления, то есть с позиции живущего, не следует прежде времени игнорировать или даже скрывать под какими бы то ни было сокровенными мечтами сердца человеческого. По крайней мере, не в сфере философии, если она является попыткой трезвого, лишённого иллюзий самоосознания человеческого бытия и сторонится «утешительности».

179–180 Но мы задаём вопрос, не заложены ли в человеческом знании смерти ещё и другие черты, возможно, не так явно, как страх за самобытие. Этот страх, безусловно, – преобладающая основная черта. Ничто не заставляет индивида чувствовать себя таким изолированным от всех, таким загнанным в отчаянное одиночество, как его собственная, предстоящая ему смерть. Индивидуальное свершение жизни как бы заостряется до крайности в ясно осознанном отношении к будущей собственной смерти. Поначалу индивид может осуществлять многие житейские дела совместно с Другими, он может практически спрятаться в чувстве коллективной защищённости. Он плывёт по течению в общем потоке, участвует в общественных делах – но умирать ему приходится одному, здесь прекращается какое бы то ни было соучастие. Можно, разумеется, вместе с другими «ринуться» в бой, сражаться, но никогда нельзя сообща умереть. Каждый остаётся в одиночестве. На этом пути нет спутников. Следовало бы только спросить, не таит ли в себе это крайнее отчуждение как предельное заострение всегда-собственной индивидуальной участи тайных возможностей резкого перехода – возможностей, которые трудно облечь в слова и которые, однако, в один прекрасный день

смутно предугадывает каждый. Защищавшая нас доньше «самость» в самую последнюю минуту отрекается от себя, не сопротивляется больше неизбежному – и внезапно происходит преобразование маски смерти: вызывавшая ужас у живого, она пробуждает чувство возвращения на родину у умирающего. Смерть теряет обличье ужасающего и разрушительного – разрушение касается конечной самости, персональной самостности и самостоятельности. Смерть мягко освобождает от оков разъединения. Она освобождает от пожизненного заключения в одиночной камере индивидуального существования, она взламывает тесную темницу заключённого в капсулу Я. Она становится освободительницей 180–181 не потому, что избавляет нас от боли и земного страдания, от страха и заботы, но потому, что она крушит нашу «конечность», позволяет нашему прежде скованному бытию излиться в море всеединого. Из подобного предчувствия произнесено слово умирающего Сократа: «Критон, мы должны Асклепию петуха» (Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 93) или сочинён дифирамб Ницше: «Веселье золотое, ты приходишь. / Таинственный, сладчайший / Привкус Смерти» (Ницше Ф. Солнце садится: пер. В. Б. Микушевича). Острейшее ощущение *оставленности* переходит в чувство *защищённости*. Это не более чем ремарка. Мы должны остерегаться скоропалительно делать из этого капитальные выводы о содержательном определении страны мёртвых. Мы не имеем права совершить ту же ошибку, за которую упрекаем мифологию: выдумать и изобразить некий потусторонний мир, пусть даже и при помощи понятий, контрастирующих со сферой явлений. Земная жизнь – вот ситуация наших размышлений о смерти. Мы в принципе только «до» смерти говорим о смерти. Мы знакомимся со смертью, будучи живыми, миримся с этими мрачными мыслями или бежим от них.

В «этом мире» мы пытаемся наметить понятие «потустороннего мира», на этом свете чтим память об усопшем, которого мы уложили в затворяющую землю. Таким образом, кажется, что мёртвый в определённом смысле вовлечён в царство живых. Но он не вовлекается и не помещается сюда полностью. Он остаётся мрачной фигурой, не позволяющей живым достичь полной завершённости понимания бытия, фигурой, взламывающей жуткое измерение пустоты. 181–182 Когда Гегель в «Феноменологии духа» на примере античной трагедии, на судьбе Антигоны и Полиника, разъясняет символический смысл напряжённого отношения между государственным правом в земной жизни и правом семейного пиетета, обращённого прежде всего к «усопшему», то тем самым он имеет в виду не просто нравственный конфликт, а более глубокий пласт напряжённого противостояния между бытийным пониманием явления и его разрушением «смертью». Танатологическое измерение кажется нам не существующим, недействительным и не имеющим власти. Но вот формулировка Гегеля: «Мёртвый, чьё право нарушено, знает поэтому, как найти орудие мести за себя, орудие одинаковой действительности и мощи с той силой, которая оскорбила его. Эти силы суть другие общестственности, чьи алтари осквернили псы и птицы трупом покойника, который не был возведён в бессознательную всеобщность путём подобающего ему возвращения в лоно стихийного индивида, а остался на поверхности земли в царстве действительности и в качестве силы божественного закона получает теперь некоторую обладающую самосознанием действительную всеобщность. Эти другие, полные вражды силы восстают и разрушают общестственность, которая обесчестила и сломала свою силу – благоговение семьи» (Феноменология духа. С. 254).

183 11. Власть мёртвого: мёртвый как ключевая фигура проблемы бытия

Понимание преходящего характера бытия и вера в бессмертие. Танатологическое происхождение всех представлений о потустороннем мире в мифе и метафизике. Демонический ранг мёртвого. Социальный аспект смерти: культ мёртвых. Эрос и смерть. Сознание непреложности смерти и её абсолютная власть. Управление смертью: власть, даваемая убийством. Труд и власть в аспекте смыслового отношения к смерти как убийству.

Власть мёртвого, скрывшегося из царства живых, из края различий, границ и выразимости словом, огромна. Это не власть земного мира – не та власть, сила которой может быть сломлена или, по крайней мере, ограничена другой силой. У мёртвого нет больше конечной силы, чтобы противопоставить её другой конечной силе. У него нет больше возможности действовать, найти себе место и утвердиться на нём. По критериям конечной силы он беспомощен, бессилён, уничтожен – призрачная тень, имеющая своё постепенно разрушающееся и исчезающее пристанище лишь в воспоминаниях, в памяти оставшихся в живых. Но именно мнимое, иллюзорное бессилие усопшего как таковое есть власть, «нечистая» власть, странность и непостижимость которой сбивает с толку, до глубины души тревожит живых, подрывает и расшатывает всю их уверенность в безопасности и до-

стоверности бытия. И собственно подрывающим моментом является вовсе не мрачный призыв «memento mori», чем мёртвый служит для всех живых, как хотелось бы, вероятно, объяснить это с психологической точки зрения. Ведь чтобы мы вообще могли уяснить себе тот призыв, мы уже изначально должны быть затронуты и потрясены тёмным измерением, нас в нашем существовании должно коснуться дупование пустоты, в которую уходит мёртвый.

183–184 Страна мёртвых, не отдельно взятые мёртвые – вот то, что испокон веков бросает зловещую тень на сияние и блеск земного мира. Выражение «страна мёртвых», разумеется, неоправданная метафора, противоречие в себе: ведь «страна» представляет собой развёрнутое пространство, в котором что-то происходит, случаются происшествия, разыгрываются события. Каждая страна существует, в принципе, в одном-единственном мировом пространстве, в одном-единственном мировом времени. Страны, регионы, местности – как бы далеко друг от друга они ни находились, пусть даже на расстоянии миллионов световых лет, – все они лежат внутри одного и единственного всеобъемлющего присутствия, где являет себя разнообразное сущее. Сверх того ничего нет и ничего не может быть. Сфера присутствия принципиально «единственная». Когда говорят о многих «мирах», о земных и небесных ландшафтах, то это не вымышленные представления. Неслучайно самое смелое воображение «метафизики» потустороннего вынуждено использовать пространственные образы, оперировать временными представлениями, в том числе и в случае, когда понятие «вечность» описывается как «неподвижное сейчас», как «*punc stans*». «Страна мёртвых» не зона посреди всеобщего присутствия, не отдалённая провинция, не пространственно-временная сфера. Этой «страны» нет – это во всех смыслах «нейтральная полоса», иллюзорное царство теней, некое ничто. Мы назовём это загадочное ничто, которое даёт о себе

знать единственно в аспекте ухода умирающего, «отсутстви-ем», а именно, в связи с вопросом: исчерпывается ли сущность бытия в «присутствии», в «появлении», структурированном, различённом и собранном воедино восхождении многообразного сущего, или же нет? Мёртвый становится ключевой фигурой проблемы бытия. 184–185 Следует ли мыслить понятие бытия таким образом, чтобы оно принципиально оставалось связанным с сущим как «индивидуированным» и «отдельным», включая их «общие структуры», – или же необходимо, отталкиваясь от индивидуального, обратиться к изначальной основе, в которой всё едино?

Мёртвый означает для нас, живых, прежде всего исчезновение из разобщённости. Человек прекращает быть определённой «самостью». Каждый живой отличается от всякого другого живого не только внешними очертаниями своего физического облика, телом, реальной раздельностью собственного организма и других вещей и организмов, но и более существенно – чистым самоотношением, самостной установкой и самоутверждением. В смерти исчезает явленный образ такого самоутверждения. Индивид перестаёт удерживать и защищать свою индивидуальность. Он отрекается от духа, знания и воли и прежде всего – от воли быть самим собой. Он умирает, уходит из царства различий, ускользает в призрачность, в загадочное «ничто». Но именно это падение в недействительность, которое мы, оставшиеся в живых, наблюдаем в мёртвом, эта кончина и уход и отречение от себя имеют для нас огромное значение. Это загадка и тайна, которая в глубине души пугает и угнетает нас. Кроме неё существует множество тайн и непроницаемых загадок. Бытие каждой вещи непрозрачно для нас – мы всякий раз понимаем лишь малую толику, в то время как большая часть не поддаётся пониманию. Но, пребывая в таком удивлении и недоумении от неяснённого бытия окружающих нас вещей, испытывая от этого боль неведе-

ния, мы, неведающие, при этом всё же уверены в собственном бытии. **185–186** Загадочность вещей окружающего мира есть момент нашего бытия. И хотя тем самым наше бытие приведено в смятение, но одновременно, будучи смятенным, оно всё-таки существует. Загадочность иного, не-человеческого сущего мы выдерживаем. Такая загадочность как раз обычна для нашего конечного понимания бытия. Загадки иных вещей являются нам в контексте и движении нашей жизни. Совершенно по-другому обстоит дело с загадкой смерти человека. Хотя эта загадка существует тоже только для нас, поскольку мы живы, – но она будит в нас сознание того, что мы «ещё» живы и в скором времени, вероятно, «уже не будем» жить. Загадка касается сейчас не просто некоего не постигнутого сущего, но сущего, постигающего бытие. Обычно понимание бытия образует бесспорное условие всех загадок и проблем, но перед лицом смерти именно сама эта предпосылка убеждается в своей спорности. Тем самым загадка приобретает экзистенциальное заострение. Понимающее бытие существо совершенно убеждается в своей конечности как преходящести понимания бытия. Смерть угнетает нас возможностью выпасть из «истины» как обнажения сущего и утонуть в ночи единообразного. Поэтому человеческая надежда постоянно пытается судорожно ухватиться за идею о том, что мы, пусть и утрачиваем, умирая, здешние вещи, многие и разнообразные вещи мира явлений, но всё-таки сохраняем при этом способность понимания, наблюдения и восприятия и, таким образом, располагаем духовными органами, способными познать некие «сверхчувственные» миры, небесные сферы и адские вместилища, райские кущи и места расплаты. Смерть переосмысливается как «переход», преобразование нашей жизни, которое не уничтожает Я, а позволяет ему остаться целым и невредимым, **186–187** освобождает от свинцовой гири земной жизни и делает чище, прозрач-

нее и более приспособленным к созерцанию потусторонних вещей. Твёрдая вера в бессмертие стремится прежде всего к тому, чтобы удержать единство личности, единство сознания, единство Я и при этом ошибочно представить Я как жизнь сознания, способного к опыту. Тогда говорят, что продолжая жить после смерти, человек приобретает новый, своеобразный и невозможный в земной жизни опыт. Говорящие так почитают себя при этом уже вполне рассудительными и критичными, когда посмертный опыт не разрывывается и не расцветивается слишком красочно, когда раю не приписываются прелести, как в учении Магомета, когда место расплаты не оснащается орудиями пыток и огнём – когда подобные «картины» понимают только как аллегории. Но они совершенно не задумываются над тем, что же вообще может означать в этом случае «опыт».

Однако опыт, относящийся к структуре человеческого духа, – это опыт земной жизни, опыт разнообразного индивидуального сущего, это опыт самого индивидуированного Я, полученный от индивидуальных вещей. Этот опыт земной жизни включён в систему априорного предзнания – и лишь благодаря этому включению имеет свой смысл в качестве «опыта». Но а priori понимания в принципе относится только к миру явлений. О сверхчувственном мире, который мы «познаём», как утверждают, только после смерти, мы, по-видимому, не имеем *никакого* априорного предзнания. Таким образом, после смерти момент опыта нашего духа должен был бы обособиться, освободиться от власти «априорности», охватывающей и направляющей его.

187–188 Тогда мы пришли бы к такому понятию опыта, в соответствии с которым «опыту» не пришлось бы с необходимостью удерживать себя в сфере обнимающего понимания бытия. Но разве мы смогли бы в этом случае вообще что-либо понимать, иметь какие-либо суждения? Может ли быть так, чтобы функции нашего духа, отвечающие за мыс-

ли и суждения и, собственно, составляющие сейчас априорное понимание бытия, отсутствовали, а опытное познание всё же осуществлялось? В качестве единственного выхода из этой дилеммы у приверженцев твёрдой веры в бессмертие есть только одно решение: в смерти мы полностью утрачиваем свою земную способность к познанию и взамен неё получаем абсолютно новый орган сверхъестественного познания. Но и тут оставалось бы труднообъяснимым, как же возможны при подобной замене единство Я, связность воспоминаний, непрерывность понимания. Где бы ни интерпретировали смерть как некий «переход», как переход в другое измерение, в царство сверхчувственного, везде настаивают на смене места действия, но при этом – на идентичности личности. И к тождественности личности имплицитно примысливается также и тождественность её разума, её познавательной способности. Миф даёт возможность душе усопшего как бы жить дальше в другом месте, даёт возможность «переживать» посмертные судьбы. Имеются своего рода путевые заметки о необычайных странствиях, о несказанных радостях и невыразимых страданиях. Но ни один «усопший» ещё не заговорил сам, ни один человек, перешагнувший порог смерти, не вернулся обратно. Поскольку суждения о потустороннем мире принадлежат самому человеку, они в принципе остаются лишь предположениями живых, допущениями, в которых голос сердца звучит громче, чем голос разума, картины необузданной фантазии разрастаются пышнее, чем понятия мышления.

188–189 Принципиальная философская значимость страны мёртвых, того таинственного ничто, которое окружает всё сущее на земле и которого нигде и никогда нет, о котором мы лишь смутно догадываемся, поскольку туда уходит от нас умирающий, заключается, в конечном счёте, в том, чтобы взломать замкнутость мира явлений, поколебать его бытийную прочность и окунуть всё мировое при-

сутствие в засасывающую пустоту отсутствия. Страна мёртвых – это царство теней усопших, Аид, в котором не просто стёрто и сведено к элементарному покою праединого всё многообразие вещей, но где отдельный человек отказался от своей индивидуальности. Мысль об Аиде нам чаще всего невыносима. Человеческие, слишком человеческие фантазии, картины надежды и картины страха наполняют воображаемую безмолвную, вне места и времени «страну позади Ахерона». Возможность изобретать всевозможные «замирья» основана, в конечном счёте, на «потустороннем мире». Все представления о потустороннем мире косвенно берут своё начало в стране мёртвых. Было бы важно раскопать корни мифологических и метафизических спекуляций относительно сверхчувственного «мира» и показать при этом, как смерть почитается в них жизненной силой и жизненной тайной. В «ничто» страны мёртвых распахнуто, так сказать, безграничное измерение, которое осваивают и заселяют миф и метафизика. Танатологическое происхождение подобных концепций ясно указывает нам на то, как власть смерти дотягивается до самых высоких вершин человеческого духа. Здесь мы не намерены вести спор с мифом и «абсолютной метафизикой» в банально «просветительском» духе. Вместе с тем нам представляется необходимым понять, что такого рода взгляды не являются простыми, общеизвестными высказываниями о действительности, **190** о всеобщей связи появляющегося сущего – но что они, скорее, уже говорят и судят о появляющейся реальности из оптики смерти. На жизнь они смотрят глазами смерти. Смерть принадлежит бытию, её невозможно отделить от него. Людская жизнь обречена на смерть. Из перспективы смерти возможны существенные свидетельства о человеческом. Однако это не должно означать, что только лишь и исключительно с позиции смерти надлежит определять весь смысл бытия. Но смерть всегда

оказывает обратное воздействие на жизнь человека, апеллируя к логике, образуя смысл и вызывая в своей непостижимости стремление к знанию. Она – погружённое в нас жало, которое мы не можем ни изгнать, ни смягчить, самый чёткий индекс нашей конечности. Пронизанность человеческой жизни смертью проявляется и в том, что мы назвали «необычайной властью мёртвого», в той роли, которую усопший как таковой играет в жизни человеческого общества. Тот, кто умирает, кажется поистине низринутым в крайнее бессилие. Он не может больше что-либо сделать, на что-то повлиять, не может действовать и добиться признания. Но это бессилие само – огромная сила. Она несёт древнейший ужас, является на самом деле «*mysterium tremendum*». В жизни покойный был одним из многих, возможно, занимал высокое положение на иерархической лестнице, которую сами люди создают для себя. Он имел какие-то знаки отличия. Но подобные неравенства и различия пребывают в пространстве некоего более глубокого равенства в звании. Все живые равны друг другу в качестве живых – и пусть они по-разному одарены благами жизни, но они пребывают в совместном владении жизнью как первичным благом, являющимся необходимой предпосылкой любого другого блага. 191 Смертный случай, затрагивающий отдельного человека, отличает этого отдельного как место вторжения некой сверхчеловеческой силы. Он сам как бы обретает демонический характер. Он возвышается над прочими. Это не означает возрастания его прежней значительности. Хотя смерть героя, государственного деятеля и поднимает больше шуму, чем смерть простого человека, но это многократно перекрывается именно сущностью подлинной значимости мёртвого. Она определяется не тем, чем он был, а тем, чем он является в настоящее время в качестве мёртвого. Тот факт, что и героям приходится сойти в могилу, что Ахиллу надлежит умереть, что всё сияющее

в свете жизни на земле должно погаснуть в безмолвии ночи, где нет ни имён, ни различий, ни дистанций или иерархий, – всё это воспринимают как злой рок человеческого жребия. Нет никакого выхода, никакого спасения – и нет также никакой конечной силы, способной противостоять смерти. Когда Ахилл волею Гомера говорит в Аиде, что он предпочёл бы быть слугой на земле, чем величайшим из героев в царстве теней, то это не выражение «античного пессимизма», не понимавшего смысла смерти, как это часто приходится слышать. Это, скорее, откровение, ясное поэтическое выражение того, что в смерти стираются различия живых, что нищий и король равны. Это означает не только: равно бессильны и равно недействительны – это означает также: равно сражены сверхчеловеческой силой смерти, равным образом переведены в демонический ранг. Существенной чертой понимания смерти является то, что смерть означает отмену конечной ограниченности индивида. **192** Пока человек дышит, он ещё не окончателен, он всё ещё испытывает себя. Процесс жизни – это неустанная самореализация через принятие решений. Только в смерти мы «готовы» – завершены. Но завершены иначе, чем когда достигнутая форма сохраняется в неизменном виде. Законченная форма разрушается. Умирая, человек оканчивает историю своей жизни, долгий, трудный путь самоформирования. Приобретённая «самость», выполнившая свою работу над собой, отказывается от себя.

Живые символически укладывают в землю или предают огню труп, этот жалкий остаток обособленной экзистенции, возвращая таким образом стихиям отделённую часть и показывая этим, что завершённый индивид сбросил с себя свою индивидуальность. *Аналогичным образом* память живых, храня некоторое время воспоминания о частностях, являет, однако, свою искренность и глубину не в удерживании любимых образов, а в большей степени в том, чтобы

отпустить их в бесформенную почву. Тогда уход мёртвых не воспринимается как исчезновение в надземных сферах, к которым у нас, живых, ещё нет ни путей, ни доступа. Кончина скончавшихся воспринимается как возврат к тёмной подземной основе, несущей всё земное бытие людей. На могилах усопших живые сооружают свои жилища. Их ангелами-хранителями выступают лары и пенаты, которым они доверяют, укрывающей силе которых препоручают своё незащищённое бытие. Отсутствие умерших властвует в подверженном опасностям бытии как благодать. Здесь было бы уместно указать на исключительное значение культа мёртвых для всех форм человеческого общежития. 192–193 Общество обретает своё самосознание и самопонимание в значительной степени из своего отношении к мёртвым. Культ мёртвых не просто одна «сторона» культа – он первейший культ. В культе мы имеем *подлинный* социальный аспект смерти. Культ управляет мистериями, прежде всего – мистерией смерти. Это означает не просто совокупность ритуалов, сакрально-возвышенных форм обращения человека со смертью, как, к примеру, в церемониях погребения и в уходе за могилами. Культ прежде всего – некий надындивидуальный пра-опыт, социальная открытость проблеме смерти, это основная точка зрения *полиса* на смерть. Индивид, отправляющий культ, пожалуй, уже не в состоянии постичь архаическую смысловую глубину культовых жестов и слов. И всё же при этом его охватывают и несут ощущения, в которых странным образом роднятся изначальный страх и изначальное доверие. Не что иное, как символическая сила культа, позволяет проявиться отливающему двумя смыслами двойному опыту смерти, который так плохо поддается однозначному подходу мышления и откроется, вероятно, лишь диалектической, парадоксальной мысли. «Двойной опыт» подразумевает оставляющую на произвол судьбы и одновременно укрывающую

сущность смерти. Она ввергает индивида в крайнее одиночество и забирает его обратно в оберегающую праоснову всеединого – она уничтожает. Но смысл «уничтожения» не только в гибели обособленного. Уничтожение есть освобождение от одиночества. Смерть страшит нас, но даёт нам вечный покой. Культурную мудрость мистерии смерти нелегко представить и сформулировать по двум существенным причинам: во-первых, потому что она почти всегда таится под покровом догматических мифологических или метафизических учений о потустороннем мире, 193–194 а во-вторых, потому что она имеет внутреннюю связь с бытийным феноменом любви, со знанием о бесконечности жизни человека благодаря зачатию и рождению. Смерть и любовь составляют единое целое: любовь всегда окутана предчувствием смерти, а смерть всегда преисполнена волшебной силой эроса. Ужас и блаженство неразрывно перемешаны в бытии человека, незащищённость и укрытость пронизывают друг друга, взаимно предполагают друг друга.

Мы, безусловно, ещё обратим должное внимание на неизбежную, неустранимую взаимосвязь смерти и любви. Пока что мы толковали смерть в некой абстрактной односторонности, как бы изъяв её из бытийного переплетения основных экзистенциальных феноменов. Но коль скоро мы «существуем» во множестве различных отношений одновременно, то обсуждать эту одновременность существования мы можем всё-таки лишь последовательно. Стремление сказать всё одновременно вообще уничтожило бы высказывание. И в этом обстоятельстве тоже проявляется непрочность и конечность нашего бытия и нашего «логоса». Таким образом, высказывания нуждаются в опережении, являются «предварительными». Философия смерти имеет огромное, необозримое поле бесчисленных истолкований смерти, появившихся в ходе истории в различных человеческих культурах. Тут можно извлечь множество возмож-

ных фундаментальных точек зрения и помимо всех «догматических» тезисов о потустороннем мире. И даже если толкование страны мёртвых как второго вымышленного мира явлений не является ложным – даже если люди способны стойко выносить и терпеть пугающую пустоту, всё равно возможно ещё множество иных подходов человека к смерти. И эти установки не обязательно связаны с судорогами малодушия и попытками человека отгородиться от смерти, искать от неё спасения. **195** Это может быть и свободная, открытая позиция, в которой он подставляет себя под её удар и отдаётся ей, в чувстве уничтожения познаёт тоску по родной земле. Чем решительнее человечество возвращает себя в природу, тем смиреннее принимает оно участь земной бренности. Оно живёт и существует в сопричастности земле, из которой оно выходит и в которую нисходит. Оно не раздувает свою волю до неотступного самоутверждения, которое не желает сдаваться, страстно цепляется за волю, за самобытие, за личное существование и надеется на возможность сохранения индивидуальности за чертой смерти. Оно не отгораживается от нашествия и вторжения грубой почвы, позволяет взломать и уничтожить себя, отрекается от себя. Это экзистенциальное чувство по отношению к смерти выражено в «Девятой Дуинской элегии»: «Земля, я люблю тебя. Верь мне, больше не нужно / Вёсен, чтобы меня покорить, и одной, / И одной для крови слишком уж много. / Предан тебе я давно, и названия этому нет. / Вечно была ты права, и твоё святое найти – / Надёжная смерть...» (*Рильке Р. М. Дуинские элегии. 9: пер. В. Б. Микушевича*). Смертность человека понимается и приветствуется здесь как неизбежная участь. Во всём предыдущем рассмотрении смерти этот момент был ведущим. Сознание непреложности смерти есть неизбывное, сокрытое в самой глубине души чувство достоверности нашего бытия. Смерть – это абсолютная власть, которая распоряжается нами. Она ставит

нам предел, прекращает наше бытие. И пусть обычно мы можем чего-то добиваться и что-то загадывать, что-то намечать и устраивать, но смерть не поддаётся посягательству планирования. Она появляется, когда захочет, приходит, словно вор в ночи. **195–196** Каждый миг существует *вероятность*, что она проникнет в дом, взломав дверь. В круге своей жизни человек волен кое-чем управлять, имеет полномочия распоряжаться вещами и процессами – но он не имеет полномочий распоряжаться смертью, он отдан в её власть. Смерть появляется как абсолютная владычица над живыми, трепещущими перед ней. Но это верно лишь в совершенно определённом смысле. Человек не может удерживать смерть на расстоянии от себя, не может спастись, не может скрыться и спрятаться от неё. Она настигает всех и каждого – «окончательно и бесповоротно».

Однако человек обладает удивительной, колоссальной властью, чтобы всё же иметь возможность в какой-то мере *распорядиться* смертью. Ведь смерть не только природное событие, наступающее «в конце концов» с неизбежностью закона природы. Недостаточно сказать о нашей ситуации, что мы уверены в приходе смерти, но никогда не знаем наверно о времени её прихода. Не всегда смерть – «слепое» происходящий с нами случай. Человек обладает страшной властью в возможности *убивать*. В качестве «убийцы» он распоряжается смертью, которой обычно невозможно распоряжаться. Он не может задержать смерть, когда она приходит, но он может призвать её, заставить прийти раньше, чем она пришла бы по зову природы. В смертность человека включена способность лишать жизни. Человек как таковой не просто обречён на смерть, он может, в свой черёд, обречь на смерть себя самого или других людей: он имеет возможность самоубийства и убийства. Чтобы увидеть стихийный характер этих бытийных возможностей, необходимо прежде всего заблокировать какую бы то ни было «мо-

ральную оценку». Убийство представляет собой некий особый фундаментальный способ обращения со смертью. Возможно, скажут, что животные тоже «убивают»: они охотятся друг на друга и пожирают друг друга. Но тут обнаруживается, что для оценки поведения животных 196–197 мы не располагаем необходимыми разработанными категориями, которые были бы почерпнуты из определённого понимания. Наивный «антропоморфизм» затеняет бытие животных – точно так же, как и человеческое бытие. Животные, которые убивают друг друга, дерутся друг с другом, охотятся друг на друга и пожирают друг друга, не живут при этом в открытости смерти как таковой. Но убийство человеком включает в себя понимание смерти, предшествующее ей намерение. Мы говорим также и о том, что человек «убивает» иные, не-человеческие существа, что он употребляет в пищу растения, забивает животных и т. д. Однако в строгом смысле это не является убийством, это, скорее, умение способствовать кончине других существ, которые сами не открыты смерти. Под убийством в собственном, терминологическом смысле мы понимаем разрушение жизни открытого смерти человека. Ужас убийства заключается в том, что один человек подводит другого человека к смерти, открывает ему эту крайнюю угрозу и опасность и затем энергично низвергает его в ничто. В акте убийства убивающий понимает, что жертва ещё могла бы продолжать жить, а жертва с ужасом осознаёт, что её жизнь укорачивается до срока лишь вследствие человеческого насилия, а не вследствие неизбежного воздействия сил природы. Смерть, которую несёт нам природа, мы, скорее, готовы принять, признать её фатальность. Но смерть от человеческой руки мы не захотим принять ни за что на свете. Подобной угрозе смерти мы будем сопротивляться изо всех сил и с самой яростной, первобытной жадной жизни будем отчаянно стараться спастись. Для убитого смерть приходит

из чужой свободы. Против этого и восстают его собственная свобода и самоутверждение.

197–198 Особый, трудноинтерпретируемый случай представляет собой убийство самого себя – по всей видимости, акт наивысшей свободы, как у мудреца-стоика, или акт отчаяния, когда бытие стало невыносимым. Самоубийство – это самый острый и самый крайний вариант, обратный «самосохранению». У человека самосохранение не является – как у животного – слепым инстинктом, управляющим всем его поведением. Человек, как правило, в высшей степени заинтересован в своём существовании. И этот интерес включает в себя способность предвидеть и распознавать опасности, избегать их, по мере возможности остерегаться их. Если бы человек, к примеру, пошёл на то, чтобы поддерживать самосохранение, ограничиваясь в питании лишь теми продуктами, которые он обнаружит в природе, то есть оставаясь на ступени «собирателя», то это означало бы (по крайней мере, в наших климатических зонах) медленное самоубийство. В открытости угрозе возможной нехватки продуктов питания берёт своё начало побуждение «производить» продукты, сеять, чтобы собирать урожай, трудиться в поте лица своего, чтобы наполнять кладовые запасами. В качестве движущей силы подобных стараний уже работает понимание смертельной опасности и, тем самым, знание смерти. Возможность убивать других людей даёт тому, кто уверен в этой своей возможности, сознание исключительной силы и превосходства. Он понимает, что может не просто преодолеть и подавить сопротивление Другого, но и «уничтожить» его, полностью устранить его противодействие. Ощущение власти, которое даёт такое знание, и на другой стороне – страх человека, которому угрожают смертью, ведут к совершенно особым «отношениям» в человеческом мире. В конечном счёте именно в смысловом аспекте смерти как убийства следует осмысливать феномены труда и власти.

12. Многообразие интерпретаций смерти

Миф – религия – культ и человеческое знание смерти: принципиально разные объяснения смерти в мифе и философии. Итоги анализа смерти. Методическое значение анализа смерти для понимания бытия, истины и мира. Актуализация человеческой открытости миру в прочих основных феноменах. Переход к труду и власти. Предварительное понятие и основная черта труда – в аспекте мифа, нужды и телесности. Открытая нужде сущность человека.

199 В составе основных феноменов человеческого бытия смерть занимает особое место: она в строгом смысле не является феноменом, который можно предъявить, продемонстрировать, во всякое время привести к наглядной данности. Её нельзя связать с каким-либо безусловно понятным феноменальным содержанием и описать в нём – ни как собственную смерть, которая ещё только ожидается, ни как чужую смерть. Хотя смерть ближнего и является событием в нашем окружении, которое мы можем наблюдать, – мы как бы видим угасание его жизни, но мы не в состоянии уловить и постичь, что же в сей миг происходит с Другим. Умирая, он попросту скрывается от всех форм со-бытия с нами. Он оставляет после себя свой труп, оставляет память о себе. Мы хороним труп, мы чтим память о нём. Покойный исчез для нас и перенесён в гиперболизированный

образ «безобразности», в некий демонический характер. Множество существенных черт можно уловить в смерти человека – но не её саму. Мы можем отметить, как она «заступает» в жизнь человека, как мы открыты ей, как в глубине души нас определяет и настраивает сознание непреложности смерти, как мы общаемся с усопшими в культе, как любое человеческое сообщество имеет свои корни в почитании мёртвых, черпает свои самые прочные связующие силы в царстве теней – согласно словам Гегеля: «Мощность открытого духа коренится в подземном мире; уверенная в себе самой и уверяющая себя *достоверность* народа имеет *истину* своей клятвы, всех в одно связующей, лишь в бессознательной и безмолвной субстанции всех, – в водах забвения» (Феноменология духа. С. 254). **200** Мы можем многое сказать о смерти и о мёртвом, но никогда – того, что, в сущности, *есть* смерть. Сама она не феномен, она вершится как исход из мира явлений, как «избавление», как исчезновение из всеобъемлющего присутствия, в котором принципиально собраны все «феномены». Поскольку смерть, строго говоря, не феномен, но пронизывает все феномены жизни человека и бросает на них свою тень, является пустотой ничто, пугающей нас, но и наполняющей глубочайшим доверием, постольку она представляет собой самый «интерпретируемый» момент бытия. Смерть – сильнейшая движущая сила наших упований, нашей мысли и поэзии, воображаемая зона, где поселяются спекулятивные мечты. Все потусторонние миры опосредованы смертью. Через врата смерти все надежды людей устремляются к подлинному «счастью», к истинной справедливости, к избавлению от страданий. От смерти мы ожидаем всего того, чего не смогла дать нам жизнь. Мы малодушно боимся её, потому что нам известно, как беспощадно срезает она своим серпом, и всё-таки в верующем сердце живёт надежда,

что она принесёт исполнение наших глубочайших упований. Она страшна и вместе с тем «близка» нам, у неё два лика – уничтожения и спасения. Широкий диапазон противоположных точек зрения на смерть, в котором обретаются бесчисленные, ставшие исторически действенными толкования смерти, породившие миф, религию и культ в целом. Разумеется, будет несправедливо по отношению к этим силам бытия отмахнуться от них просто как от религиозной мишуры «ничейной земли», открытой смертью, просто как от утопической фантазмагии сердца. **201** Это колоссальные жизненные реальности, импульсы необычайной силы, свидетельствующие, что отношение человеческого бытия к стране мёртвых представляет собой источник мощных жизненных энергий и творческих изобразительных сил. И если бы через них с человеком заговорила некая сверхчеловеческая, божественная мудрость и открыла и явила нам отнятые у нас «последние вещи», то вследствие подобного откровения философское знание действительно превратилось бы в глупость – оказалось бы бесконечно отсталым и разгромленным в пух и прах. Но философии пришлось бы покориться этой участи, покориться спокойно – ибо она в качестве конечного человеческого знания не может, да и не стремится вступать на путь состязания с богами.

Философия придаёт значение исключительно тому, что человек, исходя из собственных возможностей, может знать о смерти, понять её как границу, как измерение пустоты, как внутреннее ощущение её непреложности – в страхе и трепетной надежде. То, что философия ограничивает себя человеческим разумом, скудным светочем «*lumen naturale*», является её аскетической чертой. И очень трудно проявлять сдержанность в отношении смерти как самого «интерпретируемого» момента бытия – говорить только то, что мы можем сообщить о ней со своей позиции, с позиции свиде-

тельства нашей собственной жизни. Но будет честнее не утверждать здесь больше того, что знаешь. Что касается потусторонней участи души, жизни после смерти и т. п., то пусть всё подобное остаётся возвышенным предметом веры и надежды, но это не является предметом человеческого знания, областью доступного нам опыта. Вместе с тем, у философии есть определённые критические вопросы к вере. Так, прежде всего, вопрос об элементах, из которых строятся неземные, потусторонние «миры», о смысле продолжения существования, о правомерности использования пространственно-временных представлений по ту сторону земного времени и земного пространства. **202** Всё, что философия может сказать о смерти, кажется ничтожно малым по сравнению с пёстрыми, цветистыми, приводящими в восторг и пугающими описаниями, в которых изображает страну мёртвых миф. То, что может сказать философия, скорее, знание незнания, она стоит ещё по эту сторону реки Стикс, она обзревает область явлений, разнообразную, изменчивую, подвижную сферу присутствия, наблюдает хоровод конечных вещей, их появление и исчезновение, их цветение и увядание, а с другой стороны, там, за тёмной рекой времени она видит окутанное туманом, неясное, бесформенное, непостижимое царство теней усопших, огромную, безмолвную пустоту ничто. Она пока ещё не побывала в лодке Харона, ещё не отведала вод Леты, но у неё есть острее сознание этого «ещё не». И она никогда не сможет заговорить так, словно уже вернулась из подземного царства, словно взглянула глазами мышления на потусторонние вещи.

Философия не орфическое знание. Но для неё важно выразить и закрепить в понятии открытость человеческого бытия смерти и пронизанность ею. По сравнению с догматическими учениями о потустороннем она всегда должна казаться себе бедной и ограниченной. Она не может взять

даже крохи с воображаемых столов мифа, так как она не может вкушать яства небесной мудрости, не знает, что делать со «знанием», которое не осмысляется ею самой в аспекте конечности. Она кормится горьким хлебом человеческого знания о мире, в котором свет и тьма пронизывают друг друга, понимание погружено в глубь неисчерпаемой загадки. Это принципиальное различие мифа и философии необходимо иметь в виду, когда мы оглядываемся на «скудный результат» нашего анализа смерти.

203 **Ход наших рассуждений можно сократить до нескольких шагов. Человек смертен. Он один среди всех созданий природы умирает, то есть кончается, всю свою жизнь двигаясь навстречу концу. Он предназначен смерти и знает об этом предназначении. Он ощущает свою отмеченность неким незримым клеймом, клеймом бренности. Непреложность смерти в принципе – самое достоверное знание, которым мы располагаем, и, вместе с тем, с ним связана крайняя неопределённость в вопросе о «когда». Куда бы мы ни шли, мы идём навстречу смерти, и всё же время её прихода не предугадать, оно скрыто от нас непроницаемой завесой. Мы можем ожидать её каждое мгновение и всё-таки оказаться захваченными ею врасплох. Так как человек заранее осведомлён о своём конце, он открыт и распахнут бренности всех конечных вещей вообще, у него «лик Кассандры»: во всяком цветении он уже видит увядание, в каждом восходе – закат. Это отличает его от животного и от бога. Он не так укрыт в бренном, как животное, и не так отрешён от бренности, как бог. Он стоит на пронизывающем ветру бренности, он – самое исчезающее существо посреди исчезающих вещей. Мы открыты универсальному исчезновению и всё же никогда не постигнем, как вообще может кончиться «сущее». Наше понимание бытия напряжено этим противоречием до такой степени,**

что готово дать трещину. Неорганические вещи распадаются, животное и растение «угасают». «Ничто» демонстрирует принципиально внутримирный характер в гибели как неорганического, так и органического, учреждает здесь способ бытия появляющегося сущего. Не то у человека: смерть вскрывает – для остающихся в живых – таинственное измерение отсутствия. **203–204** Ничто, в которое скрывается умирающий, не феноменальное ничто. Только смерть человека придаёт вообще какой-то смысл речам о «потустороннем»: потустороннее означает *по ту сторону мира явлений*. Мы обнаружили значительные различия в отношении собственной и чужой, частной и общественной, одинокой и коллективно-социальной смерти. Правда, эти различия получили лишь предварительные характеристики, не были достаточным образом эксплицированы. Но нам было важно прежде всего выдвинуть проблемы и, таким образом, прояснить заключённую в отношении человека к смерти двойную возможность её понимания: как предельного заострения человеческой разобщённости либо как освобождения от обособленного единичного существования. Методическое значение анализа смерти заключается в том, что в его ходе была выявлена не только основная черта человеческого существования, которой нет ни у животного, ни у бога, но и, прежде всего, было указано на невероятное напряжение и загадочную глубину понимания человеком бытия, истины и мира. Смерть, таким образом, не просто бытийная структура, касается не только человека самого по себе, но – целиком всего отношения человека к бытию, истине и миру. Понимание бытия смущено смертью, так как мы не принимаем до конца мысль, что сущее может превратиться в ничто, что даже мы, мы, которые так твёрдо уверены в собственной действительности, так несомненно убеждены в ней, можем внезапно утратить своё бытие. Истина заключается для нас пока в том, что утрачива-

ется защищённость очерченных границами, определённых контурами вещей. Истина есть обычно истина о конечном. Тезис о противоречии, фундаментальный тезис учения об истине, формулирует – в изложении Аристотеля – отнесённость истины к каждому отдельному существу. **205** Если всё едино и каждому может подходить, а также и не подходить то-то и то-то, тогда нет никакой определённости, никакой устойчивости такого-или-иного-бытия – тогда невозможно ничего различить, невозможно ничего утверждать. Однако этот тезис о противоречии является законом истины в сфере индивидуированного, появляющегося сущего. Но смерть – это важная, страшная стрелка, которая указывает на нечто за пределами сферы индивидуации и вызывает вопрос об истинах, не касающихся индивидуального. То обстоятельство, что понятие мира с точки зрения смерти человека приобретает двойной смысл, что на поверхность выступает контраст между царством различий и царством бесформенного Аида, составляет важнейший момент аналитики смерти, так как благодаря этому всеобъемлющая связь человеческого существования с миром открывается в своей диалектической напряжённости. Мы существуем не только в отношении к сфере явлений, где собрано и связано в единство универсального присутствия всё разнообразное, многочисленное сущее, – мы существуем также в отношении к тёмной праснове, к бездне, из которой всходит всё конечное и в которую погружается обратно всё обособленное. Двойственность человека как «живого» и как «мёртвого» становится знаком фундаментальной двойной области, на которую имеет свой взгляд относящееся к миру существо. Коль скоро мы в аспекте смерти открываемся удвоению, то разбор проблемы смерти мы поставили на первое место. Ибо и в прочих основных феноменах бытия заключена определённая актуализация открытости человека миру.

Если мы теперь временно оставим проблему смерти, то не потому, что считаем, будто «справились» с ней. Мы едва лишь наместили самые общие направления проблемы. Смерть имплицирована, в каждом случае по-разному, в других бытийных феноменах, **206** мы то и дело будем наталкиваться на её неоднозначность. Указанием на парадоксальную способность человека в определённой мере иметь возможность распоряжаться смертью, а именно в акте убийства, мы отыскивали подход к феноменам *труда* и *власти*. Причина, по которой мы ставим оба эти феномена в один ряд, заключается в том, что они нередко используются для взаимной интерпретации. Это ещё не основание для вывода, что описание труда в категориях власти и описание власти в категориях труда означает небрежность понятий, так как, во-первых, основные феномены бытия имеют в каждом конкретном случае имманентную тенденцию «абсолютизироваться», а во-вторых, это крупные исторические явления, в которых совершается подобное отождествление труда и власти. От бытийного момента смерти труд и власть заметно отличаются тем, что они даны нам как *внутримирные феномены*. Их можно предъявить непосредственно. Они известны всякому, каждый затронут ими. Мы все входим в какую-нибудь трудовую структуру и какую-нибудь властную структуру. Труд и власть являются частью любой социальной системы. Но из обыденного знакомства с этими феноменами ещё не вытекает их философское понятие. И всё-таки определение понятия должно начаться именно с естественного, повседневного знакомства. При этом, разумеется, нужно иметь в виду, что обыденное знание труда и власти не означает вневременного понимания, всегда признаваемого истинным. Более того, каждый из этих основных феноменов в определённой исторической ситуации подвержен большим изменениям. Обыденное понимание

труда и власти в античности иное, нежели в современной жизни. **206–207** Теперь можно то же самое сказать и о смерти. Ключевые бытийные моменты в ходе истории претерпевают всё новые трактовки и «интерпретации». В древности смерть, несомненно, понималась иначе, чем в христианском Средневековье, и иначе, чем сегодня. Но в настоящий момент имеет значение не эта смена взглядов, толкующих смысл, хотя она важна и существенна. Труд и власть не только подчинены изменениям исторических взглядов, они сами суть силы высочайшей значимости, творящие историю. История человека является в значительной мере историей человеческого труда и человеческого господства. Человек как «трудящийся» и как «борец» в немалом смысле – творец и двигатель истории. Смерть как самый чёткий индекс нашей конечности, делая человека бранным и знающим о своей бранныости существом, создаёт фундаментальную структуру истории, обуславливает историчность человеческого бытия. Только одно существо, живущее в предвидении собственной гибели, получающее импульс к «немедленному» действию из утраты времени, в состоянии иметь историческую жизнь. Ни животное, ни бог не могут иметь этого. Животное не способно, богу нет нужды жить «исторически». Бытийная структура смерти образует почву любой историчности, но не её конкретное содержание. Содержание истории – это дело трудящегося, борца – и игрока. Выражаясь более обстоятельно и традиционно: по своему содержанию история представляет собой экономическую историю, политическую историю и историю культуры, или: ряд «классовых боёв», военных действий и созданий государств, религий, поэзии, философов. **207–208** Более глубокую связь человеческой истории вообще с историей сущего и мира мы пока оставим в стороне. Таким образом, поскольку труд и власть являются бытийными феноменами, формиру-

ющими историю, их трудно выделить из актуальной самоинтерпретации, необходимой им для самоутверждения, и задать им философские вопросы.

Мы начнём пока с наивного предварительного понятия труда. Труд на самом деле не поддаётся «дефиниции». Мы не можем объяснить труд, исходя из чего-то другого, подвести его как некий частный случай под общее понятие. Уже одно это показывает, что он относится к «основным феноменам». Он не является производным, но, по-видимому, вплетён в одну сеть с другими основными феноменами нашего бытия. Что такое труд, нам, в принципе, понятно, но мы отнюдь не можем утверждать, что наше понимание полностью пронизывает его. Глубокая самобытность человеческого труда чаще всего остаётся скрытой от нас, потому что нам очень нелегко создать себе дистанцию, необходимую для удивления. Мы большей частью уже погружены в какую-то «работу» и «дела», принимаем в них участие, поглощённые хлопотами. У нас нет времени задуматься о труде. Труд требует достаточно много напряжения – не только рук, но и головы. Для процесса труда необходимы сосредоточенность и применение знаний и навыков. Возможно, люди задумываются над тем, как можно было бы оптимизировать процесс, рационализировать приёмы работы, повысить доходы. Но, как правило, они не задаются досужей мыслью о сущности труда в целом. Это представляется праздным занятием для бездельников, наблюдающих за трудом других людей и важно предающихся размышлениям. Такова в общих чертах типичная реакция простого человека на требование поразмыслить о труде. **209** Этот вывод не имеет полемической направленности. Здесь видно лишь то, что в сфере труда способ существования человека как бы отталкивает от себя углубление раздумий о его сути. Это относится не только к физическому труду, полному

тяжёлого физического напряжения. Это относится и к духовной деятельности, преимущественно технического вида, а также к техническим «наукам». В труде присутствует особая заинтересованность в исходе дела. Она поглощает работающего человека, не отпускает его на расстояние, необходимое для сосредоточенного созерцания. Поэтому размышление должно одержать здесь верх и над тенденцией к закрытости самого труда.

Каково наше первоначальное и самое общее понимание труда? В каких аспектах он предстаёт перед нами? Тут, вероятно, следует сказать, что аспекты труда не только многообразны, но зачастую и весьма антагонистичны. Он является нам то тягостным, принудительным бременем – то выражением человеческой мощи, воплощением творческой силы. Он представляется нам то «проклятьем» – то «благословением», то неизбежным, необходимым злом – то «проявляющейся сущностью человека». Такие противоположные двойные аспекты свидетельствуют, в свою очередь, о том, какими глубокими, тесными узами связаны нужда и величие человека – как своё величие он может воздвигнуть, собственно, лишь на поле своей нужды. *Почему мы трудимся* – или почему мы «вынуждены» трудиться? Разве не желательно такое общество, в котором работа выполняется машинами, роботами, а человек имеет возможность жить, свободно наслаждаясь бытием? Античный мир в определённой мере дал свободным гражданам возможность наслаждаться жизнью, лишив для этого других людей исключительности их бытия при помощи ужасающего, бесчеловечного института рабства. **210** Моральное негодование по поводу такой жестокости – благородное, гуманное чувство, но при этом слишком легко забывают, что и в современном мире рабство продолжает существовать в иных, более рафинированных, формах. В определённом смысле

человек всегда «раб». Он не является самодостаточным существом, он не обладает *autarkeia*. Свобода в античном понимании в большей степени представляет собой самодостаточность, чем суверенность волевых решений. Тот, кто ни от кого не зависит, ни в ком не нуждается, полностью удовлетворяет себя самого, – только тот и является поистине свободным. Очевидно, это невозможно полностью отнести к человеку. Это, скорее, относится к богу. Но и греческий бог, по меньшей мере, каким его полагает миф, тоже подвержен *moira*, имеет обыкновенно разнообразные «потребности». Правда, пищу он получает безо всякого труда, ему не приходится «трудиться», чтобы существовать, а его работой является, скорее, игра, времяпрепровождение в духе искусных Афины или Гефеста. Пожалуй, именно в этой беззаботной и не требующей напряжения деятельности греческих богов и проявляется один из существенных признаков труда, вытекающий не из нужды.

Нам пока более очевидна противоположная характерная черта труда – зависимость от человеческой нужды. Человек сознаёт себя бедствующим, нуждающимся, обездоленным существом, рабом природы. Эта рабская зависимость от природы не имеет сама по себе ничего унижительного (*naturalia non sunt turpia* – лат. что естественно, то не постыдно). Быть зависимым, не иметь возможности полностью удовлетворять самого себя – вот общий удел человека. «Свободным» мы называем человека в том случае, когда на фундаменте природной зависимости, которую, конечно же, не отменить, он сохраняет определённую, пусть даже и ограниченную, независимость, когда он не попадает в кабалу от окружающих, от инстинктов и слепых страстей, когда он сохраняет самобытие и стоит до конца.

211 Свобода человека возможна, следовательно, вовсе не тогда, когда она исключает любую подчинённость природ-

ным потребностям, по-настоящему подняться она может только на почве связанности природой. Тот факт, что это «ограничение» всё же иногда расценивается как ущемление интересов, основан на длительном обесценивании чувственного в европейской культуре. Человек как духовное существо скован и «запятнан» телом и физическими потребностями. Здесь грезят о непорочном, бесплотном существовании в чистом эфире духа, отрицают – хотя и безуспешно – тело как темницу души, однако не могут сбросить его. При этом совершенно не отдают себе отчёта в том, что вместе с телом отрицается и особый человеческий дух. Мы не божественный дух, запертый в теле животного. Телесность человека столь же мало сродни животной, сколь и его духовность сродни божественной. Человеческое существование есть вид неразрывного телесно-духовного единства: наш конечный дух сущностно включает в себя смерть, труд, борьбу, любовь и игру. Все эти основные феномены бытия коренятся *также и* в телесности.

Как же теперь выглядит зависимость человека от природы? Прежде всего можно легко наметить систему основных потребностей. Человеку для сохранения своей жизни нужна пища. Будучи живым организмом, он находится в процессе обмена веществ. Ему не обойтись без другого сущего, без съедобных вещей. В качестве организма он стремится «размножиться», ему не обойтись без полового партнёра. Голод и половое влечение суть элементарные первичные инстинкты. Человек следует этим инстинктам совместно с другими людьми, а именно в объединениях, сформированных жизнью. Он общественное существо, *zoon politikon*. 211–212 В объединениях формируется модель поведения при удовлетворении инстинктов, складываются правила, обычаи. Из общения без конца вытекают многочисленные побуждения, ведущие к новым потребностям,

например к потребности в украшательстве в связи с половой привлекательностью или к потребности в отличительных знаках власти и сана. С натуралистических позиций можно наметить генеалогию «человеческого мира», начиная от анималистических примитивных форм, последовательно выстроить царство человека как производное от царства животных, – но продуктом таких рассуждений в лучшем случае будет гордость некой породы обезьян, сделавшей значительные успехи по сравнению с другими. С тем, что человека *можно* рассматривать с точки зрения зоологии, нельзя не согласиться. Тогда фиксируют и описывают ряд физиологических явлений, общих для нас и животных: процессы питания, спаривания и т. д. Но в этом случае в человеке не ухватывают сущностное – человеческое. А человеческое заключено не только в «институциональных признаках», в нравственных характеристиках, которые мы даём «собственности», «браку», «семье» и «государству», оно содержится уже в элементарных феноменах, представляющих собой субстрат нравственного формирования, оно – в человеческой «еде», человеческом «питье», заключено в любви и заключено в народе. Человеческие потребности с самого начала нечто большее, чем естественные потребности животного.

Человек открыт своей нужде как таковой. Правда, животное тоже испытывает и мучительный голод, и жгучую жажду, и вожделение, но оно не живёт в ясно осознанном отношении к самому себе и заложенной в отношении к себе открытости тому, что может отвратить его нужду. Однако человек понимает также и не данное, не испытанное, отсутствующее как таковое, **213** потому что он не пребывает в плену момента, а имеет отношение к времени как таковому. Так как он в состоянии осмысленно переноситься в прошлое и будущее, он имеет возможность учиться, накап-

ливать опыт и предусмотрительно позаботиться обо всём необходимом. Он может понять, что приносит вред. Человек научился предотвращать повторяющиеся невзгоды, предупреждать их путём планирования: ещё во время изобилия думать о скудных временах, делать запасы. И животные, как известно, «запасаются»: хомяк, пчела. Но подобное накапливание запасов совершается не в открытости грядущей нужде, не в горизонте понимания времени, потому оно и не предусмотрительность, не планирование, не настоящий «труд». Природа думает за этих животных, она оснащает их сложными моделями инстинктов, функционирующих «автоматически» при срабатывании раздражителей. Сами животные как бы захватываются событием, которое переживается ими вне активного понимания. Человек не просто пребывает в нуждах, но он открыт бедственному характеру своего бытия, открыт своей зависимости и потребности. Он знает об этом и знает также, что может отратить нужду. Волшебное средство преодолеть нужду и опасности он имеет в труде. Намерение составить каталог базовых человеческих потребностей было бы методически сомнительным делом. Такие первичные зависимости и нужды, безусловно, имеются, но мы изначально не располагаем надёжным критерием для различения первичных и производных потребностей. Переплетение жизненных феноменов слишком монолитно для того, чтобы мы сразу смогли оперировать некой исторической «конструктивной схемой». Человек не стремится «сначала» удовлетворить жизненно необходимые потребности, а потом, во вторую или третью очередь, утолить потребности души или ума.

214 Скорее всего, жизненно необходимые и духовные нужды переплетаются между собой уже в примитивном первобытном племени. Уже колдун, знахарь своим магикомантическим искусством определяет мир труда доисторического собирателя и охотника. И в древнейшие времена

человек стоял перед загадкой смерти и любви, перед неопостижимостью охотничьей удачи или гневом небес в бурю. Если выделить феномены труда как такового из обнимающего смыслового целого бытия, то это будет «абстрагированием». Этого абстрагирования полностью не избежать, мы лишь должны помнить о нём, удерживать его как временно суженную орбиту кругозора. Тогда мы сможем с некоторым основанием утверждать, что человеческий труд имеет сильную жизненную мотивацию в пережитых и предугаданных заранее нуждах – что труд понимается как отворот нужды и именно вследствие этого остаётся отнесённым обратно к принципиальной ситуации нужды человека. В качестве примера такой нужды мы можем назвать нужду в пище. Понять, что такое «пища», очевидно, не является особой проблемой. Всем живым существам нужна пища, организм может сохраняться только в обмене веществ. Но встаёт вопрос, достигнем ли мы с помощью общепсихологического понятия обмена веществ того глубинного понимания отношения к пище, в котором пребывает человек. Можно ли как бы опустить смыслоизмерения, изначально характеризующие человеческое обращение с едой? Пища, еда и питьё: вот составляющие древнейших мистерий человеческого бытия. И действительно, как говорит пословица, еда да питьё тело с душой связывают. Древние культы зачастую представляют собой сакральные формы наслаждения от еды и питья. **214–215** Пищу человек получает от растений и животных, но то и другое суть дары земли и неба. Питаясь, человек празднует приобщение к земле, он празднует древнейшую мистерию хлеба и вина. Указание на это призвано дать понять, что пища – это нечто большее, чем событие обмена веществ, и что, в свою очередь, труд, предотвращающий нехватку пищи, с самого начала находится в обширнейших связях – и сам представляет собой мистирию.

216 13. Обыденное знакомство с трудом и его философское понятие

Труд как изготовление: современное ограничение труда – тесная связь основных феноменов друг с другом. Труд как понимающая само-открытость человека. Тело как первичный орган труда. Труд и свобода: титаническая черта труда – сила и бессилие. Естественная история труда.

Труд как феномен человеческой жизни знаком всем и каждому, изведен большинством людей. Его терпят как крест, как каждодневное проклятие, как дань, которую мы платим, – лишь немногим паразитическим «исключениям» общества, нищим и богатым бездельникам удаётся уклониться от него. Но и они живут трудом окружающих, их никчёмное бытие зависит от других, везущих их на своём горбу. Презрение, с которым относятся к паразитам, глубоко коренится в выпадении, в атрофии некоего сущностного момента их бытия: они экзистенциальные калеки. Посредством труда мы особым образом свидетельствуем о своей конечности, о ничтожности и величии нашего бытия. В труде мы ощущаем суровость, тяготы и лишения своей жизни, но в то же время и счастье свершений. Труд – источник горестного и радостного опыта: глубокая радость имеет предпосылкой не что иное, как глубокую горечь, и возможна только на её фоне. Это совершенно удивительное соотношение. Человеческое счастье всегда возникает на фундаменте страдания – оно ни в коем случае не иден-

тично бесстрастному блаженству бога, оно настраивается знанием своей хрупкости, своей мимолётной природы. Наше счастье окрашено в цвета скорби, а в нашей скорби уже светит, словно звезда в ночи, последнее грядущее счастье. 216–217 Эта *амбивалентность* поясняет, что многие из наших «противоречий» связаны и спаяны друг с другом, не могут существовать друг без друга, взаимно предполагают друг друга. Своё потенциальное величие человек проявляет только в пространстве своей нужды.

Это верно и для основного бытийного феномена труда. Описания, которые подчёркивают только «негативные» черты или выявляют только «позитивные», неудовлетворительны. Труд не просто либо «благословение», либо «проклятье» – он благословение и вместе с тем проклятье, мучение и счастье, рабство и барство. В человеческом труде выражается подчинённость свободного существа природным потребностям, нуждам, но также и титаническая мощь, позволяющая выходить далеко за пределы простых потребностей, создавать огромный мир как выражение конечной человеческой свободы. Если мы обречены есть свой хлеб в поте лица своего, возделывать поле, которое родит, скорее, чертополох да тёрн, чем колосья, то нашей гордостью станет создание не только необходимого, но и избыточного. Эта динамика имплицитно присутствует в человеческом труде. Она побуждает к безмерно-титаническому, она порождает новые потребности сверх элементарных природных – потребность в роскоши, которая вскоре становится «второй натурой» человека. В ходе труда изменяются не только масштабы и смысл труда, изменяется также и *трудоющийся*. Это означает, говоря абстрактно: труд обрабатывает не одни лишь предметы, но всегда в то же время и самого себя. И в этой самоотнесённости труда в свою очередь действует мощная динамика. Учёт динамической сущности

труда важен, потому что в ней находит своё выражение своеобразная историчность труда.

217–218 Эту историчность не следует упускать из виду прежде всего при попытке выйти за пределы обыденного знакомства с феноменом труда и двигаться в направлении философского понятия последнего. Подобное понятие неизбежно таит в себе некое напряжение. С одной стороны, оно должно быть «общим», то есть показывать сущность труда вообще, но оно должно быть также и «историчным», то есть характеризовать определённую ситуацию динамического саморазвития человеческого труда, а именно ситуацию нашей современности. Трудности, препятствующие получению такого удовлетворительного понятия, не в последнюю очередь заключаются в том, что исторические преобразования труда всегда сопровождались сопутствующими толкованиями их смысла, попытками самообъяснения трудящегося человека, «интерпретациями» общества различными сословиями, идеологиями классовой борьбы и т. п. Подобные толкования определяют атмосферу жизненной значимости труда. Отнюдь нелегко оставаться в стороне от этих споров и описывать «*sine ira et studio*» (лат. без гнева и пристрастия) только то, что есть. Вопрос о природе труда остаётся *спорным вопросом*, в котором без конца ведётся полемика о смысле жизни. Временами она приобретает почти смертельную серьёзность религиозной войны. В эпоху мировой истории, когда передним краем человеческого мира правит гигантская техническая мощь труда, вопрос о *смысле* труда должен стать вопросом первоочередной важности о смысле бытия вообще. Если прежние века сражались за догматические предписания религии, так как для них именно отношение человека к богу поддерживало и формировало весь строй бытия, то сегодня с тем же пылом и страстью ведётся спор об истолковании

труда. **218–219** Это выглядит так, словно в нём человек обрёл новый центр тяжести, жизненную сердцевину своего земного существования. После того как он веками мечтал и томился по чему-то за пределами земного бытия, проводил свою жизнь в ожидании посмертной участи и в подготовке к ней, он отныне словно бы обращается к земле, устраивается здесь, в брэнном мире. Все варианты земного благополучия или же бедственного положения зависят от «труда»: от эффективности, доходности труда, от распределения рабочей нагрузки и прибыли, от вопроса, причитаются ли созданные трудом продукты самим создателям или наживающимся на них выгодоприобретателям, то есть от структуры «разделения труда», от экономического строя общества. Человек, похоже, не желает больше терпеть и далее привычные, традиционные формы общественной организации труда, принимать их как «богом данный порядок». Отпущенная на волю динамика современного труда должна привести к пониманию того, что труд сначала регулирует самого себя, работает над преобразованием условий труда вообще.

Труд – понимаемый формально – это «изготовление», порождение того, что не существует в природе. На протяжении длительных исторических периодов труд был как бы в оковах, был включён в священнейшие общественные устои, имел в целокупности жизни как бы служебную функцию. Труд ограничивался производством самых необходимых для жизни вещей и предметов умеренной роскоши. И только снятие ограничений в сфере труда в Новое время, разбившее затем оковы стремительной энергии труда в сегодняшний век техники, пробудило тенденцию к тому, чтобы производство было поставлено в связь с созданием условий для производства в целом. **220** Труд как не скованное ограничениями, безудержное производство стремится теперь к тому, чтобы породить свои собственные

социальные условия, формировать свою собственную структуру. Революционное потрясение социального строя людей вследствие спора о сущности и о законном, справедливом разделении труда влияет, естественно, и на его философское осмысление. Весьма важно, однако, по моему мнению, не увлечься односторонней «абсолютизацией» феномена труда, даже если сегодня эта тенденция исторически актуальна. Труд – один из основных феноменов бытия, но не единственный. Эпохи человеческой истории глубоко характеризуются тем, какие из основных феноменов явно лидируют, выходят на передний план жизненной сцены в данный отрезок времени. Но связь, сцепление и переплетение элементарных бытийных мотивов неизменно сохраняют свою силу даже при смене акцентов. Мы всегда останемся в подчинении смерти, бытие всегда будет возрождаться благодаря чуду любви, культовое представление о положении человека в мире всегда будет реализоваться в игре, и резкие жизненные противоречия всегда будут выявляться в труде и власти. Нужно, следовательно, отдавать себе отчёт в односторонности взгляда каждый раз, когда мы выделяем для осмысления какой-либо основной феномен, как в данный момент – труд.

Мы уже сказали, что его невозможно «дефинировать», подвести под общее понятие и показать в его специфическом отличии. И всё-таки, по-видимому, без конца используемое нами понятие основного бытийного феномена и есть то общее понятие, под которое мы подводим смерть, любовь, игру, власть и труд. 220–221 Возникает лишь вопрос, как понимать здесь отношение общего и подчинённого понятия, оправдана ли здесь вообще схема рода и вида. Наверное, почти невозможно всякий раз указывать на «*differentia specifica*» каждого отдельного основного феномена относительно общего понятия. Взаимосвязь этих пяти фе-

номенов невозможно понять с помощью архитектуры «рода» и «вида». Она отсылает нас к некоей ещё не существующей диалектической логике.

Труд мы можем описать в лучшем случае «формально-указательно», выделить в нём несколько черт и особенностей. Исходный пункт мы постараемся получить, рассмотрев мотив человеческого труда. Человек вынужден работать, чтобы вообще иметь возможность сохранять себя. Он не включён в биологическое жизненное пространство, подобно животному, приспособленному к нему. Каждый вид имеет свои особые условия окружающей среды, находит в них «пищу», пастбище и добычу, плодится, и каждое следующее поколение ведёт в общем и целом однотипную жизнь. Если условия окружающей среды изменяются, например вследствие колебаний климата, а вид не может приспособиться к ним, то он гибнет. Животное не «изменяет» природу, в которой оно живёт, хотя оно и роет норы, строит гнёзда, хотя бобр валит деревья и сооружает запруды. Такое поведение животных, которое мы, люди, определяем с позиции ложного антропоморфизма как «труд», является составной частью природы. Она ведь не только совокупность неорганической субстанции, к ней относятся также и живые организмы, растения и животные со всеми своими модусами жизни. Жизненные отправления животных, выказывающие своими внешними признаками сходство с человеческими действиями, стоят, однако, намного ближе к росту растений, чем к человеческой деятельности. 221–222 Один лишь человек *изменяет* природу. Он в определённом смысле отпущен ею, отошёл от неё – и потому может действовать против неё.

Человек пребывает в нуждах, как и всё живое. Но от растения и животного он принципиально отличен тем, что знает о своей нужде и имеет ясно осознанное отношение

к ней. При этом его отношение носит не только созерцательный характер. Его свобода, не один лишь интеллект – вот что противостоит нужде, стремится «отвратить» её. Понимающая открытость человека своим нуждам уже «активна». Любое бедственное положение он рассматривает как «вызов», на который стремится ответить. «Труд» и есть такой ответ на вызов нужды. В первую очередь обращают на себя внимание такие нужды, которые коренятся в общей природе потребностей человека как живого существа вообще – с той разницей, что именно эти нужды, будучи человеческими, имеют особый, специфический характер. Например, нужда в пище у человека не совсем такая, как у растения и животного. Человек открыт для пищи как таковой. Он понимает её и понимает *себя* в своей зависимости, и такое понимание изначально не носит «научного», например биологического, характера. Это не понимание процессов обмена веществ, а значительно более исконное, более полное и таинственное понимание. Мы сознаём нашу тесную сплетённость с обнимающим сущим. Отчуждённые от природы, отторгнутые от её спасительной защиты, мы всё-таки никогда не можем полностью уйти от неё: мы уходим от неё, можно сказать, лишь настолько, чтобы узнать о своей обречённости её власти над нами. Мы дистанцируемся от природы в такой степени, чтобы увидеть нашу погружённость в неё. Мы отдаляемся от природы на расстояние, какое позволяет нам понять её как силу, покинувшую и одновременно укрывающую нас: **222–223** как «Великую Мать» и как противницу человека. Природа окружает нас, людей, где бы мы ни были, будь то цветущий луг или пустыня, безлюдное высокогорье или многолюдный город, – и она всегда обращает к нам свой загадочный лик. В нём она является нам бесконечно близкой и в то же время глубоко враждебной. Растение и животное, можно сказать, ещё

не выбились из природной почвы, они ещё «внутри», ещё не удалились от неё настолько, чтобы с тоской оглядываться назад, подобно человеку. В чувственных бытийных формах нашей телесности мы ощущаем нашу тесную связь с природой, причащение её элементам: с каждым кусочком пищи и с каждым глотком питья мы осуществляем «воссоединение» с телом земли, каждый вдох связывает нас с окружающим нас воздушным океаном, каждый взгляд соединяет со светом небесного огня. В нашем телесно-чувственном существовании мы как бы подчинены природе, она настраивает нас и управляет нами. Но эта подчинённость не лишена напряжения. Она не течёт сквозь нас, подобно нескончаемому, вызывающему ощущение счастья потоку. Мы больше не живём в мифическом раю, где не было горестей и нужды, в изобилии имелась пища. Природа присутствует в нас также и в мучительных формах собственной несостоятельности, голода, неудовлетворённых потребностей в целом. Тяжесть лишений более настоятельно и явственно демонстрирует власть природы в нас, нежели удовлетворение, до известной степени «скрывающее» потребность. Но человеческая нужда – это не просто переживаемое чувство неудовлетворённой потребности, она представляет собой также основной способ понимания, а именно понимания того, как природа, которая подчиняет нас и управляет нами, может также и ускользать от нас.

223–224 Никогда дарящая сущность природы не осознаётся нами яснее, чем в моменты, когда она отказывает себе. На этом сознании нужды зиждется человеческий труд – в той степени, в какой он имеет свой мотив в естественных потребностях телесно-чувственного существования человека. Бесплотным небесным духам не нужно трудиться, и они не могут этого. Труд – это понятие, теряющее смысл, когда применяется к ангелам и богу. Труд доступен лишь такому

существо, которое телесно укоренено в земле. Труд есть особо интенсивная форма воплощённого существования. С другой стороны, воплощённое животное не может «трудиться». Оно не обладает понимающей открытостью своему телесному причастию земле. Здесь дело обстоит так же, как со смертностью. Лишь бrenное и сознающее свою бrenность человеческое существо смертно. Лишь реально укоренённый в земле и сознающий эту укоренённость человек может трудиться.

Каким же образом человек телесно укоренён в природе, как с этой точки рисуется череда «потребностей», бедственных положений и бегства от нужды? То, что обнаруживаешь, вероятно, в первую очередь, двигаясь в таком направлении, – это постоянно действующую, неизменную мотивацию человеческого труда, как бы внеисторические, проходящие сквозь все времена мотивы. Человеку всегда нужна «пища», «одежда», «жилище», «защита от жары-или-холода», всегда нужно ложе для сна и любви, колыбель для ребёнка, оружие для борьбы и т. д. Но эти фундаментальные потребности тем не менее видоизменяются в ходе культурного развития человека, они преобразуются, совершенствуются. Они не сохраняются в архаических формах: изобретательность человека, его фантазия перестраивает первоначальные формы и конструкции. К этому прибавляются изменения вкусов, потребность в роскошной отделке и т. д. Но в целом простор для подобных трансформаций ограничен. **224–225** Пока труд, с точки зрения мотивов, ведёт своё начало от таких основных потребностей, то есть представляет собой только человеческий «ответ» на вызов, он стремится лишь к тому, чтобы отвратить бедственное положение, а именно такое бедственное положение, которое неизбежно задаётся телесно-чувственным существованием человека, которое ритмически повторяется, как голод

и жажда. Но тело человека не только «место» специфических потребностей, мотивирующих труд, – оно также место специфических чувственных действий. Мы трудимся не только ради нашего телесного существования и его «потребностей», мы трудимся равным образом посредством и с помощью нашего тела. Тело есть *первичный орган* нашего труда. Это означает, что только существо, телесно укоренённое в земле, может выполнять работу, производить, может трудиться. Сейчас имеется в виду не один лишь физический труд – в противоположность «умственному труду». Любой человеческий труд в принципе требует участия тела – будь то даже записывание собственных мыслей или диктовка их другому человеку. Только потому что у нас есть тело, мы можем работать, противодействовать, можем видоизменять и преобразовывать другое сущее. Даже если человек давно добился повышения, увеличения своей телесной мощи благодаря изобретению инструментов, рычагов, лебёдок, станков, то производить и обслуживать инструменты и станки он всё равно может только посредством своих чувственно-телесных действий. Бесплотный дух беспомощно стоял бы перед самыми мощными рычагами.

Функционирование человеческого тела как предпосылка возможности труда понимается и интерпретируется большей частью, пожалуй, слишком «натуралистически». Тело – это не первый и ближайший «инструмент», более того, возможность инструментов вообще заложена в природе тела. **226** Когда анатомия человеческого тела описывает физиологическую функцию руки как действие рычага, это объективно не является неверным, но это дополнительный, внешний аспект. Нужно уже иметь нечто вроде опыта знакомства, опыта обращения с рычагами, чтобы затем задним числом перевести функцию тела в оптику механиче-

ских приспособлений. Но несогласие с грубо натуралистическим толкованием человеческого тела как «инструмента» столь же необходимо, как и отказ от возвышенно-идеалистического взгляда на деятельность, который говорит только о свободных решениях воли – и забывает, что такие решения должны быть всё же решениями действовать, манипулировать и что в «мани-пуляции» должна подразумеваться рука. Так проблема труда проявляет свою теснейшую связь с проблемой воплощённого существования человека. Важнейшие мотивы труда лежат, бесспорно, в основных потребностях телесно укоренённого в земле человека, который существует в процессе элементарного обмена с землёй и водой, воздухом и светом, который наполняется и опустошается, который насыщается и голодает. Человек не может существовать, подобно лилиям на лугу и птицам в небе, без труда, без предупредительных мер, без планирования – разве что на немногих счастливых островах в южной части Тихого океана. Он должен трудиться, должен сеять, чтобы получать урожай, должен делать запасы. Нас не окружает роскошное природное изобилие съедобных плодов. Свой хлеб насущный нам приходится отвоёвывать у скудной почвы.

Однако обоснованность человеческого труда естественными потребностями не означает, что он исчерпывается удовлетворением оных. 226–227 Потребности телесной нужды суть неумолимые учителя и наставники труда, но, однажды вызванный к жизни, он выказывает динамичный, беспокойный нрав. Он теряет энергию и набирает её вновь, но не в ритме, совпадающем с ритмом удовлетворённых и вновь разгоревшихся потребностей. Он проявляет *новые* характерные черты, которые невозможно понять с точки зрения естественных потребностей. В труде, необходимом, чтобы существовать и удерживать себя в жизни, человек убеждается на опыте, что труд даёт ему «власть», пусть ко-

нечную и зачастую непрочную, однако ни с чем не сравнимую власть, отличающую его от других живых существ. В труде он сознаёт свою свободу, познаёт себя как творческую, созидательную силу, способную стать причиной появления чего-то нового. Человек постигает себя как ворота в действительность: из его свободы может возникнуть «сущее» определённого вида. Хотя свобода является внутренней предпосылкой труда, но в труде человек замечает её. Труд – это один из путей к самоуверенности человеческой свободы. Человек учится назначать себя своей целью, использовать другое сущее как средство. В тяготах труда он распознаёт скрытый стимул своей творческой силы, чувствует, что природная потребность, которую необходимо удовлетворить, имеет значение лишь как исток, но не как предел его порождающей власти, что перед ним лежат широкие возможности изготовления и производства. Находясь в оковах потребности, раб природы смутно сознаёт себя – в определённой мере – её «господином». Эту основную черту труда, вытекающую из конечного сознания свободы человека, мы назвали «титаническим» началом. Миф о Прометее, похитителе небесного огня, символизирует этот момент не знающей покоя энергии человеческой свободы и человеческого труда. 227–228 Прометеевой является человеческая жизнь на земле. Неутомимый, без отдыха, всё более размашисто шагающий труд сам давно превратился из «удовлетворения естественных потребностей» в неуёмную потребность в свободе, которая нуждается во всё новом самообосновании и самосвидетельстве и не знает конца. Это величественный, производящий сильное впечатление пафос, демоническая страсть, захватывающая человека в его труде, пока он не поверит, что покорил всю землю, и не сделает шаг к покорению межзвёздных пространств. Безграничность в развитии прометеевой тенден-

ции труда есть *двойственный знак*, свидетельствующий в равной мере как о силе, так и о бессилии человека.

В этой трактовке феномена труда накрепко соединены обе черты, предварительно уже выделенные нами: 1) отсылка труда к основным потребностям, которые заданы телесно-чувственным существованием человека посреди управляющей им и настраивающей его природы, остаются неизменными в процессе исторического развития, в лучшем случае каждый раз переодеваются в соответствующие костюмы; 2) динамическая сущность труда документирует человеческую свободу.

Указанная двойственность воспроизводится и в иных формах. Она выражается также в характеристике труда относительно сущего, которое становится предметом человеческой трудовой деятельности. Труд, взятый совершенно формально, есть определённый способ человеческого обращения с окружающими вещами, а также с окружающими людьми. Трудящийся человек не оставляет окружающее его сущее в том состоянии, в котором оно было обнаружено, он различными способами воздействует на него. Он не рассматривает вещи в их природных свойствах – он переделывает, формирует их. Нет числа способам такого воздействия. **228–229** В ходе истории человек находил и реализовывал всё новые средства и пути подобного воздействия. История человечества по существу есть история человеческого труда.

Прежде всего в этой истории бросается в глаза дифференциация методов труда, усиливающаяся власть человека над вещами. И если совершенно невозможно оценить, до каких размеров ещё возрастёт трудовая мощь человека, то и об исторической ситуации начала мы тоже не можем составить себе представления. Фактически её не в состоянии реконструировать ни один исторический метод. Ведь предметы материальной культуры, относящиеся к истории первобытного общества, постоянно свидетельствуют о каких-

либо, пусть даже примитивных, «приспособлениях», таких как каменный топор и костяная игла, застёжка и кувшин. Но мы ни разу не нашли доказательств, удостоверяющих ситуацию истинного начала человеческого труда. Это, вероятно, невозможно не только фактически, но и по сущностным причинам. Если «труд» – основной феномен человеческого бытия, тогда он и вовсе не может никогда начаться, кроме как вместе с самим человеком. Хотя есть характерные признаки, которые долгое время как бы таятся, схороненные и сокрытые, и требуется их пробудить, чтобы они вышли наружу и были замечены, но и тогда они не возникнут, а «появятся». Возможно, что так обстоит дело с человеческим трудом и человеческой свободой в целом. То, что миф о потерянном рае, появляющийся во многих религиях, хранит воспоминания о «начале» человеческой истории и трактует это начало как «невинность», как «грехопадение», как утрату рая, как изгнание в лишения и невзгоды труда, наверняка заключает в себе глубокую мудрость. Это смутное воспоминание о рождении человеческого существа как такового. 229–230 Но поскольку мы не можем вернуться в эту пору рождения и не можем достаточно мотивированно делать о ней выводы, то здесь мы обычно движемся в произвольных построениях.

Мы прибегаем при этом к некоему представлению, которое осознанно или не вполне осознанно примысливается всегда, когда мы говорим о труде. Это представление о первобытной *дикой природе*. Как полагают, первоначально, до человеческого труда природа была нетронутой, дикой. Труд направлен на дикую природу. Сейчас это совершенно не следует воспринимать в романтическом смысле. Под «дикой природой» мы понимаем сейчас лишь предоставленное самому себе сущее, реальную связь вещей, в которой ещё не действует, влияя на неё, ни одно свободное существо, конечно свободное существо. В этой реаль-

ной связи есть лишь вещи, которые наличествуют, существуют от природы, возникают и исчезают естественным образом. Здесь ещё нет вещей, почерпнутых из свободы и порождённых ею. Дикость природы не обязательно означает хаос, беспорядочность и путаницу – она предполагает лишь естественный, натуральный рост. В такой рост включены также и живые существа, и они, сообразно своему естеству, оставляют следы. Девственный лес, степь бороздят звериные тропы, тропы, протоптанные слонами, и т. п. Животные накладывают отпечаток своей жизнедеятельности на ландшафт, но при этом они не что иное, как составная часть самой дикой природы. Иначе обстоит дело с человеком. И хотя он тоже, как любое живое создание, – дитя природы, но он загадочное существо, которое частично отступило от великого закона, завоевало себе свободу и восстало против природы. Хищный тигр точно так же остаётся в объятиях природы, как и кроткий ягнёнок, которого он терзает. Только человек вырывается из объятий природы – без шанса когда-либо полностью освободиться от неё. И в своей свободе он её пленник. Но так он становится нарушителем природного покоя. **230–231** Человек не срастается с дикой природой, он действует наперекор дикой природе. Он пытается оттеснить её, победить, сначала лишь на малом пространстве, где он строит свою хижину, сооружает свой очаг, обрабатывает своё поле, где он ловит диких животных, приручает их, разводит, где он корчует лес, пашет плугом землю, облагораживает растения и т. д. Он вынужден прилагать огромные усилия, чтобы защититься от природы то, что он отвоёвывает у неё, и зачастую он оказывается побеждённым в этой борьбе. История человека наполнена поражениями и победами в борьбе с дикой природой, и всё больше становится круг вещей, которые человек отметил своей печатью, печатью преобразования посредством своего труда. Труд означает уничтожение дикой природы.

Сущее, до сих пор предоставленное самому себе, с точки зрения человека, необходимо «изменять». В дикой природе нет «истории»: деревья растут, как и на протяжении тысяч лет, затем падают под натиском бури и гниют. Звёзды движутся по своим орбитам, и их обращения управляют временами года, периодами роста и застоя. Только с вторжением человека начинается историческое время: природные вещи принимают приданные человеческим трудом формы. Человек поступательно завладевает достигаемым окружающим миром, он разрушает дикую природу и преобразует её в культурный ландшафт. Это долгий, трудный и всё более опасный путь, но это путь исторического развития, шествие человеческого труда сквозь время. И это шествие захватывает всё больше и больше вещей и втягивает их в человеческое. Вещи не остаются снаружи в свободной от присутствия человека, вне-человеческой сфере, они в известной степени вовлекаются в царство человека, очеловечиваются. **231–232** Ведь человек не остаётся отделённым от произведённого им – он вкладывает в него свой ум, свою фантазию, свою творческую силу, свою волю и свою энергию. Он до некоторой степени *овеществляет* себя в продуктах своего труда, он овнешняет себя, посылает вовне свой внутренний мир. И в конечном счёте в созданных им вещах в мире своего труда он встречает самого себя, но себя – в овнешнённой и овеществлённой форме.

Многое зависит от того, узнает ли он себя в своих творениях, не примет ли человеческое в вещах за чисто природные черты и не потеряет ли из виду при подобном подходе то, что он вложил в эти вещи. Труд как борьба с дикой природой вместе с тем всегда есть самоотчуждение человека в продукте его труда. Неясность взаимосвязи дикой природы и самоотчуждения человека в труде сгущается в вопросе о том, как же вообще следует онтологически определить бытие созданных трудом вещей.

233 14. Противоречивая двойственность характера труда

*Статика и динамика труда: отчуждение природы и деформация природы. Труд и «человеческий мир». Продукт труда и трудовая деятельность («исторический материализм»). Понятие культуры. Труд как исторический акт свободы. Современная техника и античная *techne*. Моменты *techne* – *episteme* – *Lichtung* – *physis*. *Techne* – потребление и изготовление.*

При попытке продвижения от обыденного определения труда к фундаментальному понятию этого жизненного феномена мы исходили из лежащего в его основании мотива и некоторых других «предпосылок». Уже сам мотив демонстрирует своеобразный, противоречивый, двойственный характер. Человеческий труд, с одной стороны, мотивирован нуждами телесно-чувственного существования. Как существо животного мира человек подчинён целому ряду потребностей: он вынужден питаться, размножаться, защищать свою жизнь от немилости погоды, ему необходима пища, одежда, жилище и т. д. Он не самодостаточен, он нуждается в другом сущем, чтобы сохранять себя в бытии. Такие потребности имеют структуру ритмической повторяемости. Они не исчезают в удовлетворении, сытость вновь переходит в голод. Человек погружён в «анимальную» природу, в буйное, неистовое брожение живого, где каждое создание стремится поглотить чужое сущее, так сказать, постоянно живёт добычей. Однако у человека этот захват

и использование чужих вещей происходит не в смутной слепой инстинктивности, как у прочих живых существ. «Естественные потребности» освещены смыслом, несут в себе глубокое символическое значение. 233–234 Они суть способы магически понимающего обращения с первоэлементами, «присоединения к телу земли», причащения брошенного существа материнской почве, от которой оно никогда не сможет уйти, никогда не сможет спастись, которой оно предаётся с каждым кусочком пищи и с каждым глотком воды. Невозможностью освобождения от основных потребностей мы свидетельствуем о своей принадлежности к элементарной природе. Но мы сознаём эту принадлежность, и это сознание отделяет нас от растения и животного и придаёт нашей связи с природой глубину понимающего чувства. В культовых ритуальных жестах закреплена, хранится и защищена от забвения изначальная понимающая открытость человека властвующей над ним природе. Культ только наглядно демонстрирует то, что живёт в человеческом обращении с вещами в виде извечного почитания природы. Культ превращает в праздничное торжество всё то, что изо дня в день составляет реальность человеческой жизни. Он являет глубину чувства, обычно тускнеющего в буднях. В высшей степени знаменательно, что ритуальные действия совершаются в многочисленных стилизованных формах удовлетворения человеческих потребностей: в пирах, в омовениях, в эротических жестах. Вековой смысл, заложенный в простом преломлении хлеба, невозможно выдумать специально. В открытости человека своей нужде, одновременно дарующей и отказывающей природе, берёт своё начало смысловой мотив труда, понимаемого и практикуемого как насущный отворот нужд. Но благодаря человеческой фантазии, благодаря силе воображения к нему добавляется дальнейшее развитие потребностей, выходя-

щих за пределы естественной необходимости, выработка потребности в роскоши, которая вновь мотивирует и стимулирует труд. И, наконец, дело доходит до совершенно новой мотивации труда, а именно мотивации, проистекающей из ощущения мощи человеческой свободы. 234–235 Человек трудится потому, что он вынужден удовлетворять элементарные потребности, отвращать нужду, но также и потому, что в труде он может утвердить власть своей свободы, потому что он может проявить во всей полноте свою творческую силу.

Этот двойной мотив намечает противоречие в конституции человеческого труда: его статику и его динамику. Статической структура труда является там, где он создаёт лишь средства для необходимого удовлетворения потребностей, выступает как экономическая форма, удовлетворение спроса. В противоположность этому динамический момент преобладает там, где труд является основным способом овладения не-человеческим сущим, расширением власти человека над вещами, где экономика получает тенденцию к экспансии. В статике проявляется скорее «природный», в динамике – скорее «исторический» момент труда. Оба момента, тесно связанные и переплетённые друг с другом, относятся к сущностной структуре труда, но их акцентирование может чередоваться в различные эпохи. В этой двойственности заявляет о себе существенная предпосылка бытийного феномена труда – отчуждение человека от природы. Мы имеем в виду такое отношение напряжения, где человек, с одной стороны, противопоставляет себя природе, а с другой – остаётся насквозь подвластным ей. Трудясь, «отчуждённый от природы» человек действует против природы и вместе с тем – заодно с природой. Другую существенную предпосылку труда мы наблюдали в телесности человека. Тело не просто органическое обра-

зование, благодаря которому мы допущены в анимальное царство, – оно вместилище наших чувственных потребностей и средоточие наших чувственных функций. Обладание телом является предпосылкой любого труда: бесплотные духовные сущности в принципе не могут трудиться. И наконец: предпосылкой труда выступает дикая природа.

236 Работа не может выполняться «безусловно», ей нужна «почва», на которой она может стоять, ей нужен фундамент, который держит её, даже если она направлена против него. Человеческий труд не сотворение в чистом виде, не вызывание сущего из ничто. Трудящийся человек не является богом, даже маленьким, даже крошечным богом. Творческая сущность человеческого труда абсолютно несопоставима – даже приблизительно – с творческой силой бога, создавшего, согласно библии, мир из ничего. Человеческий труд представляет собой конечное создание, уже предполагает наличие природы, окружающей, а также порабощающей и настраивающей нас самих. Человек не может породить природу, к которой он принадлежит в качестве живого существа, которая окружает его необозримой далью пространства и времени. Эта природа могущественна – она не только земная твердь, арена нашей жизни, наших страданий и деяний, не только первоэлементы, в которых мы движемся: воздушный океан, в котором мы дышим, вода, которую мы пьём, свет, в котором мы видим, – она есть всеобъемлющее наличие неживой и живой материи, простирающейся за пределы солнечной системы, за пределы галактической системы, к отдалённейшим спиралевидным туманностям мерцающих звёздных масс и за пределы всех наших возможностей наблюдения. Даже на маленькой блуждающей звезде, на которой существует человек, превосходство сил природы над нашими чудовищно. Мы лишь крошечный островок живого, и вся жизнь

на земле подобна налёту плесени, случайному, мимолётному, некая космическая малость. Несмотря на то что мы так стараемся запечатлеть на планете след своего земного пребывания, покрываем её творениями своего труда, **236–237** громоздим сооружения, воздвигаем огромные города, прорываем каналы между реками, поработаем природные силы и заставляем их служить себе, чтобы без конца документировать свидетельства человеческой мощи, наши самые большие усилия останутся не более чем тонкой, неглубокой царапиной на древней земле, которая терпеливо сносила множество культур – и похоронила их в вихрях песка.

Труд имеет своей предпосылкой наличие дикой природы, пребывающей в себе, независимой от человека, чудовищно превосходящей его в силе. Мы уже говорили, что под «дикой природой» ни в коем случае не имеется в виду лишь хаотично беспорядочная, до-человеческая природа. Дикая природа может иметь свой собственный порядок, свою собственную гармонию, свою собственную красоту. И к ней относятся образования, инстинктивно создающиеся животными: гнездо ласточки, улей, муравейник. Это, разумеется, не наличные вещи, подобно камням и облакам, – они «делаются», «изготавливаются», кажутся «искусственными». И всё же порождение этих образований животными не является трудовым действием. Строительство гнезда ласточки – это природный процесс, такой же как спаривание животных и воспитание выводка, такой же как цветение растений или снегопад. Формирование вещей, изготовление форм из «материалов», изначально не имевших такой формы, следовательно, получающих её случайно, относится к жизнедеятельности животных. Решающим моментом является не переформирование наличных, сформировавшихся самостоятельно вещей в некую искусственную форму,

а исключительно вопрос: исходит ли подобное переформирование из свободы или из природного инстинкта. «Переформирование» вообще является категорией, действительной как для царства дикой природы, так и для царства культуры. 237–238 Девственная, ещё «дикая» природа отнюдь не является сферой, где существует лишь природное движение: тонет тяжёлое, поднимается вверх лёгкое, – все вещи стремятся к своему «природному месту», и всякое сущее преследует свою *telos*. Эту дикую природу нельзя представлять себе абсолютно гармонизированной, воспринимать как некий райский сад. Она насквозь пронизана неистовой борьбой живых существ, применяющих друг к другу насилие. Насильственное использование вещей вразрез с присущей им от природы целью является составной частью дикой природы. Внутренней целью травы вовсе не является цель послужить пищей зебре, как и целью зебры – послужить пищей льву. Аналогично этому какой-нибудь ком земли, соломинка и пёрышко не имеют имманентного назначения стать «строительным материалом» для ласточкиного гнезда. Но подобное переформирование – это природная возможность, она может происходить со многими вещами. Не переформирование как таковое составляет сущность человеческого творения, но *свободное исполнение переформирования*. Природное переформирование, которое животное выполняет согласно срабатывающим по схеме реакциям, происходит, так сказать, «без дистанции». Животное не открыто смыслу своих действий, оно не имеет выбора, оно не планирует, не «проектирует». Человек имеет удивительную возможность конкретно и понимающе перенимать встречающуюся уже в самой дикой природе возможность переформирования и разрабатывать её, исходя из своей свободы. Он переформирует согласно плану и намерению. Он обладает способностью отрешиться от

настоящего, силой своего воображения забежать вперёд в будущее и в предвидении будущего преобразовать данные в настоящем вещи, применяя силу. Но при этом преобразовании человек остаётся в зависимости от предлежащей ему дикой природы. **238–239** Возвышаясь над дикой природой благодаря творениям культуры, добываясь её «исчезновения», он всё-таки никак не может ликвидировать, реально истребить её. Она исчезает только из зримой стороны вещей, но держит их в своей обнимающей власти. Весь труд человека направлен на истребление дикой природы, он старается изо всех сил, но неизменно наталкивается на её неистребимость. Труд всегда имеет касательство к «дикой природе», он есть борьба с дикой природой. Усилия труда направлены на то, чтобы ограничить дикую природу, отвоевать её территорию, оттеснить её как можно дальше к краю человеческого мира – чтобы в конце концов сделать её саму чем-то человеческим, музейным, наподобие «парка-заповедника». Думается, человек празднует свою самую великую победу над дикой природой, когда ему удаётся показать её обнесённой оградой, в клетке, сделать её туристической сенсацией. Тогда она становится реликтовой территорией, резервацией. Сегодня почти весь земной шар кажется покорённым человеком и подчинённым ему. За нами многовековая история, в ходе которой шаг за шагом распространялась власть человека. Земля представляет собой пастбище и пашню, человеческое поселение или «стратегическую территорию» в пустыне. Леса больше не дремучие девственные леса – это находящиеся под наблюдением лесника контролируемые посевные площади, которые, регулярно поставляя древесину, приносят доход. Реки – это судоходные пути, поставщики энергии для электростанций. Суша и море на тысячи ладов включены человеком в эксплуатацию, и даже покрытые ледниками высоко-

горя, глухие болота освоены и приносят доход в иностранном туризме. Эти характеристики преобразованного трудом и, соответственно, приносящего пользу окружающего мира воплощают ход истории. **239–240** Результаты тысячелетнего труда придали человеческие черты лику земли. Это касается не только неодушевлённых вещей, возделанной суши и исхоженного вдоль и поперёк моря – это касается и животного, и растительного мира. Уже давно облагорожены дикие виды трав и зерновых, они стали культурными растениями: оберегаются деревья, заботливо выращивается виноград. Животные приручены, планомерно разводятся. Большая часть того, что нас окружает, не сохранила первоначальную природную форму дикого состояния, трансформирована, переделана человеком. Окружающий мир в самих вещах несёт печать насилия со стороны человека.

Тут можно было бы, вероятно, возразить и сказать: то, что мир вокруг человека имеет человеческие черты, – банальная тавтология; это ничуть не удивительно и совсем уж не представляет собой никакой проблемы – проблемой было бы, скорее, если бы это было иначе. Вследствие того что человек постигает мир, мир в целом приобретает окраску постигающего. Человека окружает человеческий мир – как тюленя – тюлений мир. Человек при случае может встретиться в тюленьем мире, как и тюлень в нашем, правда, с той разницей, что тюлень не посягает на то, чтобы использовать нас и извлекать из нас выгоду, в то время как мы используем его подкожный жир для промышленных нужд. Хотя эта аргументация и не грешит против логики, но она нивелирует аспект труда, возвращая его в общечеловеческое мировое достояние. Мы имеем во многих смыслах «человеческий мир»: во-первых, как воспринимаемый нами, имеющий определённые предпосылки для

нашей способности восприятия, далее – как касающийся нас в плане настроения, данный нам в смысловых аспектах: земля отечества, родина и т. д. 240–241 К этой человеческой характеристике относится, кроме того, и опыт явного превосходства над нами вещей, которые не растворяются в ролях, отводимых им нами, и, наконец, мир продуктов человеческого труда. Когда мы говорим об этих продуктах труда, что они несут на себе печать человека, что они представляют собой «произведение» нашей свободной, творческой силы, то мы имеем в виду нечто существенно иное, нежели просто характер данности независимых вещей для нас. Труд таится в самих вещах, отложился, «объективировался» в них. Окружающий нас мир в значительной степени представляет собой вышедший из труда исторический мир. Пусть труд в себе направлен на дикую природу, свободно преобразуя её, – но нам в нашей исторической ситуации уже едва ли явлена дикая природа. Картины натуральной первозданности давно исчезли из нашего мира. Исходные вещи для нашего труда уже сами являются продуктами труда, они указывают на более ранние исторические ситуации, являются порождением менее развитой техники. Большая часть того, что мы называем «сырьём», уже прошла через человеческий труд: хлопок, который прядут и ткнут машины, вырос на полях, созданных по заранее обдуманному плану и надлежащим образом обрабатываемых человеком; древесина берётся в лесохозяйственных угодьях, за которыми осуществляется соответствующий уход. Каждое следующее поколение продолжает работать над продуктами труда предыдущих поколений. Отмеченный трудом мир человека есть исторический мир.

И такой способ рассмотрения человеческих вещей в целом, который реализуется прежде всего в оптике труда и находит земную материю, из которой возникает и истори-

чески движется человеческое общество, не в предметном субстрате, а в *чувственно-телесной трудовой деятельности*, есть «исторический материализм». **242** Он не является спекулятивным тезисом в духе того, что «субстанция», материя в общепринятом смысле – это единственная существенная реальность. Он не абсолютизирует природу и совсем уж далёк от абсолютизации природы без человека, а точнее, – её субстрата, трактуемого в аспекте физики. Исторический материализм понимает труд как решающую, основную силу человека, творящую историю, и потому видит в экономике, в трудовом процессе сущностное выражение человеческой свободы, видит в искажённых, денатурированных социальных формах организации труда, там, где имеют место напластования феодальных отношений, революционный, взрывоопасный фактор исторического развития, которое в итоге должно привести к освобождению рабочего и к самосознанию человеческого труда. Не «история идей», не история религии, искусства, философии составляет в диалектическом материализме стержень истории. Всё это «идеологическая надстройка» над исторически меняющейся экономикой, отражение в сознании сложных реальных процессов, происходящих в мире человеческого труда. В учении «исторического материализма» заключена, без сомнения, колоссальная сила, так как здесь, пусть и предельно односторонне, прослеживается *один основной феномен* человеческого бытия и как раз в такое время, которое, по-видимому, принадлежит технике.

История – это царство свободы, но не только свободы мысли, а «выражающей себя свободы». И такая выражающая себя свобода есть деяние труда, превращение планов, намерений, решений в телесно-чувственные «действия», **243** завершающиеся продуктами, произведениями. Понятие культуры в своём первоначальном смысле подразумевает

земледелие, то есть трудовое поведение, жизненные проявления человека в борьбе с дикой природой, в которой он пытается найти себе пищу, одежду, жилище. Человеческая цивилизация начинается с домашнего очага. В ходе трудовой деятельности изготавливается всё нужное, необходимое и роскошно-избыточное, украшающее жизнь. Человеческий труд создаёт поселение, полис, храм богов, украшения для женщины, оружие для воина и орудия для работника. Только на фундаменте телесно-чувственного, тягостного «физического труда» воздвигается возможность чисто «умственной» работы. Мы пока не будем останавливаться на вопросах «разделения труда». Расхожее понятие культуры, заимствованное сегодня из популяризированной идеалистической философии культуры, включает в себя преимущественно умственное поведение, «образовательные силы», берущие начало скорее в творческом досуге, чем в творческом труде. Связь культуры с земледелием ослабла, культура стала «благородной». Несмотря на это исторический мир человека остаётся в значительной мере сформированным активной трудовой деятельностью и несёт её отпечаток. Человек всё больше окружает себя творениями, которые он вызвал в бытие, заставил существовать благодаря своей свободе.

Мы уже говорили, что подобное добывание продуктов труда никогда не протекает индифферентно, что человек не просто производит здесь манипуляции с чужим материалом, что он сам не может устраниться из этого процесса. В труде таится магическая, демоническая сила. Этой силой человек награждён не просто так, она дана вместе с риском. **244** Сохранять суверенитет в отношении своего «умения» не такая уж естественная вещь. Огонь, сделавший возможным возникновение техники, был украден Прометеем у богов. И пусть это не молния Зевса, а лишь её скудный отблеск – всё же в конечной творческой силе человека, ко-

нечной не только потому, что она как сила имеет свой предел, но потому что она ничего не может породить изначально, а может лишь преобразить, изменить форму уже существующего, отражается некое отдалённое «подобие бога». Человек обладает страшной властью ограниченной, конечной *poiesis* – он творит не как бог и не как природа, но по воле своей свободы он может преобразовывать, переделывать вещи, которым природа дала появиться в их естественном облике. Он обладает властью денатурации. Это совсем не означает уничтожение природного сущего во всех его чертах, но означает его переделку, придание вида и конституции, которыми природные вещи не обладали изначально. Человек ловит дикого быка, живущего на воле, и заставляет его тянуть плуг. Он отделяет съедобные травы от сорняков, вносит такое различие в растительный мир, которого не знает природа. Он оберегает то, что приносит ему пользу, и уничтожает бесполезное. Он распоряжается вещами в зависимости от своих целей, он доходит в своей дерзости до убеждения, что все создания живут ради него, что единственное предназначение их жизни заключается в том, чтобы быть полезным ему. Человек утверждает своё превосходство над всеми вещами окружающего мира, и не только в мысли, но и в трудовом поведении. Однако утверждаясь подобным образом, уповая на самого себя и трудом подчиняя себе окружающие вещи, он как раз и уходит от себя. Свобода, которая действительно выражает себя, теряет себя – не может себя удерживать. 244–245 Каждый порыв свободы есть определённая утрата себя. То, что выглядит как господство человека над вещами, имеет вместе с тем некую сокровенную, невидимую сторону: человек уходит в творение, которое он создаёт, – он привносит в работу свою жизнь, свои усилия, свою планирующую мысль и *опредмечивает* себя в своих произведениях. Челове-

ческий мир как совокупность всех отношений между вещами и человеком исторически меняется: чем больше человек выплёскивает свою конечную творческую сущность в произведения своего труда, тем больше он ускользает от себя, вливается в созданные предметы. Если изначально в дикой природе вещи были ещё «свободны от человека», то прогресс культуры труда несёт постоянно растущее очеловечение вещей, но наряду с этим подспудно – также и овеществление человека. Игра с прометеевым огнём небезопасна. То, насколько глубоко человечество осознает опасность овеществления человека, угроза которого сегодня, в век гигантской техники, сильна, как никогда ранее, станет вопросом жизни и смерти.

Современную технику, разумеется, невозможно постичь и осмыслить во всей её сущности с точки зрения понимания античной *techne*, прежде всего потому, что она намного сильнее связана с динамикой производительности, с безграничным пафосом свободы труда, в то время как античная *techne* базировалась преимущественно на природной потребности, то есть на статически трактуемой сущности труда. И это, в свою очередь, имело своим основанием то, что правящему политическому слою античного полиса не приходилось самому испытывать всю тяжесть физического труда, так как институт рабства снимал с него такое бремя. **245–246** Но этот верхний слой общества не мог поэтому и угадать необычайные возможности технической мощи человека. Тем не менее, пожалуй, будет полезно кратко пояснить статическое понимание труда на типичном случае античной *techne*. Какие моменты и черты необходимо здесь различить и выделить? Мы возьмём за основу простой случай производства: гончар делает кувшин. Для его изготовления необходим прежде всего «материал», способный принимать ту или иную форму. Правда, мягкая глина имеет собственную форму, она представляет собой ком, который

можно мять. То, что она «приспосабливается» к любому воздействию на неё путём давления, является составляющей её собственной природы. Эта податливая пластичность относится к её натуральной форме. Она представляет собой соответствующее бытию условие для особого, активного обращения с мягким глинозёмом, такого, когда в процессе замеса не просто возникает любая случайная форма, а когда добиваются искусно задуманного заранее облика и закрепляют его затем путём особого воздействия, а именно – закалкой огнём. С помощью гончарного круга опытный, знающий своё дело гончар придаёт кому глины нужную форму, которая не является следствием беспорядочного разминания – наоборот, каждым приёмом управляет предвидение желаемой конечной формы. Гончар активными действиями придаёт глинозёму облик кувшина. Каждая фаза изготовления ведётся управляемым процессом приближения к искомому облику. Но каково отношение гончара к той форме, которую он желает придать кувшину? Обычно говорят: она у него в мыслях, он её себе представляет. Так как он уже видит готовое изделие внутренним взором, он может мысленно пройти весь ряд промежуточных шагов вплоть до его окончательного воплощения. То есть для своего предприятия ему нужен план, предвидение в воображении, проект. 247 При этом он может подражать реальным вещам, к примеру уже имеющимся кувшинам, используемым как «образец», который он копирует. Но все такие образцы в конце концов должны были когда-то иметь основой некий первый кувшин, при изготовлении которого самый первый гончар не имел образца, если только он не подражал встречающимся в природе вогнутым формам.

Первый гончар был, скорее всего, увлечён *идеей*, чистым первообразом кувшина как такового. Он был подражателем идее. Для изготовления искусственной вещи нуж-

ны, по меньшей мере, две составляющие: пластичный материал и предвидение как идея, а затем – третья составляющая – формирующий человек. В античном понимании труда очень важно, чтобы в качестве узловых моментов прежде всего выделялись материал и искусственная форма. Человеческие манипуляции считаются чем-то вроде среды, где происходит соединение материи и формы. А сами действия понимаются не совсем как акт свободы. Скорее – как определённый вид «постижения», узнавания того, как надлежит соединить материю и форму, чтобы их связь была правильной. Трудовое поведение имеет преимущественно характер некоего сведущего искусства. *Techné* близко подходит к *epistémē*, но с одним отличием: *epistémē*, строго говоря, имеет отношение к тому, что существует само по себе, не возникает при помощи человека. Правильная комбинация, правильное соединение материи и формы позволяют появиться на свет существу особого вида, а именно – искусственной вещи. Добиться в усилиях труда, чтобы появилась какая-либо искусственная вещь, означает освобождение, отпуская в открытость. Вещь показывается, как бы появляется из сокрытости, обнаруживается, становится известной. Произвести всегда означает вывести на свет.

248 И поэтому момент «просвета» в греческой *techné* имеет большое значение. Природа, *physis*, порождает свои творения таким образом: она даёт им взойти между небом и землёй, в росте тоже мыслится просвет. Правда, *techné* каждый раз уже предполагает *physis*, сущую саму по себе природу. У природы человек берёт пластичный материал, всегда имеющий уже какую-то естественную форму. Сам человек в качестве формирующей силы тоже принадлежит природе. И, наконец, он зависит от вечной идеи, которая представляется ему или которую он воссоздаёт по какому-либо земному образцу. Но если выводящая в просвет порождающая

сила природы неограниченна, просветляюще порождающая сила человека-мастера имеет ограниченный характер, предполагает наличие *physis*, материала, а также *идеи*, и в целом представляет собой лишь подражание некоему более истонному процессу создания. Однако греки видели не только противоположность природы и производства человеком, *physis* и *techne*, они видели также и их глубокую сущностную связь. И потому для Аристотеля *techne* как соединение материи и формы (*hyle* и *morphe*) послужило моделью его онтологической интерпретации сущего в целом как принципиального соединения материи и формы. Необходимо выделить ещё одну черту античной *techne*, а именно – указание любой технической операции на более обширную связь. Деятельность гончара не является самодовлеющей: она получает свой смысл в ограничении другими видами деятельности и в переплетении с ними. При этом различные умения не просто взаимно служат друг другу: гончар – ткачу, сапожнику, всем, кому бы ни потребовались кувшины для домашнего хозяйства. 249 В конечном счёте *потребитель* и есть тот, ради кого происходит любое изготовление. Потребляющее обращение с искусственными вещами в античном понимании стоит выше процесса их создания. В этом выражается, во-первых, то, что работа по изготовлению, по сути, выполнялась ради *потребности*, то есть проистекает из «статического» понимания труда, а во-вторых, что правители полиса не работали сами, более того, презирали телесно-чувственную деятельность как «примитивную». Понимание труда в современном мире, напротив, скорее «динамическое», опирается больше на опыт активно действующего. Оно прометеево в двояком смысле – в смысле не знающей покоя титанической неистовости и «бунта»: распадение трудовой деятельности и использования продукта труда образует при этом революционный элемент.

250 15. Истолкование сущего по модели *techne*: современный технический мир и понятие труда

Исторические изменения труда и их интерпретация. Труд как противодействие и «пестование» (демиургический и фитургический признаки труда). Поле напряжения труда (свобода и отчуждение). Изготовление и потребление. Разделение труда (труд и общество). Труд как властное образование (господство и рабство).

Сущностная конституция человеческого труда отмечена взаимным напряжением его статического и динамического мотивов – полярностью необходимого отворота «естественных» потребностей и исторического акта свободы. В различении античного и современного понимания труда эта противоположность тоже присутствует. Это различие *techne* и техники. *Techne* служит удовлетворению элементарных, неотложных жизненных потребностей человека. В этих потребностях он зависим от природы, он в известной степени её «раб», платит ей дань. Он не может достичь полной автаркии по отношению к природе. Но античный человек стремится к *autarkeia* – он в определённом смысле реализует её, расщепляя себя: принудительный труд остаётся рабам или низшим, непросвещённым сословиям, а подлинное, собственно человеческое бытие переносится в жизнь государства, в *arete*, также – в *theoria*. Но это опре-

делённое оттеснение труда всё же не препятствовало тому, чтобы философское истолкование космоса и сущего как такового в значительной степени ориентировалось на модель *techne*, по крайней мере, на пике классической греческой метафизики, и как бы помимо своей воли свидетельствовало о бытийной мощи человеческого труда. 250–251 В Новое время в процессе распада феодального строя и супранатуралистического толкования мира труд всё больше продвигается к сердцевине жизни человека и достигает в современном техническом мире главенствующего положения, так что экзистенциальные проблемы представляются проблемами труда, и возникает впечатление, что образ человека представлен фигурой работника. Снятие ограничений и выход труда за рамки простого удовлетворения жизненно необходимых потребностей, власть труда как выражения могущества человеческой свободы и творческой силы, опасность самоутраты человека в его творениях, характерная для труда, – всё это вызвало новые, настоятельные и неотложные проблемы, конфликты, напряжённости мирового масштаба. Дискуссия о природе труда ведётся сегодня с ожесточённой страстностью и пылом религиозной войны и разделяет человечество на два противоборствующих лагеря. Шансы на то, что в сумятице этого спора понятие труда будет выработано на базе мысли, без предвзятости партийных банальностей, невелики. Тем не менее нужно постараться сделать это.

Применительно к античной *techne* в качестве существенных моментов труда были выделены: отношение к природному материалу, который сам допускает своё перестроение человеком, подходит в качестве производственного материала, годен в качестве «сырья»; затем – причастность идее, не той идее, которая лежит в основе всех природных вещей в качестве прообраза, а такой идее, которая ещё не нашла воплощения в природе, должна во-

плотиться на земле только в результате человеческой трудовой деятельности. Здесь возникает сложная проблема: ограничен ли с самого начала простор для свободного человеческого «изобретения», поле творческих «находок» идеями или же человек может изобрести нечто такое, 251–252 чего а priori не существует даже в мире идей (эта проблема приобретает свою остроту при переходе от *techne* к технике). Далее, в *techne*, понятой в античном духе, значительным является то, что она представляет собой не просто навык, выработанное упражнениями умение, но умение знающее, практическое знание. И наконец, большую роль играет взаимосвязь *techne* и *phos*, изготовления и просвета, выхода в свободное пространство. Производящее изготовление – это доделывание человеком некоего сущего. Оно выпускается в свою завершённость, отделяется в качестве произведения от производителя, и прежде всего – оно выходит на свет. *Techne* есть вид порождающего освобождения вещей. Человек, в качестве мастера обладающий необычайной способностью обеспечить появление, некоторым образом сродни природе, *physis*, – пусть даже он всегда будет слабее её, поскольку такое появление остаётся привязанным к уже ранее появившемуся природному материалу и оказывается зависимым от творящего видения идеи. В простой конструкции античной *techne* в принципе легче увидеть основные черты человеческого труда, чем в комплексной структуре современного аппарата труда.

Это относится и к другому внутреннему отличию, которое касается противоречивой, переливающейся разными гранями сущности человеческого труда. Нам необходимо сейчас попытаться зафиксировать его. Мы сказали, что в труде человек изменяет форму данных природой вещей. Он не оставляет их такими, каковы они от природы, он придаёт им иную форму, он изменяет природу, он действует против дикой природы. В нетронутой природе у челове-

ка скудные возможности: он может жить, питаясь съедобными плодами: ягодами, грибами, кореньями и т. п., которые он собирает. Но соби́рание, хозяйствование на базе создания запасов уже является примитивной формой труда. **252–253** Только когда человек изготавливает себе приспособления для охоты: стрелу и лук, сети, капканы, охотничьи ямы, – он может убивать на охоте диких животных, лучше питаться, может также ловить живущих на воле животных, содержать их в стадах, приручать и разводить. Культура собирателя, охотника и пастуха относится к ранним формам, связанным с бродячим, кочевым образом жизни. С оседлостью начинается земледелие и тем самым – более интенсивная фаза битвы человека с дикой природой. Теперь требуется всё больше орудий труда, а также и мастеров, которые их изготавливают: кузнецов, столяров, шорников, ткачей и т. д. В поселении, которое вскоре становится общественным, деревней, городом, люди объединяются в совместных трудовых операциях. Но труд в его различных формах не просто вершится, он также и интерпретируется. Человек живёт в истолковании смысла своего труда. Его беспокоит вопрос: чем же, собственно, является то, что он делает, для чего и ради чего он трудится? Каждой социальной общности принадлежит определённая интерпретация труда. При этом такие интерпретации большей частью не являются безобидными попытками самопостижения, они слишком часто выражают определённые устремления стоящих у власти общественных групп, желающих получить благоприятное для себя социальное устройство и санкционировать его с помощью религиозно-магических учений о жизни. Таким образом, толкование труда не всегда происходит в чисто познавательных интересах.

Но там, где это всё-таки происходит, в истолковании труда обнаруживается странное противоречие. Если сосредоточиться преимущественно на ремесленном труде, то

бросается в глаза прежде всего изменение формы с применением силы. **253–254** Человек напечатлевает на природные вещи чуждую им форму: гончар придаёт форму глине, кузнец – железу, столяр – дереву. Мастер обращается с любым природным материалом, применяя насилие. Он, разумеется, не может переиначить его собственную природу. Да он и не желает этого: ремесленник как раз рассчитывает на специфическую природу своего материала и оценивает его пригодность. Ему нужна мягкая пластичность глинозёма, нужна крепость и прочность железа, которую он на время размягчает в огне до состояния пластичности, ему нужна упругость дерева и его способность подвергаться резке и т. д. Применение силы в обращении с природным веществом уже с давних пор ориентировано на специфические особенности каждого материала. Но в рамках этой ориентированности оно активно переформирует природные вещи: из шкуры убитых животных «делается» кожа, а из кожи – обувь, седельная сбруя, ремни; из металла – статуя, меч, плуг; из дерева – стол, кровать, колыбель и гроб. Процесс наложения некоей придуманной человеком искусственной формы на созданный природой материал всегда протекает с применением силы. Трудящийся человек использует насилие над вещами, и в этом насилии берут своё начало усилие, напряжение, расход энергии. Человеку приходится как бы побороть некое сопротивление. Он, разумеется, учится всё более совершенным приёмам, учится использовать инструменты и механизмы. Ему удаётся легче, быстрее, эффективнее сломить сопротивление, но он в принципе остаётся связанным с сопротивлением. Земля в своём первоначальном диком состоянии любому человеческому труду противопоставляет сопротивление, которое никогда не удаётся уничтожить полностью. Труд человека всегда исчерпывает себя на неисчерпаемой земле. Он всегда останется лишь транс-формацией, он никогда не смо-

жет творить из ничего. 254–255 В труде заключён негативный, отрицающий момент. Он отрицает непосредственно данное, нетронутый природный предмет. Он не принимает его таким, каков он есть. Он вынуждает его принять ту или иную форму, напечатлевает на него чуждый ему образ. Но дело в том, что это всегда лишь частичное отрицание. Труд не доходит до полного отрицания природного материала, он отрицает его лишь до такого предела, чтобы иметь в нём позитивный субстрат для своего отрицания. Его зависимость от него так же сильна, как и стремление уничтожить его. Природная вещь – или шире: земля как природа в диком состоянии – осознаётся как сопротивление противника, почти врага. Таким образом, труд приобретает характер вражды человека к земле. Каждая искусственная вещь, изготовленная человеком, – это гордое свидетельство его триумфа: он принёс в бытие нечто такое, чего природа не смогла принести собственными силами. Он в известной степени переиграл её. В гордости своей свободы он забывает, что сам он вместе со своей свободой, возможно, лишь окольный путь природы. Во всяком случае, даже в самых гордых своих триумфах человеку никогда не удаётся взять абсолютный верх над природой. Он остаётся отнесённым к её сопротивлению и только в этой сфере отнесённости получает свои творческие возможности изменять и преобразовывать её. Это верно для любого вида человеческого труда. Так как моменты враждебности, насильственности и сопротивления обращают на себя внимание преимущественно в труде ремесленника, *demiurgos*, назовём их *демиурговым* признаком человеческого труда. Демиург оказывается в зависимости от природного материала, деформируемого им с применением силы, чтобы придать ему предварительно намеченный облик, который содержится в его мысли, не заложен в виде тенденции в самой природной вещи. Древесина не стремится стать столом, железо

не имеет цели становиться топором, молотом, лемехом, **255–256** животное не просит, чтобы его мясо стало человеческой пищей, шкура – кожей, башмаками и т. д. Человеческая цель запечатлевается в вещах вразрез с природной целью. Труд осуществляется во враждебном встречном напряжении, противоположном имманентному стремлению природных вещей.

Иначе, по-видимому, обстоит дело там, где человек, как, к примеру, в земледелии, действует не совсем против природы, а скорее, в согласии с ней, где он пытается идти в ногу с силами природы и с тенденциями природы. Пусть пастбище и пашня не являются природными данностями – это уже расчищенный участок дикой природы, освоенная земля. И животноводство тоже означает перелом в жизни дикой природы – приручение, одомашнивание, планомерное разведение животных. Но труд крестьянина, несмотря на свою физическую тяжесть и суровость, вносит свою лепту в природные стремления. Крестьянину прежде всего важно стимулировать внутренние, естественные тенденции природных вещей, избавить от помех: дать растениям подходящую, взрыхлённую почву, необходимые питательные вещества, обеспечить своим трудом условия для роста и развития, насколько их создание и улучшение в его силах. Труд крестьянина является в гораздо меньшей степени деформирующим по сравнению с трудом ремесленника. Он лелеет, он направлен на то же самое, к чему стремится природа в своём развитии через растение и животное. Человек пытается вмешаться в это природное развитие с целью селекции. Природе всё равно, съедобная ли, сорная ли трава. Она не знает этого различия, а человек оберегает естественное развитие полезных для себя растений и животных – он делает выбор. **256–257** Но, сделав этот выбор, он идёт вместе с природой, а не *против* природы. В то же время он со всеми своими трудами и невзгодами, со всеми

своими заботами и помыслами чувствует себя отданным на волю природы, чувствует, что она бесконечно превосходит его. Он теперь не просто, подобно мастеру-демиургу, нуждается в пластичном природном материале, на котором он благодаря своему человеческому суверенитету запечатлевает некую «форму», – он чувствует, что ему не обойтись без кипучей, живой, творящейся природы, чувствует себя зависимым от её милости или от её отказа. Собственный труд человек расценивает как небольшую скромную помощь, где, однако же, всё самое важное определяется самой природой: погодными условиями, сменой времён года, космическими приливами. Здесь всё зависит от благоприятного чередования солнца и дождя, человеческий вклад мал и незначителен, но всё-таки он не бесполезен. Он готовится возможность для того, чтобы природа могла вознаградить человеческие старания своей благодатью. Величие труда крестьянина видится в том, как в действие могучих природных сил включается малое, хотя и нелёгкое, дело рук человеческих. Его труд может вершиться лишь благодаря глубокой вере в то, что матушка-природа, которая просто так дарует пропитание птицам небесным и рост лилиям полевым, не забудет и своего подверженного самым большим опасностям детища, человека, если он будет трудиться из последних, предельных сил, если он будет надрываться и изнурять себя работой. Несмотря на всю суровую тяжесть, труд крестьянина, сознающего свою покорную зависимость от милости или немилости природы, ближе благодати земли и более глубоко связан с творческими силами космоса, чем когда-либо сможет стать труд демиурга, опирающийся на насилие. **257–258** Этот заботливо лелеющий труд крестьянина (*phyturgos*) мы назовём *фитурговым* признаком труда. Однако следует отметить, что этот признак не ограничен исключительно трудом крестьянина, что он представляет собой момент вообще любого труда

человека, в скрытом виде встречается также и в ремесленном труде. Всюду, где труд познаётся как движение в ногу с природой, как согласованность с её более могущественными, сверхчеловеческими творческими силами, как зависимость человеческой деятельности от милости или немилости космических сил, там человек не утверждает какой-либо частичный произвол по отношению к природе, там труд изначально не является враждебностью к земле – он становится превосходным средством ритмической согласованности с действием сил природы. Труд становится *дружественностью к земле*, получает право на её дары, становится со-трудничеством с плодоносными, животворящими, порождающими силами вселенной. Труд становится деятельным земным соучастием человека в продолжающемся сотворении мира.

Труд человека являет, таким образом, необычайный, противоречивый лик, имеет двойственный характер: он и принудительная работа, и счастье свершений; выражение власти отчуждённого от природы, свободного человека и выражение его глубокого бессилия. Он одновременно враждебность и дружественность к земле, имеет одновременно и демиургический, и фитургический признаки. Для менее острого взгляда эти диалектически связанные друг с другом контр-моменты распадаются на устойчивые противоположности, например на противоположность сельского и городского труда, земледельчески-животноводческого, с одной стороны, и ремесленно-индустриального, с другой. Но в действительности эти противоположные характеристики пронизывают друг друга в любом виде труда. **259** Они образуют интенсивно вибрирующее поле напряжения: серп и молот составляют единое целое.

И таким же существенным, двойственным контр-отношением в структуре труда является уже затронутая противоположность фабрикации и деформации. Производящий

человек становится источником сущего с совершенно новыми характерными особенностями: из человеческой свободы выходят вещи, не встречающиеся в природе. Человек становится *arché*, местом возникновения, бытийным источником. Но свобода идентична человеческому самовоздвижению и самоутверждению. А самостность бытия всегда свидетельствует также и о чуждости природе. Труд как один из способов выражения свободы основывается на делающем её возможной отчуждении человека, отделившегося от укрывающей природы настолько, чтобы в своей брошенности тосковать по защищённости. Труд – это всегда попытка коммуникации с окружающим миром: человек очеловечивает вещи – и при этом невольно овеществляет себя самого. При попытке искоренить своё отчуждение он всё больше вовлекается в отчуждённые продукты. Он окружает себя творениями своих рук – и таким образом помещает всё больше человеческого между собой и первобытной природой. Это напряжённое отношение самоутверждения и самоутраты в значительной мере определяет внутреннюю историческую диалектику человеческого труда.

Наконец, также и в структуре труда не совмещаются гладко и бесконфликтно производство и применение. Поначалу несложно ухватить и определить существующее здесь смысловое отношение. В самой примитивной форме применение есть использование какой-то вещи для удовлетворения потребности. **259–260** Продукты питания съедаются, потребляются. Пищевые продукты суть первые и основные результаты труда. Прежде всего мы должны жить, сохраняться в жизни, чтобы иметь сверх того ещё и другие потребности. Человек производит продукты питания, так как они нужны ему для элементарного самосохранения. Но приятные излишества в пище – это уже такой продукт труда, который не всегда поступает для потребления производителю. Производитель может отказаться от него и,

к примеру, обменять его на другие продукты труда. Ради производства продуктов питания выполняется множество работ иного рода: изготавливаются орудия труда, инструменты и т. д. Дело доходит до разнообразных форм обмена. Использование продуктов питания имеет характер потребления, использование роскошного деликатеса – характер «наслаждения». Удовлетворение потребностей в *роскоши* – это всегда наслаждение. Но наслаждение не всегда имеет здесь форму уничтожения объекта наслаждения. Существуют иные виды «использования». Изготовленная ткачом одежда используется в процессе носки. Но использованию всегда свойственна основная черта – износ, приведение в негодность. Изготовление какого-либо продукта труда – это, так сказать, его «возникновение», использующее потребление, – его «исчезновение». Встаёт вопрос: зависит ли потребление от производства или производство от потребления? Разумеется, заведомо ясно, что нельзя потребить вещь, прежде чем она будет произведена. Каждому факту потребления предшествует факт производства. Но почему идёт производство? Что управляет им? В отношении самых простых продуктов труда, продуктов питания, очевидно, что к производству продуктов питания посредством труда вынуждает голод. **260–261** Мы трудимся потому, что мы открыты этой нужде, грядущему голоду, который не обязательно доводить до чувства жжения в своих внутренностях. И аналогичным образом обстоит дело с прочими элементарными потребностями. Более сложным вопрос становится в отношении продуктов роскоши, где не действует больше мотив нужды. Предшествует ли здесь творческая изобретательность потреблению, открывает ли сначала производство новые потребности в роскоши или претензия на роскошь мотивирует поиски новых изобретательских путей производства? Это запутанный вопрос, и его отнюдь нелегко решить. Мы, без сомнения, можем наблю-

дать разнообразные повороты, когда то претензия на роскошную жизнь вдохновляет на техническое изобретение, то случайные изобретательские находки порождают жизненные нужды.

Предельную остроту этот вопрос приобретает, однако, только тогда, когда его связывают с проблемой *разделения труда*. Уже в ранних формах человеческой социальности мы видим разделение труда и, в тесной связи с ним, – раздробленность общества. Тут, разумеется, не следует впадать в ошибочную односторонность и пытаться выводить из трудовых отношений всё членение социальности. Труд, бесспорно, представляет собой значительный основной феномен бытия, но он не единственный или единственно фундаментальный. Социальная архитектура объяснима в аспекте феномена труда и из него тоже получает драматические исторические импульсы. Но в структуре общества действуют и другие социальные факторы. Раннее социальное объединение отмечено определённой системой эротических, властных и трудовых отношений. Каждое определённое отношение полов друг к другу участвует в установлении системы власти, равно как и трудового строя – и в такой тесной взаимосвязи друг с другом, **261–262** которую чрезвычайно трудно распутать и сделать понятийно прозрачной. В свою очередь, «сословия» первобытного племени тоже представляют собой *не только* трудовые группировки. Разницу между жрецом (а также знахарем) и воином не так просто понять, исходя из несхожести труда, как различие между пастухом и земледельцем, ремесленником и торговцем и т. п. Первый мотив для разделения труда, который становится понятным из самого труда, обнаруживается в работе ремесленника. Труд крестьянина, создающего жизненные потребности, при всём многообразии выполняемых работ обладает общим единством, пусть, воз-

можно, «патриархально» раздробленным и с разными акцентами в различных местностях (полеводство, животноводство, выращивание масличных культур, виноградарство и т. д.). В этом органическом общем единстве уже есть нечто наподобие определённых функций, но пока дело не дошло до их полной обособленности. В противоположность этому труд ремесленника с самого начала несёт в себе намного более сильную тенденцию к специализации. Не тот хороший ремесленник, кто может делать многое, обладает всеми навыками понемногу, мастер на все руки, а тот, кто может делать одно дело, но делать его действительно хорошо. Мастерство проявляется здесь в ограничении. Однако мастер-ремесленник может существовать лишь тогда, когда свободная форма отношений приводит различные продукты труда к обмену, когда каждый может за выполненную работу получить другие нужные продукты труда или, в ещё более свободной форме, обратить её в «деньги» и купить за деньги любые товары. Пусть разделение труда влечёт за собой комплексность жизни, но оно способствует оживлению межличностных отношений – прогрессу, происхождение которого совершенно невозможно проследить.

Однако то, что мы до сих пор описывали как разделение труда, **263** есть внеисторическая *фикция*, не имеющая подлинной реальности. Дело в том, что она допускает молчаливое предположение, будто рабочий-производитель распоряжается продуктом своих усилий и стараний, что продукт труда принадлежит ему и что он может беспрепятственно обменять его. Согласно этой фикции каждый человек будто бы сам несёт ответственность за благополучие и неблагополучие собственной жизни. Подобающие ему возможности потребления и наслаждения он якобы добывает себе сам собственными трудовыми достижениями. Но не все люди могут работать: есть дети, больные, старики.

Требуется создание групп солидарности, чтобы дать возможность нетрудоспособным получать часть прибыли работающих. И это тоже легко понять, так как все нуждаются в социальном попечении со стороны окружающих. Дети, больные, старики не являются паразитами. Зато если работоспособные люди, не работая, живут трудом окружающих, то это, видимо, нечто совсем другое. Это просто уродство в мире человеческого труда. Но это уродство – на тысячи ладов существующая историческая реальность. Есть много учёных объяснений несоответствий в структуре человеческого труда – тому, что *производство* и *потребление*, а также наслаждение от продукта труда распадаются, приходится на разные лица: на «работника» и на «господина». Это, несомненно, связано с институтом частной собственности, с правовыми отношениями порядка наследования, с кумуляцией экономической власти и т. д. Добиться здесь отчётливой ясности, не впадая в идеологию капиталистических или коммунистических партий, безусловно, трудная задача. **263–264** Событием, имевшим, определённо, самые большие последствия в историческом процессе разделения труда, стало разделение «физического» и «умственного» труда. Люди от природы не просто неравны по силе, выносливости, ловкости рук, тонкости своих ощущений – они неравны также по интеллекту, по умственным способностям, по изобретательности. Более умный в выигрыше. Он открывает, к примеру, «прибыль», лучшие способы производства. Он изобретает и извлекает выгоду из своего преимущества. Он запасает больше потребительских товаров, чем может использовать. Он обменивает, накапливает товары, прежде всего – средства производства. Он становится «богатым». Кто-то другой отказывает себе в непосредственном использовании результатов своего труда, он «экономит» и таким путём приходит к богатству. А ещё

кто-то становится счастливым наследником. Даже если «богач» не окунётся с головой в наслаждение своим богатством, не удалится от дел, то он всё-таки уйдёт от «физического труда» и перейдёт к «планирующей», управленческой деятельности. Другими словами, он организует свой труд как властную структуру. Он найдёт тех, кто по его указаниям будет выполнять физические трудовые операции за вознаграждение, кто одолжит ему свою силу, кто станет инструментом, орудием его воли, нацеливающей на труд. Пока такое подчинение происходит добровольно, это означает, так сказать, договорное отношение между двумя свободными индивидами. Против этого, пожалуй, едва ли можно что-либо возразить. Вероятно, можно пожаловаться на несправедливость природы, наделяющей одного бóльшим умом, чем другого, но изменить это невозможно. Не все люди имеют равные шансы в бытии. С несправедливостью природы приходится мириться. Но не с несправедливостью социальных отношений, созданных людьми.

264–265 Не с несправедливостью институтов, пусть даже они вследствие своего почтенного возраста имеют чуть ли не сакральный характер. Если благодаря организационной структуре социального объединения, к примеру благодаря правовому обеспечению аккумулированной экономической власти в руках небольшого количества людей, трудящимся не остаётся другого выбора, кроме как продавать самих себя, предлагать свою «рабочую силу как товар», не имея возможности добыть себе необходимые средства к жизни самостоятельным свободным трудом, то налицо объективное оскорбление достоинства свободного человека вследствие объективно существующих общественных отношений, что ведёт к возникновению революционной ситуации. Человек стал рабом, даже если он ещё обладает «демократическим правом голоса». Это сказано без оттенка мораль-

ного негодования. Рабство является самой нижней ступенью в вертикали власти. Вероятно, возможно такое человечество, которое «из воли к власти» с готовностью одобрило бы подобную «несправедливость» и признало бы также право противника на то, чтобы подняться, взбунтоваться против неё. Римляне не выносили морального порицания восстанию Спартака – они подавили его силой оружия. Разделение труда, являющееся не только разложением на отдельные трудовые функции, но разрывающее смысловое единство труда таким образом, что одному достаётся только тяжесть, другому – только наслаждение, означает, вероятно, самое резкое и предельное отчуждение, которое вообще только возможно в поле этого основного человеческого феномена. Труд распадается на две крайности. Производство утрачивает связь с продуктом. Творческое единство, покрывавшее и венчавшее доньше очеловечение вещей и овеществление человека, разламывается. Человек как бы распадается на две ущербные фигуры: **265–266** с одной стороны, на «наслаждающегося», который в наслаждении произведением труда не наслаждается больше вместе с другими творческой силой человека и чьё наслаждение остаётся поэтому пресным и пустым, и с другой стороны, на «раба», в тяготах труда не ощущающего более вихря свободы. Внутренняя двойственно напряжённая сущность труда разломилась на две без-различные и однозначные части. Но то, как при этом труд и власть пронизывают и подтачивают друг друга, как именно в сфере разделения труда поселяются отношения господства, остаётся стимулом для критического осмысления в философии и политике.

267 16. Социальная основа человеческого труда

Разделение труда и товарообмен. Труд и власть. Трудовое насилие как власть над вещами и людьми. Расщепление целостности человека как трудящегося существа. Трудовые отношения в полисе. Властная организация полиса и её перерождение. Глубокая неоднозначность социального аспекта труда. Диалектическая внутренняя связь труда и власти (Гегель и Маркс). Труд как формирование: определение сущности труда в метафизике Гегеля.

Неоднозначный характер человеческого бытия, в котором противоречия объединяются, пронизывают друг друга и становятся живыми парадоксами, разнообразными способами проявляется в основном феномене труда. В неясном ощущении гнёта подневольной работы и в энтузиазме творчества, в ожесточённой борьбе с природой и в гармонической слаженности с её могучими созидательными силами, в очеловечивании вещей и овеществлении человека, в одновременном обретении и утрате свободы, в противоположности статического и динамического, в полярности порождения и потребления и т. д. – во всём этом проявляется внутреннее напряжение сущностной структуры труда, которое не позволяет постичь феномен с помощью, так сказать, устойчивых, однозначных и определённых понятий. Требуется, скорее, свободное, подвижное формирование

понятий, постоянное переключение с одной противоположности на другую, объединение всего кажущегося не объединяемым, чтобы в достаточной открытости подойти к смысловому содержанию феномена труда.

И это, вероятно, более всего касается момента разделения труда. В нём выявляется изначально *социальный* характер этого феномена. Труд – это не только отношение человека к природе, к материалу, не только манифестация силы нашей свободы, которая может стать источником «сущего», – он прежде всего отношение человека к себе и отношение людей между собой. **268** Труд не изолированная деятельность индивидов, он представляет собой сотрудничество, совместную работу. Труд изначально имеет коллективный смысл. Фундаментальной формой сообщества является трудовое сообщество. Труд как предупредительная мера, как предвосхищение будущего предполагает понимание времени как такового, и к такой темпоральной открытости в значительной степени относится признание другого человека, знакомство с моделью возможной взаимной ответственности друг за друга, например в элементарной форме бережной заботы родителей о детях. В труде всегда открывается заодно и ситуация окружающих. При этом неважно, один ли я фактически выполняю работу, изолирован ли от других или нет. И Робинзон на необитаемом острове трудится не только и не исключительно для себя. Его трудовая деятельность имеет интересубъективное значение. Он *мог бы* делить с другими продукты труда. Пусть фактически он один, но в любую минуту могли бы появиться другие и немедленно оценили бы результаты его труда, смогли бы воспользоваться ими. Труд всегда порождает полезное в интересубъективном плане. Человеческий труд априорно имеет характер публикации. Он с самого начала держится в смысловом пространстве социальности,

и он обогащает и наполняет социальную сферу «практичными вещами». Коль скоро человек по своей сути трудящийся (что не означает: только трудящийся и никто более), то каждый отдельный человек умеет обращаться с продуктами труда, понимать их в принципе, даже если он, возможно, в определённом конкретном случае и не сумеет использовать какой-то продукт.

Все люди открыты основным нуждам нашего бытия и оттого понимают «не-обходимые» вещи, 269 достижения труда, понимают изнутри гнёт нужды, но – также изнутри – и свободную силу «свершения». Для животных не может быть никакой разницы между природными вещами и искусственными продуктами, произведёнными человеком, никакой разницы между деревом в дремучем лесу и деревом в саду, и самая сложная машина покажется им не чем иным, как камнем. Строго говоря, животные не знают не только искусственных вещей, но и природных вещей как таковых. Природа как таковая вообще открывается только такому существу, которое вследствие известного отчуждения от природы отошло от неё на определённую дистанцию. В заострённой форме можно было бы сказать: поскольку человек имеет способность *techne*, он может понимать природу как природу. В качестве мастеров люди с самого начала открыты для потребления продуктов своего труда на базе обмена, они в принципе живут в предварительном знании труда и его возможных результатов. Любой, кто выполняет какую-либо работу, потенциально делает её для всех прочих: он создаёт продукты питания, одежду, жильё. Всё подобное этому имеет «общественный характер». Каждое трудовое свершение происходит как публикация в пространстве человеческого сообщества. Труд с самого начала имеет общественное значение. Это общественное значение труда особым образом артикулиру-

ет себя в разделении труда. Индивид работает теперь не просто потенциально для других, так что каждый человек может применить, использовать и понять полученный результат труда, – он трудится для взаимного обмена. Индивид больше не пытается производить всё «необходимое», он отдаётся изготовлению *одной* вещи, выучивается особому умению, полагаясь на то, что другие возьмут на себя прочие необходимые операции. **269–270** То, что вообще возможна подобная сознательная «односторонность», заложено в основной черте интерсубъективной публичности каждого продукта человеческого труда. Ибо если каждый, работая, мог бы делать лишь то, что имело бы «пользу» только для него, никогда не дошло бы до разделения труда. «Разделение» имеет смысл только там, где имеется взаимодействие отдельных подразделённых операций. Уже в самом процессе деления заложен мотив друг-за-друга-ответственности. Разделение труда с самого начала находится в горизонте общественного попечительства. Таким образом, разделение труда является выражением изначального коллективного единения. Неправильным будет видеть в нём в первую очередь разрушительный момент, раскол изначальной целостности жизни. Оно артикулирует и акцентирует обнимающее жизненное единство. Индивид должен быть уверен, что его обнимает и поддерживает коллективная солидарность, когда он отдаётся «односторонней» деятельности: когда он в качестве гончара делает только изделия из глины, в качестве сапожника – только обувь и т. д. Хотя разделение труда есть процесс дифференцирования, но он не сразу предполагает расщепление человека на изолированные функции трудовой деятельности. Дифференцирование – это поначалу сигнал власти соединяющего всех со всеми ощущения жизни. Отважиться на ограничение многообразного труда определёнными дей-

ствиями, выполнение которых ведёт ко всё большему мастерству, вообще можно лишь в случае, когда не нарушена вера во взаимную ответственность людей друг за друга, вера в дух товарищеской солидарности. Такая вера, очевидно, предвдывает экономическую конституцию «рынка», перевалочного пункта *товар – деньги – товар* с регулирующим его взаимодействием «предложения» и «спроса». 270–271 Товарообмен мог бы вообще не состояться, если бы продукт труда не характеризовался своей основной чертой «публикации», а разделение труда – изначально обнимающим чувством общности разделяющих.

Ход истории порождает возрастающую специализацию «профессий», всё более комплексную структуру многообразно дифференцированного мира человеческого труда, опосредованность экономического аппарата, более не «прозрачного» для работающего внутри него, так что у работника нет больше обзора целого и понимания своего места в нём, а есть тягостное чувство потери ориентации. Он больше не видит, как его собственный труд служит целому. У него появляется ощущение, что он низведён до уровня вещи, использован, «израсходован» в некоем огромном аппарате. В современном техническом мире труда это ощущение трудящегося человека усилилось и перешло в пронзительное чувство бессилия и больше-не-понимания-себя.

«Аппарат» как бы перерос индивидуальную способность понимания. Постижимость смысла труда кажется поставленной под сомнение. Об этих моментах достаточно часто писали и судили, но я полагаю, что не это доведённое до уровня анонимного аппарата разделение труда влечёт за собой критический распад жизни, ибо здесь всё ещё возможно доверие. Даже самый гигантский аппарат может возникнуть из глубокой солидарности товарищества. Пусть даже отдельный человек и чувствует себя потерянным

в нём, как ребёнок в лесу, но всё же он ещё может верить, что огромная экономическая машина служит человеческим интересам в целом, что она работает на общее благо – что в ней есть польза, 271–272 даже если сам он не может больше увидеть и сформулировать её. Такое разделение труда, которое дробит его на множество функций, не вступает в противоречие с изначальной человеческой заботой и солидарностью. Соревновательное самоутверждение индивидов, мотивируемое их личным экономическим интересом, уживается с коллективным духом товарищества. Дух товарищества не требует самоотречения индивида в «жертве».

Но и *социальная* черта в человеческом труде удивительно противоречива и двойственна. Социальность – это пространство «за» и «против» друг друга, пространство любви и ненависти, попечительства и грабежа, содействия и эксплуатации. И именно ввиду возможной враждебности межличностных отношений важным является то совершенно иное разделение труда, которого мы уже касались, – которое показывает активизацию «властных» отношений на территории феномена труда. Здесь пробивает дорогу как бы промежуточная область между основными феноменами труда и власти. В сфере труда выказывают себя формы власти и, с другой стороны, её экономические формы проявления. Мы употребляем здесь понятие власти не в том поблёкшем значении, которое имеем в виду, говоря о власти над вещами, или когда говорим «знание – сила». Тот факт, что техника даёт возможность человеку распоряжаться колоссальными энергиями, силами природы, действительно неопровержим. Но власть в этом значении не что иное, как власть труда: труд изменяет лик земли, вспахивает нетронутую землю, превращая её в окультуренную. Власть в первоначальном и собственном смысле слова, власть, не объясняемая трудом, а скорее, представляющая собой точ-

но такой же первичный бытийный феномен, как и труд, есть власть человека над человеком. 273 И эта власть определённым образом вторгается в пространство труда с тем разделением труда, которое разрывает смысловое целое производства и потребления (а также наслаждения), расщепляет единство человека как трудящегося существа и делит на две крайности, разделяет полис на два «класса», у одного из которых – праздное блаженство, а у другого – безрадостный труд. Мы уже говорили, как может дойти до такого раскола: вследствие разделения физического и умственного труда. Возможность разъединения физического и умственного труда мы видели в «несправедливости» природы, которая своевластно одаривает своих детей: одних она наделяет всеми достоинствами, других – всеми недостатками. Протестовать против этого бессмысленно. Тот факт, что никто не властен выбирать условия, при которых он вступает в жизнь, относится к фатальности человеческой участи. У природы есть свои любимцы и свои пасынки. И когда Платон обосновал своё государство справедливости не «равенством» всех людей, а именно природным неравенством и иносказательно выразил в мифе о золоте, серебре или железе в душе, что одни изначально призваны к господству, другие – к службе, а третьи – к подневольному труду и рабской зависимости, то именно различие «исполняющего» и «руководящего» труда он понимал как существенно необходимое, и вместе с тем установил, что трудовые отношения полиса должны мыслиться под эгидой проблем власти. Во всяком случае, мы должны ясно представлять себе, что различие между руководящим, управленческим трудом, который подобает архонту, и исполняющим, служебным трудом, который полагается его подручным и слугам, 274 не подрывает социальное устройство мира труда, а только, по сути дела, структурирует его.

Но таким структурированием, основанным на власти, дана возможность её перерождения. Аналогично тому как тирания представляет собой политическое перерождение истинного правления, разрыв целостности труда на наслаждение одной стороны и тягостный труд другой стороны представляет собой его экономическое перерождение. Тогда экономическое социальное формирование разламывается на противоположность двух классов, на противоположность между паразитами и эксплуатируемыми. В этом случае социальную сферу сотрясают волны ненависти, жестокость угнетения и революционное возбуждение обиженных. Солидарность товарищества превратилась в ожесточённую, непримиримую вражду между «высшим» и «низшим» классами общества.

Нельзя сказать, что такие «перерождения» имели место в качестве исторических фактов лишь время от времени, но сами по себе не являются неизбежными, что их следует извинить, так сказать, слабостью рода человеческого, предрасположенностью к «ошибкам». Тем самым выносилась бы *моральная* оценка тому, что, по моему мнению, представляет собой *бытийное* следствие внутреннего взаимопроникновения труда и власти. По-видимому, именно в социальном аспекте труда сильнее всего проявляется глубокая двойственность этого основного человеческого феномена: проявление социального согласия и, вместе с тем, социальной войны; заботы о ближнем и, вместе с тем, паразитической эксплуатации. Негативные черты в картине человеческого труда точно так же существенны, как и позитивные: они составляют одно целое. 274–275 При этом понимание их диалектической напряжённости не обязательно приводит нас к признанию вражды, моральное отношение к нему остаётся открытым. А здесь нам важно только рассмотреть основные человеческие феномены «по ту сторону

добра и зла». Взаимное проникновение друг в друга труда и власти в значительной мере определяет человеческое общество в целом. Человеческая социальность представляет собой (если и не исключительно) производственное сообщество и властное устройство.

Это стало предметом обстоятельного, принципиального, блестящего анализа у Гегеля и Маркса. Они были, несомненно, не единственными социальными мыслителями, открытыми этой проблеме, однако у них она получила трактовку, которая как раз-таки не проигнорировала двойственно-диалектическую суть этих феноменов. Хотя Маркс категорически высказывается против Гегеля в формулировке своей проблемы, он остаётся как бы отнесённым к нему. Он пытается перевернуть неверное построение Гегеля, поставившего всё с ног на голову, то есть на понятие, стремится вернуться к естественному рассмотрению, но «естественное» для него не природа, свободная от человека, а активно производящий человек. Оптика Маркса – это сознательно искомая прагматика, имеющая исходной точкой упразднение идеалистической метафизики. У Гегеля мы находим спекулятивный образ мышления. С одной стороны, Гегель и Маркс соотносятся как две крайности, с другой стороны, сквозь их различие просматривается знаменательное согласие их основных идей о сущности труда. Сейчас представляется странным, что Гегель развивает свои самые глубокие спекулятивные мысли о труде как раз в таком контексте, куда он тематически не вписывается в качестве основного антропологического феномена, 275–276 разрабатывает его, используя метафоры из мира труда и размышляя при этом об элементах своих иносказаний. Общим контекстом является история «самосознания».

Движение духа, поэтапный ход которого Гегель мысленно разворачивает в «Феноменологии духа», представля-

ет собой возврат: погружённый в предметное сущее, отчуждённый от самого себя дух пытается восстановить своё самосознание. Он должен вернуть себя обратно из отчуждения. Это не может произойти не потому, что он пребывает в уже известной ему яйности, а единственно потому, что он обнаруживает *себя в вещах*, просто вспоминает себя, в случае, если он затерян в предметном сущем. Гегель оперирует двойным понятием самосознания. Во-первых, он понимает под этим только «формальное знание себя», как раз то, что обычно считается самосознанием, – внутреннее знакомство переживаемой яйной жизни с собой. С этим знанием Я всегда соединяется знание предметов. Спекулятивное понятие самосознания формируется только тогда, когда Я обнаруживает себя в предмете, или, говоря иначе, когда оно способно поглотить предмет как противостоящую ему инаковость, и извлекает себя самого из уничтоженного иного. Следовательно, порождение подлинного самосознания неизбежно является отрицанием самостоятельности иного предмета. Оно может совершаться только в виде спора. Гегель изображает диалектический спор между Я-сознанием и предметным сознанием так, как будто это спор между двумя личностями, стремящимися одержать верх друг над другом. Он говорит о споре двух форм, двух модусов самосознания. 277 Для одного предмет – ничто, оно уже у себя. Для другого предмет есть то, что оно не может преодолеть. Оно как бы приковано к нему и изо всех сил старается уничтожить его. «Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть» (Феноменология духа. С. 101). Из этой борьбы они выходят в неравенство. Одно является самостоятельным самосознанием, существующим только для себя, другое – несамостоятельным, которое приковано к предме-

ту и для которого подлинное самосознание существует ещё вне его.

Одно из них Гегель называет господином, другое – рабом. Для господина предметное бытие есть только то негативное, на котором он приобрёл диалектический опыт. Но для раба предметный мир имеет ещё реальное значение, он ещё погружён в него. Гегель приступает к интерпретации подвижной в себе взаимосвязи господства и рабства. Это отношение «не стоит на месте», оно непостоянно, переменчиво в себе. Выражаясь фигурально, господин – самостоятельная сила, утверждающая себя в отрицании всего прочего. В отрицании он приобретает своё чистое для-себя-бытие. Но с отрицанием отрицаемое не исчезает: оно ещё здесь как существующее для раба. Раб – это раб господина, его действия опосредованно суть действия господина. Свободу, в которой существует господин, сделало возможной существование раба. Но через раба господин соотнесён с тем, что он, собственно говоря, отрицал. Гегель символически выражает это через наслаждение. Наслаждение есть поглощение иного сущего, уничтожение. 278 Господину легко сделать это: ведь есть раб, который предоставляет ему для наслаждения плоды своего труда. Ибо отношение раба к независимой действительности предметного мира не является необременительным, легковесным, как у господина, не является наслаждающимся, не ведающим суровости реального, – это нелёгкое трудовое отношение. Только благодаря труду раба возможно наслаждение господина, то есть слишком лёгкое отрицание независимой реальности, самонаслаждение своего для-себя-бытия. Пусть раб тоже представляет собой определённую форму самосознания, он должен стремиться к отрицанию предмета. Но рабское отрицание бессильно, оно не может полностью отменить независимое бытие предмета, а может только придать ему

иную форму, обработать. Этим Гегель положил начало метафизическому определению сущности труда. Труд есть попытка преодоления независимой природы, превосходство человеческой немощи над ней. Отдающаяся наслаждению свобода господина через труд раба опосредованно соотносится с неотменённой реальностью. Господин со своей свободой зависит от того, выполнит ли раб работу. Ему легко отрицать «полностью», так как раб осуществляет более трудное частичное отрицание. Следовательно, поскольку господин так зависим от раба и в своей свободе – от его рабства, – он является рабом раба. Господство само оборачивается рабством.

Теперь Гегель показывает эту инверсию также и на рабстве. Рабство знает о господстве: прежде всего, оно реально видит его перед собой, в частности, в образе господина. Вид господина говорит о возможности свободы. 278–279 Но до рабства дело вообще дошло потому, что раб жил в страхе перед «абсолютным господином» – смертью. Раб предпочёл свободе жизнь, во всяком рабстве кроется страх смерти. Это фундаментальное понимание бытийного смысла всякого рабства. О сознании раба Гегель говорит: оно «всё затрепетало внутри себя самого, и всё незыблемое в нём содрогнулось» (Феноменология духа, 105). Таким образом, раб изведal ужас бес-конечности в страхе смерти и уже в нём почувствовал вкус свободного для-себя-бытия. Но более всего своё для-себя-бытие раб переживает как раз в том, что представляется печатью рабства, – в труде. Наслаждение господина носит характер исчезновения. Об этом говорит уже античный опыт *hedone*. Наслаждение поглощает объект наслаждения, уничтожает его и тем самым уничтожает себя самого: наслаждение не выходит за пределы эфемерной природы своего осуществления. В противоположность этому труд, который не поглощает, не

уничтожает, а лишь преобразует, в прочности своего творения сам обладает продолжительным бытием. Труд, говорит Гегель, есть *заторможенное вожделение*. Сначала Гегель даёт глубокую философскую трактовку вожделению как таковому. Мы привыкли рассматривать вожделение только как смутное инстинктивное побуждение, присущее жизненным функциям. Но для Гегеля вожделением является именно самосознание в своей сущности: оно есть первичное побуждение духа искать самого себя, погрузиться в свою сущность. Дух всегда страдает в своих конечных формах – пока не достигнет подлинной бесконечности. В самой глубине духа властвует эрос, демоническое вожделение. 279–280 Этим Гегель даёт бытийную характеристику самосознания. Вожделение – это не только тенденция желать обладания чем-либо, но желать поглощения этого, уничтожения этого в его независимой самостности. Вожделение есть устремление духа к самому себе путём уничтожения всего противостоящего иного. Наслаждение – это в значительной мере наслаждение уничтожением. Незаторможенное вожделение большей частью представляет собой наслаждение. Но жизнь, свершающаяся лишь в наслаждении, просто поглощающая всё, что даётся, возможна как свободная только тогда, когда её несёт несвободная жизнь, свершением которой является заторможенное вожделение. Труд как подобным образом заторможенное вожделение – это непрерывное доказательство существования человека в его творениях. Труд есть отчуждение человека, которое он в определённой мере в состоянии распознать. Человек вносит себя в продукты своего труда и обретает в них долговечность своих деяний. Труд есть формирование не только потому, что он преобразует, переформирует наличное существо, но и потому, что при этом формирующая жизнь овеществляет себя.

В этих рассуждениях Гегель в крайне сжатой форме даёт философскую интерпретацию основных человеческих феноменов. Всё, что он говорит о труде, наслаждении, господстве и рабстве, приобрело всемирно-историческое значение. Здесь налицо зародыш всей социальной философии, хотя для Гегеля разработка социально-философских идей вовсе не является первоочередной задачей в этом месте его сочинения. Ибо высказывания о господстве и рабстве в этом фрагменте «Феноменологии духа» используются только как *иносказание*. И всё-таки суть самих метафор содержит важные философские мысли о человеческой социальности. Для Гегеля это вопрос онтологического статуса самосознания. **280–281** В иносказании о господине и рабе он рисует его внутреннюю, диалектическую историю. Но это иносказание не является ни произвольным, ни случайным. Оно указывает на то, что между историей абсолютного духа и чисто человеческой историей имеет место по меньшей мере одна аналогия: в определённом смысле абсолютный дух и человек соотносятся именно как господин и раб. Но *expressis verbis* (*лат.* с полной ясностью) под взаимосвязью господина и раба Гегель подразумевает прежде всего напряжение между двумя формами самосознания: господин представляет собой чистое, свободное знание самого себя, раб же представляет собой знание, пребывающее в плену предмета. Господина и раба нельзя, следовательно, объединить таким образом, чтобы исчезло их различие. Скорее господин должен увидеть себя в рабе и наоборот. Раб должен быть освещён как вне-себя-бытие господина, а господин – как освободившийся для чистого для-себя-бытия раб. В этом объединении их различие должно определённым образом сохраниться, но пониматься оно должно как идентичность в неидентичности. Это спекулятивное единство господина и раба и обнаруживает сознание, когда оно воспроизводит шаги, сделанные на пути к

самосознанию: сначала объект, или сущее, было для него плотным, грубым чувственным предметом, который можно было взять, увидеть или услышать. Он просто был здесь, непроницаемый в своей фактичности, сознание должно было лишь принять его. Но движение духа заключалось в том, чтобы пробить чувственную оболочку, в которой сущее противостояло ему, и прежде всего развить в себе самодвижение для перехода от чистого созерцания к действию. **281–282** Труд как заторможенное вожделение уже означает приоритет действия, разумеется, чувственного действия, предшествующего чувственному созерцанию. Но предмет всё ещё остаётся иным, действие неутомимо трудится над ним, изнуря себя. Только когда в самой вещи обнаруживается понятие, когда понятие уяснено не как моя субъективная добавка, а как внутренняя сущность самой вещи, тогда сознание стало *мышлением*. Мышление Гегель определяет не так, как мы наивно делаем это в повседневной жизни, – как понятийное представление о вещах, которые суть чувственные вещи как таковые. Для него мышление – это такое отношение к предметно противостоящему сущему, которое пробивает чувственную оболочку и схватывает сущность самой вещи в виде чистого понятия: «...мыслить значит быть для себя своим предметом не как *абстрактное “Я”*, а как “я”, которое в то же время имеет значение *в-себе-бытия*; или: так относиться к предметной сущности, чтобы она имела значение *для-себя-бытия* того сознания, для которого она есть. Для мышления предмет движется не в представлениях или образах, а в *понятиях*...» (107). Следовательно, когда принимающее, ограниченное независимостью предмета сознание (раб) становится *мыслящим* сознанием, тогда для него рушится инаковость предмета: понятие в вещи и понятие в мыслящем рассудке – это «одно и то же». Понятое так мышление несёт рабу свободу, он не прикован более к другому, отличному от себя. Эту ступень

свободы Гегель видит воплощённой в стоицизме. Однако в стоической свободе, в которой противоположность господина и раба предстаёт как ставшая иллюзорной, ещё не осуществилось выстраивание едино-множественного самосознания, действительно растворяющего обе фигуры друг в друге. **282–283** Это пытается сделать скептицизм, он практикует свободу мысли, которая в Стое первоначально была «самообладанием». Гегель понимает под стоицизмом и скептицизмом не давние, а во всякое время возможные положения философствующего мышления. В скептицизме мышление предстаёт как негативная деятельность, освобождающая человека от всякого непосредственного бытийного доверия к вещам – и помещающая его в пустую свободу. Проходя через стоическую и скептическую философию, самосознание приобретает горький опыт того, что оно хоть и является *неким* самосознанием, но разорванным в себе, в раздоре с самим собой. Гегель называет это «несчастливым сознанием». Здесь Гегель ухватывает черты конечности человеческого существования. Он говорит: «Сознание жизни, сознание своего наличного бытия и действия есть только скорбь об этом бытии и действовании, ибо в них оно имеет только сознание своей противоположности как сущности и сознание собственного ничтожества» (113). Несчастье «несчастливого сознания» не является случайным, оно есть реальное несчастье человека. Это меланхолия бытия, чёрный как ночь Стикс, на берегах которого живут не только поэты, но и мыслители, но также все мы, совершенно обыкновенные люди.

Огромное значение имеет то, что на большой глубине *спекулятивные* мысли Гегеля о господстве и рабстве нащупали и выявили связь с проблемой разделения труда, но что при этом его размышления о господстве и рабстве принципиально ориентировались на господство или рабство *мышления*. И это то место, где начинается критика Маркса.

284 17. Отношение труда и власти

Гегель и Маркс: различия. Метафорическое употребление понятий труда и господства у Гегеля. Превосходство мышления над чувственностью (Платон и Гегель). Противоположная позиция Маркса: экономика как подлинная реальность человеческой сущности. Марксистское понятие действительности как чувственной человеческой деятельности (Гегель и Маркс). Коммунизм как система «исторического материализма».

Диалектически подвижное, напряжённое отношение труда и власти, относящееся к сущностной структуре человеческого бытия, в котором они взаимно пронизывают друг друга, видят в этой переплетённости как Гегель, так и Маркс. Один мыслит его спекулятивно, другой рассматривает прагматически; один трактует его в оптике «абсолютного идеализма», другой – в горизонте радикального «материализма». Совершенно не удивительно, что основные феномены человеческого бытия находятся в поле напряжения противоположных толкований, что людям, по-видимому, труднее всего договориться о том, как им оценивать элементарные жизненные факты. Ведь среди людей бытуют самые противоречивые мнения о смысле, предназначении, цели жизни. Все стремятся к счастливому, осмысленному бытию, и всё же самый яростный спор бушует именно здесь, в интерпретации того, что следует понимать под «счастьем» и «смыслом». Жизнь в целом, с одной стороны,

глубоко близка и понятна и, вместе с тем, глубоко сомнительна, чужда и страшна. И эта одновременность исконной близости и чуждости свойственна также всем основным феноменам.

Противоположность Гегеля и Маркса в оценке труда и власти – это не простой, произвольно взятый пример расхождения людских мнений о том, что все знают, и, однако же, никто не осознаёт до конца. **285** Оба мыслителя понимают «диалектический» характер названных бытийных феноменов. Они знают о необходимости свободного образования понятий, знают, что тематические феномены подвижны в себе, в известной степени носят маски и показывают множество противоречивых ликов. Они знают об исторических изменениях труда и власти. Маркс ведёт своё начало от Гегеля. Он не просто выступает в роли некой противоположной точки зрения – он понимает своё учение как необходимый диалектический поворот философии абсолютного духа к историческому материализму, как доведение-до-конца посредством революционной практики философии, удовлетворяющейся одними идеями. Мы видели, как Гегель выделил проблему власти, рассматривая отношение «господина» и «раба»; как это отношение не оставалось неизменным, а было подвижным в себе; как господин неизбежно становится рабом раба, а раб – господином господина; как, следовательно, в ходе осмысливания установленных границ снимается незыблемость таких разграничений, каковые существуют между господином и рабом. При этом важным было прежде всего то, что Гегель определил власть господина из отношения к труду вообще. Господин не работает, так как это за него делает раб. Господское бытие господина мыслится, следовательно, в ракурсе свободного-от-труда-бытия, то есть освобождённого от работы досуга, который и был для античности жизненной предпосылкой *theoria*.

Но Гегель не даёт прямых определений власти или труда. Он метафорически использует, как кажется поначалу, упрощённое понимание власти и труда, чтобы описательно обозначить основные онтологические позиции, **285–286** через которые проходит «дух» на пути своего самообнаружения и самораскрытия, а именно, в ходе «феноменологии духа». Однако уже это упрощённое рабочее понимание имеет такую значимость, что трудно поверить, будто Гегель использовал здесь первую попавшуюся метафору, которую он с таким же успехом мог бы заменить любой другой. И действительно, здесь между метафорой и фигурально выраженным содержанием существует скрытое объективное родство. Гегель, несомненно, оперирует понятиями *господин, раб, потребление, труд, свободное и заторможенное вожделение* и т. д., чтобы указать на напряжение двойного самосознания: самосознания, которое разрушило инаковость предмета, увидело в нём себя, и того самосознания, для которого предмет мучительных усилий продолжает оставаться чуждым, внешним. Но Гегель берёт эту метафору потому, что в некоем глубинном смысле понимает мышление как что-то реально господствующее. Мысли о рабстве и господстве он может принципиально ориентировать на вопрос о рабстве и господстве мышления, потому что для него господство в высшем и собственном смысле, его чистый прообраз заключён в мышлении: мыслить, в сущности, и означает господствовать. Против такого подхода обыденный, житейский здравый смысл выдвинет целый ряд убедительных возражений. Господство, скажет он, есть реальное дело, касается «настоящей», а не только воображаемой, жизни. Здесь вещи грубо толкают друг друга в пространстве, здесь дело идёт о силе, о давлении и сопротивлении, о победе, о борьбе и войне и т. д. Судьба господства решается в свободном пространстве, где действуют реальные силы. **286–287** А «мысль», по житейскому мне-

нию, – это самая слабая сила, она имеет самую ничтожную власть. Фантазировать, придумывать, воображать себе можно много и с минимальной затратой сил, но эти эфемерные творения не имеют ценности, это голая паутина идей. Власть мышления представляется, стало быть, чем-то чуть ли не смехотворным и комичным. Но для Гегеля речь идёт не о том, что и в мышлении *тоже* содержится феномен господства и рабства, а не только в сфере материально-вещественных сил, и ему также важно не то, что ситуация мышления человека может быть охарактеризована метафорами господина и раба. Для Гегеля мышление и есть *прообраз господства*.

Тем самым он оказывается в старейшей традиции западноевропейской метафизики. Власть в этой традиции изначально понимается вовсе не как человеческий феномен, а как космический. Конституция мирового целого считается структурой господства: космос есть устроенный порядок, устраивающая сила есть властвующий над всем *nous*, мировой разум. *Nous* господствует, он движущая сила в *diakosmesis*, в мировом устройстве, и выступает направляющей силой во всеобщем ходе вещей. Задача любой человеческой власти – быть отражением космической власти, повторить в устройстве государства устройство космоса, основать *arche* среди людей на *arche*, царящей повсюду в космосе. Только с точки зрения этого основного представления западноевропейской метафизики о том, что разум, или *nous*, в целом правит сущим, становится понятным смысл платонова требования, что либо короли должны были бы быть философами, либо философы – королями. Только тогда порядок вещей у людей был бы закреплён в строе самого космоса, а потому был бы неизменным, истинным и справедливым.

287–288 Гегелевское истолкование господства и рабства в связи с проблемой самосознания следует видеть и понимать на широком фоне этой метафизической традиции. Правда,

в «абсолютном» идеализме традиционный мотив заострѐн странным и неповторимым образом. Для Гегеля и Платона общим является то, что господство мышления означает превосходство мышления над чувственностью.

Прежде всего и чаще всего человек находится в плену чувственности в двойной форме: когда он просто доверяет ощущениям как подступам к действительности и когда его обуревают желания и страсти. В борьбе с этой двойной чувственностью человек завоёвывает подлинный доступ к бытию в мышлении и рассудочную власть над инстинктами и аффектами. Поскольку он мыслит, он соприкасается с властительной силой самого космоса и открывает для себя возможность построить своё бытие согласно космическому *nous*. Но для Платона хотя разумное и является господствующей силой, которая демиургически устанавливает порядок всех вещей, управляет ходом всех событий, однако это не только всё действительное. Не всё, что существует, является разумным таким образом, что оно субстанциально *естъ* «разум» – и ничего кроме этого. Правящий миром разум остаётся у Платона, скорее, связанным с некой тёмной основой, с *chora*, пра-материей. На ней разум делает своё дело. Отдельные вещи в целом – это смешение светоносного разумного и тёмного неразумного, смешение ограниченного (*peras*) и неограниченного (*apeiron*). 288–289 Для Платона и в человеческой душе тоже остаётся напряжение между неразумной и разумной частями души. Причѐм посредницей между противоположностями выступает волевая часть души. Душа, если воспользоваться знаменитым сравнением из «Федра», подобна повозке, которую тянут необъезженный, своенравный скакун, символ инстинкта, и благородный конь, символ воли, но управляет ею возница, символ разума. У Платона встречное напряжение разумного и неразумного не растворяется, полярность сохра-

няется. Но гегелевский «абсолютный идеализм» – говоря грубо – это онтологический тезис о том, что разум включает в себя абсолютно всё сущее, ничего не оставляет вне себя и что феномены внеразумного, чуждого разуму, представляют собой возникающую в самом разуме и подлежащую исчезновению «видимость».

Почему абсолютный разум вынужден окружать самого себя видимостью иного, почему абсолютный, бесконечный дух унижается до образов конечного сознания, чтобы затем вновь высвободиться из него, почему он разделяется надвое внутри себя, чтобы восстановиться из этой раздвоенности, – вот самые сложные вопросы гегелевской философии. Во всяком случае, Гегель пытается представить сущность абсолютного как противоречивое единство, как единство разрыва и примирения, пытается привести бытие в мышление и мышление в бытие. Полярность и идентичность сплавляются у него в единство спекулятивно мыслимого движения, в котором понятие жизни ослабляет понятие субстанции. Это необходимо иметь в виду, чтобы не впасть в заблуждение, **289–290** будто Гегель оперирует постоянной, устойчивой, то есть неразрешённой и неразрешимой противоположностью чувственного и духовного. «Чувственное» есть лишь ещё не угаданный образ самого духа. Отсюда определяется смысл представленного по-гегелевски господства мышления или рабства мышления. Господство и рабство всегда касаются мышления. Гегель, как кажется, придерживается традиции, поскольку у него чувственное отношение человека к действительности трактуется как рабство, а духовно-понятийное – как господство. Но ему важно не то, что духовное одерживает верх над чувственным, а то, что оно узнаёт и само находит себя в чувственном. Всё отношение различия между понятием и созерцанием толкуется у Гегеля в категориях у-себя-бытия и вне-себя-бытия духа. В понимающем,

концептуальном отношении к действительности дух узнаёт себя в вещах. Он прорывает видимость инаковости, объективно разумное и субъективно разумное совпадают. В противоположность этому, в чувственном отношении дух отчуждён от себя самого, он ещё не распознаёт инаковость предмета как видимость. Поскольку мышление погружено в чувственное, ещё не освободилось от него, оно неправильно понимает само себя, чуждо себе самому, считает себя отличной от мышления, независимой способностью рецептивного распознавания. В конце концов, для Гегеля всякое господство и рабство мышления основывается на самодостоверности или самоотчуждении мышления.

Однако тут возникает странная, парадоксальная проблема. Господство мышления свидетельствует, таким образом, о достигшем истинного самосознания разуме, имеющем, по выражению Гегеля, сознание того, что он «есть вся реальность» (123). **290–291** Для этого самосознания нет более ничего иного. Но если мышление распознало все доселе иные предметы, и обрело, и узнало в них само себя, разве в этом случае оно вообще не устранило мысленно то, чем можно овладеть? Разве оно в ходе восстановления суверенности не разрушило и не уничтожило именно внешние условия реализации суверенности? Продолжает ли тогда по-прежнему существовать сопротивление господству, на котором оно испытывает и доказывает свою силу? Разве к принципиальной сути господства не относится реальное различие властвующего и подвластного, следовательно, неотменяемая двойственность и противоречие? И если нет больше внешнего иного, над которым можно господствовать, тогда, по меньшей мере, должно быть внутреннее иное, чтобы стало возможным самообладание. Модель самообладания – это не предписание разумом разумных действий, а руководство разумным, но подверженным воздействию чувств-

венности существом с помощью доводов разума, противодействующих доводам инстинкта. Но если так называемое чувственное теряет свою независимость и становится ещё не понятой, лишь мнимо внешней формой отчуждения самого разума, тогда не остаётся более никакого субстрата для господства. Строго говоря, оно может реализоваться только *на пути* к своему установлению (а именно, в борьбе понятия против чувственного). Но если оно установлено, то есть спекулятивно признана тождественность понятия и чувственности, отброшена видимость инаковости – тогда оно *не может больше осуществляться*. 291–292 Гегель уходит от этого фатального вывода, привязывая анализ господства и рабства к противоположности обеих форм самосознания, то есть останавливаясь на одной из «станций» исторического пути духа к самому себе. И поэтому для него проблема власти переплетается с проблемой труда. Пришедшее к полному, абсолютному самосознанию мышление, которому не противостоит более вообще ничто иное, не может ни «трудиться», ни «властвовать». Там, где был бы искоренён весь дуализм, была бы снята любая напряжённость, примирены все противоречия, там бытийные феномены власти и труда должны были бы как будто исчезнуть. Оба они, будучи свидетельствами «антагонистичности», онтологически основываясь на реальном противопоставлении сущего, оказывают воздействие на человеческие отношения в сфере *обособления*. Замечательным в учении Гегеля о труде и власти является, во-первых, его понимание взаимопроникновения этих феноменов, их неустойчивого, подвижного характера, но главным образом – его попытка поставить вопрос о власти в плоскости власти высшего порядка, в прообразе власти, и при этом выйти за пределы только лишь человеческой сферы, перейти от людского господства – к космическому господству мирового разума.

У Маркса мы находим явную противоположность этому. Это не значит, что он выступает представителем наивного, до-философского взгляда на оба бытийных феномена, представителем какой-либо экономической теории, которая имела бы ограниченную экономическую ценность и была бы ещё открыта для принципиального философского осмысления. 292–293 Маркс претендует на критически революционное понимание экономики как подлинной и истинной реальности человеческого существа, а именно – на *пост-философское* понимание. Гегель и Маркс выступают как антиподы. Гегель видится Марксу поставленным с ног на голову, и он старается выправить представляющийся ему основательно искажённым гегелевский мир, поставить его с головы на ноги. Но при этом он мобилизует не пресловутый здравый смысл, здоровье которого не подорвать бледной безжизненностью мысли, – Маркс приходит к своим положениям в ходе изучения Гегеля и прежде всего – в бурной творческой полемике с так называемой младогегельянской школой. Правда, ещё во введении «К критике гегелевской философии права» в 1845 г. Маркс писал: «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2. Т. 1. М., 1955. С. 429*). Здесь за философией ещё признаётся роль высшего человеческого самосознания, она становится направляющей духовной силой революции.

Но уже год спустя у него более скептический взгляд на философию. Он борется с ней как с опасным, утопическим развоплощением конкретного человека, который ищет облегчения от давления суровых и унижительных общественных условий в туманных мысленных построениях, освобождает себя в воображении – и за этим занятием упускает реальное освобождение. Остриё его выпадов направлено

при этом против младогегельянцев Людвига Фейербаха, Бруно Бауэра, Макса Штирнера. Бауэра и Штирнера он уже раньше подверг нападкам в полемическом сочинении «Святое семейство», написанном совместно с Энгельсом. **293–294** Сейчас и на Фейербаха распространяется критика, заостряющая критику философии в целом. Опять совместно с Энгельсом он сочиняет искрящийся и пылающий полемической страстью трактат, так называемую «Немецкую идеологию». Труд не смог появиться в силу неблагоприятных обстоятельств. Только в 1932 г. он был впервые опубликован в *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Schriften und Briefe von Marx und Engels (MEGA)*. Он содержит основные мысли марксизма, так сказать, в первоначальной свежести их создания и в страстном размежевании с идеалистической философией. Младогегельянцев Маркс упрекает в том, что их критика исчерпывается лишь критикой религиозных представлений, что они не перешли к критике общественных условий, из которых возникают такие религиозные представления. Их радикальность, по его мнению, есть псевдорадикальность, филистерская удаль чистого мышления. «Ни одному из этих философов и в голову не приходило, – говорит он, – задать себе вопрос о связи немецкой философии с немецкой действительностью, о связи их критики с их собственной материальной средой» (Т. 3. С. 18). Маркс и Энгельс отрицают не что иное, как независимость философии, независимость чистого мышления. То есть если мышление невозможно отделить от его материального базиса, если оно обусловлено им не только лишь физически, но и в своём содержании, как убеждены Маркс и Энгельс, тогда момент господства не может изначально корениться в мышлении. **294–295** Тогда мышление не обуславливающее, а обусловленное, – отражение и ответ экономических условий. Следовательно, важно покончить с голыми спекуляциями и войти в «действительную,

позитивную науку», в «изображение практической деятельности, практического процесса развития людей» (26). Там, где философия ошибочно считается «независимой», мыслям и движущимся якобы самим по себе понятиям приписывается высшая действительность, неземная, отрешённая от низкого быта «действительность». Всё это Маркс считает «высшим обманом», голой «фразой». «Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды» (Там же). Этот тезис подразумевает, что с прояснением реальных экономических процессов небо философских грёз, которое доселе было волшебной страной и сказочным царством мысленных гипостазисов, обрушится на землю. В определённом смысле Маркс повторяет то, что младогегельянство совершило в религии: критическое развенчание некой мнимой трансценденции, разрушение сверхчувственного царства грёз. Он сам одобрительно вторит младогегельянству (в «Критике гегелевской философии права»): «Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и протест против действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (Т. 1. С. 415). Но в этом месте Маркс через младогегельянскую критику религии переходит к критике этой философствующей критики. **295–296** Если религию он считает опиумом народа, то философию – опиумом интеллигентской прослойки. Смелости одной лишь мысли младогегельянцев он противопоставляет волю к революционному действию. «Философы, – говорится в “Тезисах о Фейербахе”, – лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (Т. 3. С. 4). Важно, чтобы это основное положение Маркса не толковалось превратно в духе наивного, несокрушимого, бодрого и весёлого «сознания действительности», не веда-

ющего философских проблем. Он возвращается к философии, но отмежёвывается от того, что называет «процессом загнивания абсолютного духа», а именно – исторического упадка системы Гегеля. В ограниченных рамках нашего исследования сейчас нет возможности подробно останавливаться на вопросе, был ли Гегель понят или не понят Марксом. На первый взгляд, дело выглядит так, будто Маркс оперирует грубо и некритически применяемым понятием «действительность», имеет в виду просто осязаемое в противоположность лишь-мыслимому. Но понятие действительности у Маркса намного глубже и продуманнее. Оно не наивно, оно «материалистично», но материалистично в совершенно особом смысле. Маркс критикует как ошибку существовавшего до сих пор материализма то, что он понимал чувственную действительность только в форме «объекта», то есть предмета чувственного восприятия, и упустил из виду более существенную *чувственную человеческую деятельность*. Истинно «материальное» для него – это человеческая деятельность, поступательное изменение мира человеком. 296–297 «Созерцательному материализму» он противопоставляет деятельный, активный материализм, постигает действительное в первую очередь с позиции *действенного бытия* действующего человека. Человеческая деятельность имеет, разумеется, свои «естественные предпосылки». История, которая прежде всего является историей трудящегося, то есть производящего человека, не производит «всесильно» естественные основы человеческого бытия. Они заданы «стихийно», как выражается Маркс. Но с этой арены человек отправляется в долгий поход истории, в котором он изменяет себя и материальные условия своего существования. «Всякая историография, – говорит он, – должна исходить из этих природных основ и тех видов их изменений, которым они благодаря деятельности людей подвергаются в ходе истории» (Т. 3. С. 19).

Акцент при этом приходится на слово «изменения», ибо для Маркса ход истории есть поступательное очеловечивание мира. Однако возрастающая гуманизация природы не влечёт за собой возрастающую гуманность межчеловеческих отношений, наоборот, прогресс гуманизации связан с регрессом гуманности, что подтверждается фактом возникновения «пролетариата». Но сначала Маркс берёт человека как природное существо, отличающееся от животных тем, что оно само производит продукты своего питания и тем самым – опосредованно – и свою материальную жизнь. Человеческие индивиды определены *бытийно* как через продукты, так и через способ их производства. Производительные силы в каждом конкретном человеческом сообществе определённым образом отрегулированы производственными отношениями. Формирование производственных отношений происходит в процессе разделения труда. **297–298** Разделение труда есть вид межчеловеческих отношений, определённая форма отношений. Маркс даёт генеалогическую схему исторического хода разделения труда и соответствующих форм собственности. Но не только производительные силы и производственные отношения определяют историческую действительность человека. В определённой мере – также и «сознание». Люди производят не только продукты питания и другие экономические вещи, они производят также «идеи», «представления». Поначалу эти представления вплетены в материальную деятельность и материальное общение людей, являются «выражением» их материального поведения. Сознание представляет собой осознанное бытие, то есть отражение экономических отношений в представлениях.

Но эта связь, по мнению Маркса, нарушается, даже «искажается», когда первоначальное «стихийное» разделение труда, представлявшее собой, как он говорит, сначала разделение функций в половом акте, затем по физической силе и т. д., становится разделением «материального» и «духов-

ного» труда. Теперь сознание может впасть в противоречие с реально-материальным бытием. «С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представить себе что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» (Т. 3. С. 30). Бытие и сознание вступают в противоречие. Отделение сознания от материальных основ процесса производства, вызванное определённой формой разделения труда, **298–299** делает сознание чем-то несуществующим и иллюзорным, лишает его действительности. Лишение сознания действительности является следствием рокового разделения физического и умственного труда, которое есть *решающее слово* правящего класса, то есть заложено в социальном феномене власти. Маркс формулирует результат: «что три указанных момента – производительная сила, общественное состояние и сознание – могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо разделение труда делает возможным – более того: действительным, – что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали в противоречие, возможно только путём уничтожения разделения труда» (Т. 3. С. 30–31).

Для позиции Маркса характерно, что строй производственных отношений, определённый властью в обществе, приводит как к унижению создающего человека, так и к возникновению причудливого сознания, мнимо «чистого мышления». У Гегеля мышление было прообразом господствующего, у Маркса оторванное от материальной базы мышление – это искажённое отражение власти. Возможность правильного строя, в котором производственные от-

ношения определяются реальными производительными силами, а сознание безоговорочно формируется материальной основой, Маркс видит только в коммунистическом устройстве человеческого общества. Для него только коммунизм является системой «исторического материализма», то есть самопонимания созидающего человека, 299–300 который видит свою историческую задачу в двойном очеловечивании мира – как гуманизацию и гуманность. «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов» (Т. 3. С. 70–71).

Здесь мы не будем подробно останавливаться на своеобразном социально-политическом учении Маркса. Но уже в рассмотрении его принципиального подхода, вероятно, стало ясно, как похоже и всё же совершенно иначе, чем у Гегеля, можно сказать «антиподно», проблема труда переплетена у него с проблемой власти, а также с проблемой мышления. Гегель и Маркс при объяснении *одного* феномена оперируют категориями *другого*, толкуют структуры труда из смыслового горизонта власти и структуры власти – из смыслового горизонта труда – и при этом движутся пока в рамках представлений об абсолютной власти, а также абсолютном бессилии мышления. Но оба мыслителя указывают на тесную связь труда и власти, дают свидетельство того, что здесь идёт речь об истинных основных феноменах человеческого бытия, которые кажутся связанными и переплетёнными так тесно, что их не распутать, и оставляют *нам* вопрос, в чём же состоит принципиальное различие между трудом и властью.

301 18. Принципиальное различие между трудом и властью в бытийно-аналитической оптике

Собственная природа труда и власти. Методологические проблемы интерпретации. Принципиальное понятие труда: историческое формирование отношения человека к природе. Социальность трудовой деятельности. Принципиальное понятие господства: властная вертикаль, учреждение, строй. Система власти: взятие власти и угроза смерти.

Ссылки на Гегеля и Маркса наметили в общих чертах предельные возможности истолкования труда и власти и косвенно показали, насколько широк простор для понимания, в котором движется бытие, интерпретирующее себя самого в направлении своих основных феноменов. Эти основные феномены не даны нам непосредственно, их нелегко обнаружить и невозможно однозначно описать. Хотя они определяют нашу жизнь, нам не удаётся уверенно и надёжно овладеть ими с помощью понятия. Они отливают различными оттенками волнующей многозначности. Чем первичнее бытийные феномены, тем более загадочными они нам представляются. Для Гегеля и Маркса труд и власть так многообразно пронизывают друг друга, что ни один из мыслителей не доходит до принципиального определения своеобразия каждого феномена в отдельности. В этом можно увидеть преимущество, а именно – преиму-

щество конкреционного способа рассмотрения. Но ведь конкреция (*лат.* *concretio* – срастание) нашего бытия намного сложнее, отличается намного более тесным переплетением. Намного большее количество основных мотивов неразрывно связаны друг с другом, пронизывают друг друга и воздействуют друг на друга. Понимание само имеет, так сказать, двойную и двойственную задачу: с одной стороны, показать конкрецию как обилие разнообразных, в равной степени первичных бытийных элементов, весь целостный, пёстрый, сотканный из светлых и тёмных цветов «ковёр жизни» – и, с другой стороны, «обособить», выделить элементы «в абстрактном виде». 301–302 Понимание должно внести различия в реальную жизненную тотальность, должно произвести разрывы, зафиксировать очертания, но и снова снять фиксации, включить выявленные различия обратно в подвижную целостность жизни. Нельзя, чтобы образование понятий затвердело в виде жёстких схем, оно должно постоянно «разжижаться», должно оставаться открытым для глубоких двойственностей, для загадочной двуликости жизненных феноменов. Бытийно-аналитическое образование понятий действительно «диалектично». Причина этого кроется в сущности жизни, которую Гегель определяет как то, что устанавливает различия и точно так же вновь снимает их. Это движение бытия, которое рвётся и вновь восстанавливается из разрывов. В жизни как всеобщности обитает «огромная сила негативного» (Феноменология духа. С. 17), непрерывно разлагает и разрывает её, гонит её прочь в многообразии различённого, отграниченного, обособленного, – а жизнь снова и снова возвращает себе свою всеобъемлющую идентичность. Она подтачивает противоположности, связывает разъединённое, собирает вместе рассыпанное. Единое снова и снова раскалывается на разнообразное, а разнообразное непрерывно

собирается воедино. Гегелевское спекулятивное понятие «жизни» объединяет равенство с самой собой субстанции и постоянное инобытие движения. Но это равенство с самой собой субстанции, – говорится в предисловии к «Феноменологии духа», – «есть также негативность; это приводит к растворению названного прочного наличного бытия. На первый взгляд кажется, что определённая есть определённая только благодаря тому, что имеет отношение к чему-то *иному*, её движение кажется навязанным ей какой-то посторонней силой; но как раз то, что она имеет своё инобытие в себе самой и что она есть самодвижение, **302–303** содержится в названной *простоте* самого мышления; ибо эта простота есть сама себя движущая и различающая мысль и собственная внутренняя сущность, чистое понятие» (С. 30). Природа отвлечённости, пытающейся осмыслить основные феномены бытия в понятиях, в значительной степени определена природой своего предмета, который здесь не иная вещь, не внешний предмет, а постигающее само себя бытие.

Пусть труд и власть тесно связаны между собой особо явным образом и в качестве бытийных мотивов занимают необычайно близкую позицию друг к другу. Всё же определение их собственной природы остаётся законной проблемой. Для Гегеля *труд* – это *производное от господства*, для Маркса *господство* – *производное от труда*. Гегель назначает мышление реальным господином в соответствии с мировым господством *noius*. Труд относится к определённой ступени на пути развития мышления. Он основывается на том отношении человека к действительности, где вещь для него ещё нечто иное, внешнее, непроницаемое, которому можно лишь придать иную форму. Гегелевская концепция близка платоновскому «Государству» в том, что собственно социальность, истинно политическое сообщество

является сообществом мыслящих, что труд подобает подневольному сословию, удовлетворяет второстепенную потребность, это дань человека природе. В этой «идеалистической» перспективе труд отступает далеко на задний план, пропуская вперёд спиритуалистически понимаемую власть. В «материалистической» оптике Маркса мы имеем противоположное отношение: 303–304 там труд считается показывающей себя на деле сущностью человека. Напряжение властных отношений возникает только из феномена разделения труда. Господство рассматривается как производное следствие определённых «извращённых» производственных отношений. Моделью отношений господства считается «феодализм». Революционное устранение феодальной системы, имеющей в современном индустриальном обществе форму «капитализма», хотя и требует, как говорят, на переходный период «диктатуры пролетариата», но завершается «бесклассовым обществом». Если человеческий труд признаётся *сущностной сердцевиной* человека и исходя из этой сущностной сердцевины формируются и регулируются все условия жизни людей; если производительные силы находятся в правильном соответствии с производственными отношениями, а они, в свою очередь, – с общественным сознанием, то тогда, по доктрине Маркса, исчезнет феномен «господства». Он принадлежит варварским временам, является признаком бесчеловечности. Тогда каждый сам себе господин, все равны и все свободны. Ещё в «Немецкой идеологии» Маркс верит в то, что только разделение физического и умственного труда есть корень всех зол, что уничтожение разделения труда сможет устранить отрицательное явление подавления одного класса другим, правящим классом. Там говорится: «Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определённый, исключительный круг деятельности, который

ему навязывается и из которого он не может выйти: он охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, – тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, **304–305** общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» (Т. 3. С. 31–32). Это звучит так же несбыточно, как какая-нибудь идиллия. Не случайно Маркс возвращается к архаическим формам труда (исключая иронически упомянутого «критика»). В индустриальном обществе с его высокодифференцированными техническими приспособлениями для жизни коммуна без «специалистов» невозможна. *Сегодняшний* коммунизм не интерпретирует больше свою социальную программу как «ликвидацию разделения труда», он не отрицает и бытийную реальность власти.

Там, где общим основанием истолкования всей жизни в целом делают *один* основной феномен жизни человека, где игнорируют переплетение с *другими* точно такими же первичными феноменами и напряжение между ними, там интерпретация бытия легко приобретает утопический характер. Но как только остановишься мыслью на *одном* феномене, тщательно рассмотришь его со всех сторон, попытаешься наметить его охват, его масштаб, тогда *всё* бытие в целом как бы приобретает его краски, его настроение и его язык. Невозможно выделить какие-либо «сферы»,

каждый из основных феноменов знаменует всю человеческую жизнь.

Так как же определить – после стольких оговорок – собственную принципиальную природу труда и собственную сущность господства? *Измерение труда* есть человеческое отношение к не-человеческому существу. Этот тезис не означает, что любое отношение к имеющему иной бытийный вид, чем сам человек, **305–306** есть только труд и может быть только им. Наше отношение к вещам окружающего мира имеет многочисленные и разнообразные способы: мы обнаруживаем их, любимы ими, желаем их, и в определённой степени мы также «обрабатываем» их, запечатлеваем на них имеющую смысл для человека форму, которой они не обладают от природы и не могут получить её по собственному побуждению. Труд, по-видимому, есть определённая возможность среди многих возможностей выразить своё активное отношение к окружающим нас вещам. И всё же такая характеристика не является достаточной. Ибо труд – это не просто способ формирующего обращения с вещами (причём сейчас нет надобности снова останавливаться на различии между созданием новой формы с применением силы и заботливо лелеющим обращением, то есть на различии между ремесленным и крестьянским трудом). Труд изначально не формирование вещей, но формирование *нашего отношения к вещам*. То, что *первично* формируется любым трудом, есть человеческое *отношение к природе*. Это чаще всего упускают из виду, потому что это, так сказать, слишком «само собой разумеется». Труд в первую очередь изменяет не вещи, а наше обращение с вещами. Но наше обращение с ними не простая система взаимосвязей между Я-субъектом и множеством обступающих его объектов. Если бы человек относился к окружающей его природе лишь с дистанции наблюдателя, был бы лишь

созерцающим «оком вселенной», тогда не могло бы быть никакого труда. Но он включён в природу, погружён в неё, существует реально воплощённым среди природных вещей и даже в роли природной вещи. Природные силы настраивают его, они владеют им. 306–307 С другой стороны, он в своей свободе имеет возможность в какой-то мере освободиться от обусловленности природными силами, создать себе некую дистанцию. Человек утратил бессознательное чувство безопасности, свойственное животному, и не достиг отрешённости от природы, свойственной богам. Поэтому человеческое отношение к природе является таким двойственным и напряжённым. Поскольку человек включён в природу, он подчинён нуждам и потребностям. Поскольку он уже дистанцировался от неё, завоевал свою конечную свободу, он может, по предварительному плану и намерению, «отвратить» такие нужды. Труд – в открытом ходе истории – поступательно изменяет человеческое отношение к природе. Это отношение к природе нужно осмысливать из перспективы труднодостижимого способа бытия человека. Он включён в природу, внутри неё – и вместе с тем противостоит ей, вне её. Он природное создание – и, вместе с тем, создание своей свободы. И прежде всего: он внутримирное сущее, но также и *единственная* внутримирная вещь, *экстатически открытая* громадности целого мира. К окружающим его внутримирным вещам он относится таким образом, что обращается к ним уже из открытого универсального горизонта. Человек не наличен – как камень, облако, волна. Он не живёт, захваченный инстинктивным жизненным процессом, как животное. Он существует «*относясь*» – понимая всё отдельное из горизонта целого. Труд, по сути, есть постоянное историческое формирование и трансформирование отношения человека к природе. Техническая гуманизация природы не является,

строго говоря, дополнительным напластованием смысла на доступные человеку природные вещи, не является процессом, который мог бы не наступить и – если бы не наступил – волшебным образом вернул бы «рай». Человеческое отношение к дикой природе всегда выражается в её нарушении и разрушении. 307–308 Человек не такое природное существо, которое могло бы жить в ненапряжённой гармонии с матушкой-природой. Но «нарушает» он её иначе, нежели хищное животное, о котором мы говорим, что оно «нарушает» покой своей добычи. Разрывать других зверей – нормальная, здоровая, оправданная инстинктом природа тигра. В своей кровожадности он так же невинен, как жующий траву ягнёнок. Когда человек не оставляет природные вещи такими, каковы они изначально: когда он плугом перепахивает землю, корчует дремучий лес, куёт железо; когда он свободно обращается с природными материалами, применяя грубую силу, – он не уподобляется дикому животному. Тигр *не формирует* своё отношение к окружающим его вещам, он остаётся *внутри* отношения, присущего его виду, движется в нём без какого-либо отношения к этому отношению. Но человек не остаётся в рамках жёсткой, раз навсегда установленной системы отношений, которая была бы, так сказать, неизменной «раковинной жизни». Он *выражает* свою историческую сущность, поскольку он постоянно изменяет и обновляет своё отношение к природе. Историческая подвижность человеческого отношения к природе есть труд.

Что труд в принципе нельзя постичь, характеризуя его *только* как переформирование природных материалов человеком, явствует также и из того, что существует огромное количество работ, направленных не на не-человеческий материал, а на самого человека как объект трудовой деятельности. Врач осуществляет свою деятельность на паци-

енте, учитель – на ребёнке. Или более банальная форма: ремесло, связанное с украшательством, обслуживающее клиентов. Принимая во внимание такие виды труда, не обойтись определением, что труд обитает в измерении отношения человека к не-человеческому существу окружающего мира. 308–309 В противоположность этому такие возвратно направленные виды труда не вызывают более никаких затруднений, если сущность труда мы постигаем и осмысливаем как преобразование *человеческого отношения к природе* как такового. Человек встречает самого себя и себе подобных и в способе разрушения дикой природы. Женские украшения от застёжки и кольца до косметических препаратов представляют собой инструменты разрушения девственного состояния в обращении человека с природой в нём самом.

Но конститутивным для сущностного смысла труда является не одно лишь человеческое отношение к внешней и внутренней природе, к внечеловеческой и внутрочеловеческой *physis*. К структуре труда относится также *социальность* процесса труда. Мы уже сказали, что он в принципе межличностно-социальная возможность, а не возможность индивида-одиночки. Это находит своё выражение в «публичности» каждого продукта труда, в его пригодности для многих. Тот факт, что труд по своему изначальному содержанию – *коллективное* дело, социальное достижение, включает в себя также образование определённых социальных форм, будь то «сословия», «классы» или тому подобное. Труд, если смотреть на него со стороны его социального свершения, неизбежно вырабатывает корпоративные формы. Человеческое отношение к природе, которое складывается в процессе отворота естественных нужд и продолжает исторически развиваться благодаря свободе, – это всегда больше, чем отношение к природе отдельно взятого

человека, – это отношение к ней группы, народа, социального объединения. Это основной сущностный способ друг-с-другом-бытия в формирующем, созидающем отношении к природе вокруг и внутри нас. Труд – это коллективное существование в творческом обращении с природой. **309–310** Так как труд, согласно своей сущности, содержит в себе формы социальности и кажется, что человеческие социальные формы во многом ярче всего определены через структуры власти, то при истолковании труда дело доходит до использования категорий власти. И, с другой стороны, коль скоро труд открывает и высвобождает энергии, предоставляет их в распоряжение человеку и пользуется ими, то мы говорим в переносном, метафорическом смысле о власти человека над природой.

Но что составляет гениальную внутреннюю сущность власти? В чём её отличие от труда – как можно сформулировать строгое, фундаментальное понятие власти? Мы предварительно сказали: власть в принципе есть отношение людей к людям. Но это не единичное, случайное отношение. Оно имеет сущностный характер. Это, разумеется, оспаривается везде, где о бытии судят по критериям моральных представлений, например великих религий спасения; где в борьбе, в споре, в войне видят зло, нравственное несовершенство, серьёзную вину и т. п.; где стремятся к согласию, толерантности, гармонии между людьми, восхваляют «мирных», «кротких», ставят целью земной истории «вечный мир» между народами и отдельными людьми и даже в сердцах этих отдельно взятых людей. Мы не будем здесь высказываться о подобных моральных взглядах и оценочных суждениях. Для философии первостепенную важность имеет то, что *есть*, а не то, что *должно* быть. Это не значит, что она располагает на территории так называемых «данностей», мирится с прискорбной слабостью

нашей нравственной природы, принимает, на худой конец, мир и людей такими, какие они есть в данный момент, и вообще отказывается от нравственных наставлений. Это, скорее, значит: для неё важна *сущность* бытия – мира, вещей и человека – независимо от того, какую нравственную позицию занимают люди по отношению к ним. **310–311** Может быть, именно в бытийном феномене власти труднее всего достичь оптики «по ту сторону добра и зла» и удержаться в ней до конца, ибо где бы ни возникало господство, где бы ни учреждалась власть, там имеет место страдание, боль, неумолимость, подавление – имеет место *вертикаль власти* и, говоря словами Заратустры, «противоречие ступеней и восходящих по ним». Господство, поскольку оно представляет собой вертикаль власти, всегда связано с рабством: радости господина соединены с бедствиями раба. Тут, вероятно, захотят возразить, что это всё же верно только тогда, когда проблему власти отделяют от проблемы справедливости, а «справедливая» власть – это не что иное, как разумный порядок человеческих вещей, ограничивающий свободу индивида лишь в той степени, чтобы она могла существовать вместе со свободой других. Могут выдвинуть и другой довод: справедливая власть есть «богоданный» уклад жизни, где общественное объединение находится под данной «богом» светской и церковной властью и управляется монархами, чьё регентство ведёт своё начало от бога. Сейчас такие «софократические» и «теократические» обоснования человеческих претензий на господство выглядят неубедительно. Ссылка на разум порождает сомнение, означая не завершаемое дело. Ибо кто может сказать, что он довёл мышление до «предела», дальше которого невозможно пойти, и может обосновать разумность структуры власти, опираясь на исчерпывающее постижение

человеческой способности разумно мыслить? 311–312 Теократия, в свою очередь, стоит на позиции за пределами исследовательских возможностей конечной человеческой мудрости, за пределами философского горизонта «*lumen naturale*». Но принимая во внимание обе концепции, теократию и господство разума, можно выделить важную сущностную черту власти, а именно бросающуюся в глаза связь *формы власти* и «*знания*». Человеческая власть претендует на то, чтобы быть неким видом знания. Это отнюдь не так очевидно. В бытовом понимании власти на передний план выходит, скорее, другая основная черта, а именно: *волевое начало*, инстинкт власти, радость самоутверждения, подчинение себе окружающих. Но обе черты составляют одно целое. Власть вообще есть особое выражение человеческого друг-с-другом-бытия, сложившаяся, приведённая к «системе» совокупная форма межчеловеческих отношений. Это не следует сейчас понимать в том смысле, будто все отношения между людьми изначально и в своей сущности определены властью. Существуют способы общественного бытия абсолютно иного рода. Но власть охватывает их, включает их в себя, трансформирует их. Власть «тотальна», даже если она и исключает какие-то области жизни, признаёт личные сферы, ибо, к примеру, и правовое самоограничение государственной власти, вследствие которого образуются такие «безвластные» зоны, – это «установка», это тоже властное политическое решение формирующейся власти «правового государства».

Мы ставим вопрос о *принципиальном* понятии власти. Предварительное понятие мы имеем в тотальном устройстве человеческих вещей. Власть есть структура порядка. Организованное таким порядком есть человеческое друг-с-другом-бытие. 312–313 Оно не оставлено на стихийную,

хаотичную игру случая – оно принимает некую форму благодаря самим людям, как бы скрепляется, затвердевает в системе правил. Но нельзя впасть в ошибку и ставить в начало человеческой истории турбулентное природное состояние вроде «войны всех против всех», «*bellum omnium contra omnes*». Такая мысль вообще имеет ценность только в качестве вспомогательной теоретической конструкции, чтобы наглядно показать как бы «искусственный» характер структурного образования человеческой власти. Но человек ни в один доисторический период не живёт «свободно от власти», как и «свободно от труда». Разумеется, труд и власть приобретают свои характерные черты только в историческую эпоху человеческого рода. Ведь именно они те феномены, которые порождают определённое «содержание» истории. Но они присутствуют латентно и в смутно различимые доисторические времена. «Дикая орда» приходит на смену родоначальнице, вождю, шаману. Власть обладает магическими чертами, окутана тайной, защищена различными табу. И до позднейших исторических времён дотягивается магия давнего времени, блестит на символических изображениях, играет в реющих на ветру знамёнах, сверкает на скипетрах и коронах. И *точно так же неправильно* ставить в начало некое идиллическое состояние, где не только лев мирно обходился с ягнёнком, но и человек – с другими людьми, никто не причинял страдания другому, никто не возносился до роли господина над другим человеком и не подавлял его, никто ни над кем не одерживал верха. 313–314 Но то обстоятельство, что вновь и вновь выдвигаются именно две такие противоположные картины мифического первобытного состояния человечества и в древнейших мифах просвечивает напоминание о них, настоятельно указывает нам на *двойственность* власти: она

считается благословением, поскольку сдерживает необузданное насилие, организует и регулирует человеческую жизнь, – и она считается проклятием, поскольку закрепляет властную вертикаль, порабощение одних людей другими, вводит суровость приказа и принуждение к повиновению, подрывает братство людей в различии господствующих и порабощённых.

Вместе с тем власть вообще как строй жизни человеческого общества не та вещь, что присутствует как бы сама по себе, подобно облакам на небе и волнам на море. Такой строй всегда «создаётся» – но не так, как гончар делает горшок, сапожник – обувь. Мастер, разумеется, должен принимать в расчёт определённое сопротивление своего «материала», должен применять силу против этого сопротивления. Однако налаживаемые властью «человеческие вещи» не остаются индифферентными к формирующей властной воле, ни в каком смысле не сравнимы с тем или иным природным «материалом». Группа людей, народ во всякое время находится, так сказать, в движении властных устремлений. И народу не всё равно, будет ли он приведён к той или иной форме общественного устройства и каким образом это произойдёт, – в отличие от древесины, которой безразлично, будет ли она переработана и каким образом. Древесина не стремится стать столом, железо – скульптурой. Но человеческое общество, по-видимому, стремится к прочной структуре, к формированию какой-либо власти. Это означает, что власть как установленный строй всегда обязательно восходит к *учреждению*. В учреждении силовые отношения закрепляются на какое-то время в постоянную форму. Власть держится на влиянии. При этом понятие влияния понять непросто. 314–315 Мы должны различать влияние *до* учреждения некой власти и влияние *после*

её учреждения. Влияние после учреждения власти ограничено его положением в системе власти, кругом полномочий, правом отдавать приказы, которым кто-то обладает, местом в стабильной и упроченной вертикали власти. Я намеренно избегаю правовой формулировки. Усовершенствование системы власти до стадии правового порядка, в котором существуют легальные полномочия, ограниченная «административная власть» и т. д., есть особый вид власти. В сформированной и структурированной системе власти, независимо от того, имеет ли она законную форму или нет, всегда есть такое экзекутивное применение силы, которое с самого начала ограничивается и направляется общим смыслом вертикали власти. Влияние отдельного должностного лица имеет тогда такую же продолжительность, как и сама система власти. Иначе обстоит дело с влиянием *до* учреждения власти. Это влияние флуктуирующее и нестабильное. Власть имущий должен постоянно подтверждать его заново, доказывать на деле, испытывать, применять, защищать – он ни на секунду не может снять доспехи и отложить меч. Его влияние, так сказать, всегда в состоянии готовности, старается пересилить другие влияния. Его влияние соответствует в каждом конкретном случае только его фактической исполнительной власти. Основная установка всех правителей заключается в том, чтобы стабилизировать своё влияние, то есть превратить его в вертикаль власти, перевести состояние войны в состояние мира. Тем самым влияние не лишается своего основного воинствующего характера. *Мир* между группами людей в вертикали власти – это *стабилизированная война*, затвердевание флуктуирующих движений противоположных устремлений. Война и мир не являются простыми противоположностями, как светлый и тёмный, тёплый и холодный.

316 Но как вообще человек приобретает влияние на других людей? Каков глубинный источник этого странного феномена? Люди по своей природе во многих отношениях отличаются друг от друга: одни сильнее, храбрее, хитрее, чем другие. Существует бессчётное количество форм и разновидностей превосходства – от простой, грубой физической силы до коварных замыслов и изготовления умного оружия. Существуют также возможности воздействия, чей насильственный характер не так очевиден: эксплуатация какой-нибудь боязни злых духов, искусство обольщения речами и т. д. Окружающими можно управлять многими способами: при помощи соблазнов или путём ввержения их в нищету. Но всего этого недостаточно. Кнутом и пряником можно выдрессировать и животное – боль и удовольствие могут быть *вспомогательными* средствами при установлении влияния на людей. Единственной и решающей властью человека над окружающими является *угроза смерти*. Власть берёт своё глубинное начало в готовности *убивать*. Так как каждый человек существует в открытости смерти, к нему можно применить крайнюю степень насилия, ставя его перед решением: смерть или подчинение, предоставляя на его усмотрение, быть ли ему лучше мёртвым, чем рабом, или лучше рабом, чем мёртвым. В своей субстанциальной сущности власть имеет военное происхождение. Властные структуры первоначально суть творения воинов. Чтобы избежать недоразумений: мы не имеем в виду, что человеческая община, город, полис в принципе и в целом основаны на феномене силы и власти. Но поскольку полис представляет собой слепок власти, он в конечном счёте отсылает к высшей власти, которая возможна между людьми, к возможности распоряжаться чужой смертью. **316–317** Если бы мы, подобно животному, не ведали о вероятности быть

убитыми, то в царстве людей не могло бы быть никаких властных отношений. И если о варварских временах рассказывают, что при закладке фундамента крепостей в вал живьем замуровывали людей, то это лишь зловещий символ того, что в фундамент любой человеческой власти всегда допущена *вероятность* человеческой смерти, угроза смерти. Сущность власти соседствует со смертью. Это элементарные смысловые связи, которые, возможно, напугают нас, которые настолько просты, что мы большей частью выпускаем их из виду. Человек, хочет он того или нет, точно так же является борцом, как работником и смертным. Воинственности человеческого существования присущи неизбывная суровость и резкость враждебного столкновения. Это *предлежит* любой моральной оценке, филантропия никогда не сможет устранить и погасить его. Но «полемическую» сущность всякой человеческой власти не оценивает верно, то есть сообразно её бытийному смыслу, ни «героический ореол», ни этическая анафема. Человек не стоит *между* сверхчеловеческим и недочеловеческим сущим. Он не является наполовину чудовищем, наполовину ангелом – он находится вонне, заступает в великую войну космоса, о которой Гераклит говорит: «Война – отец всех, царь всех; одних она объявляет богами, других – людьми; одних творит рабами, других – свободными» (Фрагменты ранних греческих философов / под ред. И. Д. Рожанского. Ч. I. М., 1989. С. 202).

318 19. Итоги экзистенциальной характеристики труда и власти. Отношение к себе и отношение к миру

Человек как кентаврическое создание: антропология и западная метафизика. Понятие панического (ритм) и свидетельство жизни. Критика экзистенциальной интерпретации, ориентированной на самобытие. Индивидуальность в пространстве рода: род как главное экзистенциальное событие. Мужчина и женщина: эротическое единение полов. Экзистенциальный смысл эроса. Диалектика эроса. Любовь и смерть.

Подводя итоги опыту экзистенциальной характеристики труда и власти, необходимо в сжатой форме представить себе наиболее значительные основные структуры. В обоих бытийных феноменах мы находим глубокую парадоксальную двойственность, ускользающую от однозначной понятности, диалектически оформляющуюся в переходах противоположных определений, и оба феномена являются в преобладающей степени историчными и социальными. Историчным человек является потому, что он, отмеченный смертью, знает об ограниченности времени своей жизни. Только смертное существо имеет намерения, замыслы, планы на будущее. Конкретное содержание каждого периода истории сформировано в столкновении человека с «природой»: в труде, в воинственной стычке человека с окружающими его Другими, в формах стабилизировавшейся

силы, во власти. Существенное различие между трудом и властью заключается в несходстве двух измерений бытия, несводимых друг к другу. Человеческое существование – это всегда бытие-при-вещах, будь то интимность обращения с ними или дистанция теоретического опредмечивания. И это всегда со-бытие-с-окружающими. Это со-бытие охватывает дружбу и вражду, любовь и ненависть, заботу и безучастность. «Бытие-при» и «со-бытие» суть экзистенциальные горизонты. Они связаны и спаяны друг с другом.

319 Каждое бытие-при окружающем сущем одновременно означает ситуацию человеческого друг-с-другом-бытия, имеет интерсубъективный смысл. И наоборот, не существует отношения с другими людьми, которое не было бы также и пребыванием людей при сущем не-человеческого вида бытия. Сообщества людей не могут существовать в отрыве от вещей. Им нужны территория, земля, воздух, суша и море, растительность и животный мир; нужны жилище и очаг, колыбель и гроб, стол и кровать, плуг и меч, городские стены, повозки и корабли, лира и палочка для письма. Бытие-при вещах ещё с незапамятных времён представляет собой обобществлённое бытие в коллективной *praxis, poiesis* и *theoria*. Реально и материально группы людей существуют среди вещей. Оба измерения существования бытия-при и со-бытия закреплены в *самобытии* человека. Самобытие больше, чем известная структура Я, больше, чем просто феномен «сознания». Поскольку человек существует, уже постольку он относится к себе самому, открыт самому себе. Используя формулу Хайдеггера, человек «есть сущее, для которого в его бытии речь идёт о самом этом бытии» (Бытие и время, § 41). Он живёт в озабоченности самим собой.

Но это отношение человеческого бытия к себе самому не является последней, несущей, невыводимой экзистенци-

альной структурой. Мы не являемся такой «самостью», как камень является протяжённой материей, растение – неясно пробивающимся, а животное – уже ощущающим себя жизненным процессом. Самостность вообще не подобает бытию во взаимосвязи пирамидального нагромождения внутримирных вещей. Обычно придерживаются схемы «пирамиды»: **320** говорится, что все вещи материальны, над материальным основанием возвышается сужающаяся сфера живого, в ней ещё более узкая часть – анимального, а над сферой животного – ещё более узкое поле человечества, и оно венчается гениями. В качестве конструктивного принципа этой пирамиды обычно берут возрастающее одухотворение природы, которое, как утверждается, достигает в человеке своей вершины и уже соприкасается со сверхестественным «царством духов», царством демонов, ангелов и богов. В этой традиционной точке зрения сущностное место человека характеризуется расстоянием от иного сущего, приведено к внутримирной системе координат. Это мы считаем принципиально неверным. Человек может, разумеется, сравнивать себя с другими вещами, встречающимися в мире рядом с ним и вне его, фиксировать общее и устанавливать отличительное. Но к вещам в мире он относится потому, что ранее и более коренным образом он сформировал своё отношение к самому миру. Отношение к миру есть фундаментальная бытийная конституция человеческого существования, в которой заложены в совокупности самобытие, со-бытие и бытие-при-вещах. И это отношение к миру не какой-то придаток к человеку в виде особой структуры, не символ «трансцендентальных горизонтов», относящихся к субъективности субъекта, – оно, скорее, представляет собой экстатическую открытость универсуму, властвующему миру как времени-пространству

появления и бесформенной ночи отсутствия, в которую уходит от нас мёртвый.

Отношение к миру пронизывает все основные феномены человеческого бытия своей экстатикой, овеивает их дыханием бесконечного, относит нас к оставляющей на произвол судьбы власти бесконечного светлого неба, которое всему являющемуся даёт очертание, облик, форму 321 и обращает нас к укрывающей власти затворённой земли, которая выпускает на свободу являющееся, носит его и вновь принимает обратно. Смерть, труд и власть раскрываются в своём более глубоком значении как способы двойственного человеческого миру-соответствия. Смерть придаёт нашему пребыванию в сфере явлений глубину чувств и пронизательность, и вместе с тем она опускает нас в ночь, где всё едино, – в тёмную пропасть по ту сторону всякой индивидуации. Труд и власть, напротив, родом из царства различий и обособленности. Здесь к индивидуации относятся в высшей степени всерьёз, она не обесценивается как «покрывало Майи». Труд и власть суть способы бытия, с помощью которых человек предоставляет место пугающему влиянию негативного, этой великой силе; с помощью которых он настаивает на противоположении и разрыве; с помощью которых он приветствует *polemos pater panton*, войну как отца всех вещей. Труд и власть делают акцент на разобщении. Они поселяются отнюдь не на почве одной лишь индивидуации. Они не ведут себя спокойно, они отличаются неугомной подвижностью, они суть воздвижение. Труд есть неустанное воздвижение, поскольку производительная сила не заканчивается в продукте, уничтожает его в потреблении или там, где она выступает средством (инструмент, механизм и т. п.), усиливает опосредованность и возвеличивает аппараты до гигантских размеров. И власть тоже не знает в себе покоя – как раз потому что

она всегда пытается стабилизировать принуждение, потому что она страстно стремится к нескончаемости, потому что хочет «писать на воле тысячелетий, как на бронзе» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра, 3). 321–322 Это раскрывает её сущностное движение. Она стремится к могуществу и победе силы. Даже если труд и власть принципиально несхожи между собой, поскольку они принадлежат двум различным экзистенциальным измерениям, бытию-при и со-бытию, то они всё же согласуются во многих чертах и занимают совершенно особенную близкую позицию по отношению друг к другу. Под названиями «труд» и «власть» мы разобрали в качестве двух различных, но родственных в структурном отношении экзистенциальных феноменов то, что Ницше называет «волей к власти». Воля к власти для него – сущность бытия, сущность человека, природы, всего космоса. Это основная формула толкования мира «по ту сторону добра и зла», которое хранит верность реальному земному миру и не спасается бегством в воображаемые «замирья». Там, где человек постигается в оптике «воли к власти», на передний план прорываются определённые черты человеческого – такие как самоутверждение, индивидуальность, свобода. В этом отношении Ницше не противоречит традиционному образу человека в западной метафизике. Субстанцию человека видят в «самостности», в духовном складе личности, в «бессмертной одиночной душе», в Я, в отдельном индивидууме. Но это означает, вместе с тем, что некоторые другие черты оттесняются на задний план, принижаются как что-то внешнее, как бы природное животное состояние, которым мы обременены – ничего уж тут не поделать! – но которое не задевает нас в сердцевине нашей сущности. Считается, что, судя по внешнему виду, человек принадлежит животному царству и что в нас ещё достаточно элементов животности: инстинкты,

вожделения, смутные аффекты. Человеку грозит опасность потерять себя, **322–323** захлебнуться в стихии внутренней звериной природы. Как духовное существо он не должен поддаваться рабству, должен противиться этой опасности, должен стать господином своих страстей, должен добиться сдержанности, разумного самоопределения. Человек видится неким андрогинным существом, жалкой помесью природы и духа, чувственности и разума, кентаврическим созданием с божественной искрой души в теле животного. Эта разновидность антропологии имеет тот же возраст, что и западная метафизика. Её господствующее положение помешало увидеть и по-настоящему понять исконно человеческое содержание элементарных феноменов нашего бытия. Мы должны постепенно научиться, не отступая, ставить вопрос: действительно ли только в личности, индивидуальности, разумности и свободе заложены основы нашего существования? Так ли они проявляются в самости, самостоятельности и обособленности, как то утверждает традиция, насчитывающая двадцать пять веков? Может быть, нам следует перестать стремиться к обретению самопонимания, исходя из уже упомянутой близости к животному и к богу, – следует постичь себя из экстатической открытости миру, из нашего соответствия «небу» и «земле» и из ещё более неясного отношения к царству мёртвых? Это не подразумевает сейчас позицию, противоположную традиционному метафизическому спиритуализму в толковании человеческой сущности. Речь не о том, чтобы отпустить на волю донныне подавленную «природу в нас», выступить в защиту чувственности, не сдерживать больше скрытую враждебность по отношению к духу. Такие природно-романтические оппозиции лишь ещё убедительнее свидетельствуют о власти предания и означают лишь беспомощные попытки некоего поворота вспять, некоего из-

вращения. **324** Намного важнее понять ориентированное на модель личности толкование бытия как предельный, односторонний момент напряжения между полюсами и мысленно совместить с бытийными феноменами, в которых человек пребывает изначально, «панически».

Понятие панического поначалу приводит в смущение, оно указывает на до- и над-индивидуальные способы бытия. Это суть формы нашего существования в целом, в *rap*, в основном потоке человеческого бытия – без превратного толкования этих экзистенциальных обстоятельств и эмоциональных состояний как относящихся к сфере анимального. Паническое не чужеродный элемент, добавленный нам, не гнетущий остаток «земли», который мы вынуждены нести на себе, который тянет вниз духовный полёт человека, препятствует самореализации личности. Паническое есть жизненная среда, чаще всего не замечаемые основные события, образующие что-то вроде почвы для актов самобытия. В единичной жизни это, к примеру, неуловимые процессы телесно-духовного роста, развёртывание ростка жизни, созревание и старение. Мы привыкли рассматривать историю жизни прежде всего как историю своих решений и свершений, своей свободной самореализации. Но деяния свободы всякий раз уже уложены в русло более спокойного течения, ритмической смены бодрствования и сна, элементарных действий по простому поддержанию жизни. Через дискретные акты самоутверждения всегда равномерно течёт непрерывное, связанное существование. Мы старимся. Мы проживаем детство. Внезапно мы уже юноша и девушка, мужчина и женщина, затем оказываемся глубокими стариками. **324–325** Это движение жизненных стадий с его неуловимыми переходами есть человеческий феномен, имеющий большое, хотя чаще всего и недооцениваемое, значение. Он для нас слишком естественный, чтобы вызывать к себе ин-

терес. От него с готовностью отмахиваются, ссылаясь на то, что речь идёт об общих биологических процессах, которые мы обнаруживаем у всех живых организмов. Течение человеческой жизни имеет, разумеется, свои биологические закономерности, доступные для понимания с естественно-научной точки зрения, имеет структуру органического процесса – точно так же, как наше тело подвластно физическим и биологическим законам. Но это – «наружный осмотр», аспект частной науки, имеющий ограниченные права. Он не означает понимания хода жизни в возрастных изменениях, пережитого человеком в собственном опыте, не означает, что бытие увидено изнутри, истолковано из перспективы непосредственного свидетельства. Детство являет собой как бы чистое настоящее, бытие внутри непосредственной, ещё не дифференцированной полноты. Юность несёт противоречие самости и внешнего мира, приключение свободы и открытия мира, волнуемое напряжение предвосхищения, планов на будущее. Вершина жизни даёт деятельное самовыражение и самореализацию. В старости исчезает возможность и способность действовать, старый человек оборачивается назад, живёт в воспоминаниях и осознанной близости смерти. Наша жизнь быстро движется, словно Феб по небосводу, вверх – и вниз. Нас, хотим мы этого или нет, берут и постепенно изменяют. И как сильно ни отличались бы друг от друга отдельные индивиды – в этом уравниваются все: герой и трус, правый и неправый, мудрец и глупец. Во взлёте и падении жизни мы не в силах ничего изменить по своей воле.

325–326 Путь, который нам надлежит пройти, вне нашей власти. И именно ощущение своего бессилия то и дело искушает нас ложно толковать исконные экзистенциальные структуры как внешние, как объективные природные факты (в духе естествознания). Но старение и движение подъёма

и падения является первичной «почвенной структурой» нашего существования, она имеет прежде всего экзистенциальный смысл. Только на этой почве, лишённой волевого начала, и подымается имеющая волю самость, свободная личность, своими решениями артикулирующая собственный жизненный путь. Ещё более стихийным, нежели непрерывная связность отдельной жизни, является текущий сквозь индивидов жизненный поток, надындивидуальное жизненное единство семьи, племени, народа. Индивид находится в этом потоке и, опять же, не только в релевантном для естествознания смысле как временная актуальная фаза в ходе наследования. Индивид существует в панической основе, понимая и переживая её изнутри, таинственно и родственно укореняется в крови. Он чувствует и сознаёт себя в ней – как волна в море. К сущности человеческого бытия всегда принадлежит, пусть тайно и незримо, фундаментальная связь с обнимающим жизненным током крови. «Кровь – сок совсем особенного свойства» (*Гёте*. Фауст: пер. Н. А. Холодковского) – у него есть свои научные и свои философские аспекты. (То, что наш подход к проблеме не имеет ничего общего с «мировоззрением» одного политического режима недавнего прошлого, равно лишённым как научной, так и философской значимости, вероятно, нет нужды подчёркивать особо.)

326–327 К чему мы хотим привлечь внимание, так это к узости интерпретации бытия, которая принципиально начинается с «отдельного», с индивидуума, со свободной личности как таковой и при этом ошибочно полагает, будто действительно охватывает структуру человеческого существования. Индивиды не сыплются с неба – они появляются вследствие зачатия и рождения, выходят из объятия мужчины и женщины. И сами обнимающиеся, в свою очередь, вышли из лона матерей, пробуждённых к материнству

мужчинами. Бытие человеческого индивида уложено в стихийные процессы половой жизни. Отдельный человек существует в пространстве рода. Сейчас подразумевается не известное логическое отношение, по которому отдельная вещь как похожая на то-то и то-то относится к одному классу вещей, имеющих одинаковый внешний вид. Все дома можно отвлечённо подвести под категорию «дом вообще» – как и всех индивидов – под понятие «человек». Это, в принципе, верно для абсолютно любого отдельного существа. Под выражением «род» мы в данном контексте подразумеваем основное экзистенциальное событие, осуществляющееся в мистериях эроса, в соитии мужчины и женщины, в зачатии и рождении. Отдельный человек существует в пространстве рода. Это означает теперь: отдельный человек обладает своей отдельностью, свободой, утверждающей себя на тёмной подоснове родовых жизненных связей. Он живёт – хочет он того или нет – как временный представитель племени, народа. Он по способу своего бытия никогда не бывает самодостаточным, никогда не бывает, подобно богу, «во веки веков». Он брошен в жизненный поток, текущий сквозь поколения. Ему приходится и начинать, и заканчивать – конечным. Свою жизнь индивид имеет не от самого себя, он не может породить себя сам или назначить себя волевым актом. 327–328 Индивида определяет и обуславливает род. И здесь тоже необходимо отложить в сторону очевидные и естественным образом выходящие на передний план точки зрения. Вероятно, скажут, что у примитивных народов процессы человеческого размножения ещё укрыты таинственным полумраком, что пройдёт немало времени, прежде чем они в какой-то степени распознают причинную связь между зачатием и рождением. В их простой и примитивной жизни дела пола занимают большое место, связаны с магией, ритуальными заклинаниями, вы-

зывающими плодородие в поле и в доме. Они ещё не могут мыслить «абстрактно» и «научно», они выстраивают для себя мифологическую картину мира и помещают все вещи в некую генеалогическую схему. Более просвещённые времена различают в половых процессах биологические факты и законы, природные данности в области живых организмов. На этом основании причисляют человека, как то и следует, к царству высших животных. Но остаётся вопрос, понят ли и осознан ли вообще с помощью этого, в сущности, оправданного, но ограниченного естественнонаучного аспекта *человеческий бытийный смысл* рода. И глубокой проблемой является также то, почему, в частности, миф пытается осмыслить мир, ставя в начало объятие *Ouranos* и *Gaia*, брак неба и земли, выводя из объятий богов и богинь и союза небожителей с людьми порядок вещей в космосе и в полисе. Во всяком случае, естественнонаучное просвещение и разрушение ореола таинственности не означает *последнего* слова. Оно не отменило и не разгадало мистерии эроса, даже не увидело их как проблему.

Эрос – это основной феномен человеческого бытия, занимающий совершенно особое положение. 329 Там, где он выступает на сцену, он изменяет ландшафт человеческой жизни. Своим золотым свечением он возвышает самые обычные вещи. Он околдовывает и пленяет светом прекрасного. И в то же время он несёт страдание и боль, печаль и тоску – и не только впоследствии, хотя люди слишком поздно видят также и пугающую сторону его сущности. Он высоко вздымающееся пламя нашего жизненного огня, которое увлекает нас ввысь, в бес-конечное, но также и испепеляет нас. Он выносит нас из обыденности, из размеренности быта, но сам – невыносим. Он представляет собой некую демоническую силу. Он врывается в нашу жизнь непредвиденно. Его нельзя призвать, нельзя устро-

ить, заставить прийти. В том, что эрос нападает внезапно, неожиданно, он имеет нечто общее со смертью. Нам важно здесь не демонстрировать психологию «известного чувства», не обсуждать сантименты. Вероятно, каждому в той или иной степени знакома горькая услада любви, загадочное желание, влекущее двух людей друг к другу. Важно отыскать *бытийный* смысл эроса, способ существования человека в «роде». Тут сразу могли бы возразить, что эрос не является основным феноменом в том же смысле, что смерть, труд, власть, потому что он принадлежит не всякому бытию, что это жизненный дар, который ниспосылается не каждому и который не каждый хочет принять. Ведь в человеческом обществе реализовано достаточно жизненных форм, вообще не имеющих ничего общего с эросом. Укажут, к примеру, на монаха, который выступает доказательством того, что эрос не основной феномен. Однако подобное можно сказать и о труде, и о власти. (Смерть, правда, забирает всех и каждого и никого не забывает.) **329–330** Институт рабства делает возможной нетрудовую жизнь для господ, но мы видели, что господа косвенно всё же зависят от труда. И пусть сам монах не позволяет эросу занять место в своей жизни, а всё-таки он только благодаря эросу вообще пришёл в бытие, где выступает противником силы, назначившей ему быть. Всякое человеческое бытие в своём происхождении в принципе связано с эросом. Что рождено женщиной, зачато мужчиной, имеет отца и мать.

Что же это за особенные признаки человека – мужчина и женщина? Является ли это проявлением общего сексуального различия, господствующего в царстве высших животных? Этого, естественно, нельзя отрицать, но это ещё ничего не прояснило в понимании человеческой бытийной силы эроса. Человек вообще изначально не нейтральное

существо: личность, душа, свобода, интеллект. Пока анализ бытия ориентируют преимущественно на «самобытие», упускают глубинный разрыв в основах человеческого существа. Конкретный человек – всегда или мужчина, или женщина. Мужчина и женщина являются личностью, душой, свободой и интеллект, но бытие мужчины и бытие женщины настраивает тот способ, *каким* они являются ими. Человеческое бытие в обоих полах не единообразно. Каждый из полов – не внешняя особенность, не довесок в виде определённого строения тела. Бытие мужчины и бытие женщины суть основные способы человеческого существования, различные в глубине, но соотносящиеся друг с другом как дополнения. Бытие в себе разломлено на две «половины». Разломленность человеческого существа то и дело перекрывается куполом эроса и постоянно воспроизводится в детях. **330–331** Без конца повторяется одна и та же игра соединения и разрыва, беспрестанно возобновляется то же самое. Как же теперь подобающим образом охарактеризовать различие полов? Существует опасность сконструировать типологическую противоположность, возвести её, так сказать, в абстрактный принцип и тем самым упустить конкретную жизненную реальность, наполненную эротическим напряжением между мужчиной и женщиной. Реальные мужчины и реальные женщины в большинстве случаев никогда не являются чистым проявлением некой сущности. Они представляют собой, скорее, смешанные формы – и всё-таки мы движемся в рамках осязаемого различия обеих основных фигур, большей частью смутно угадываемого, а не зафиксированного в ясном понятии. Женщина кажется более цельной, счастливой и простой по сравнению с мужчиной. В глубине своей сущности она отмечена материнским началом, живёт в проникновенном понимании всех целительных, хранительных и спаситель-

ных сил. Она лучше защищена, так как сама защищает. В своём лоне она вынашивает новую жизнь и долгое время остаётся её колыбелью. Мужчина «брошен» в более радикальной форме, он в большей мере деятель. Он испытывает более острую потребность сначала реализовать себя в деяниях свободы, тогда как женщина опережает его благодаря своему простому, инертному бытию. Мужчина ведёт сражения мировой истории, женщина лечит раны и приносит на разорённую землю новую жизнь. Ни один из полов не уступает другому по значению. Они чужды друг другу, никогда не поймут друг друга – и притягивают друг друга. Каждый ищет в другом ту сторону бытия, которой он лишён. Каждый стремится в слиянии и брачном союзе стать цельным и значимым. Мужчина, стремящийся к женщине, вовсе не уподобляется женщине в этом стремлении, он напрямую заступает в самую мужскую возможность своего обусловленного полом бытия. 331–332 И точно так же женщина, которая любит, не делается мужеподобной. Она достигает воплощения своей женственности в материнстве. Эротическая встреча полов не стирает их различия, а углубляет его, доводя единство противоположностей до вибрации натянутого лука.

Однако сомнительно, что такая характеристика является достаточной, чтобы показать бытийную власть эроса в её экзистенциальном значении. Разумеется, важно и значимо в конечном итоге с определённой констатировать: пол не периферический факт, он принадлежит к первичной фундаментальной структуре нашей жизни. Мы с незапамятных времён фатально назначены мужественности или женственности и вынуждены принять это. Человеческое существование изначально разломлено на двойственность полов. Каждый пол имеет свою особенность, свой *bios* и нуждается в другом для сущностного завершения. Между

ними нет субординации, а есть лишь напряжённое равновесие полюсов. Но подобные высказывания ведут к имплицитному предположению, что эрос действует прежде всего как межличностная связь, как отношение индивидов друг к другу, даже если при этом важными оказываются в первую очередь не моменты индивидуальности, свободы и т. д., а половая привлекательность. Правда, её признают совершенно «иррациональным» фактом, непостижимой вещью, которую невозможно исследовать, можно лишь просто принять. Считается, что уже разделением секса и эротики проложена некая важная граница. В вольности общественной жизни человеческих поселений всегда царит атмосфера притяжения обоих полов друг к другу, основанного на привлекательности и симпатии. Но лишь изредка ударяет молния и околдовывает мужчину настолько, **332–333** что именно в этой отдельной и особенной девушке он видит очарование всех женщин, что для него – достаточно таинственно – отдельное и общее полностью совпадает. И ему становится бесконечно важным, что этот индивид воплощает в себе женственность вообще, что обычно анонимная сила получает именно это лицо и это имя. Это уже часть диалектики эроса. Любовь к индивиду другого пола невозможно разделить на душевную связь с личностью и телесную – с телом. Любовь не просто отношение двух личностей, двух свобод, а двух свобод, погружённых в природную почву пола. Однако только совпадение общего и отдельного, женщины и этой женщины, мужчины и этого мужчины создаёт абсолютизацию любой любви, которая кажется такой бесконечно важной любящим и такой комичной – посторонним. Любящие – всё друг для друга, для них вселенная сводится исключительно к ним двоим. Но действительно ли они подразумевают в этом случае Другого, даже если он возведён в общее? В известной мере

они в состоянии дать информацию о самих себе. Они устремляются друг к другу и под ночным небом высказывают это страстное желание в древних и всегда новых, простых и трогательно-беспомощных словах. Достаточно ли знания в их шёпоте? Действительно ли они устремляются только друг к другу – или они не ведающие, невинные пленники более глубокого бытийного томления, для которого любимый человек – лишь предлог, лишь врата? Приходят ли они друг к другу, останавливаются ли в сердечнейшем со-бытии или уходят от себя в несущем их пурпурном облаке? Прорывают ли они в конце концов границы индивидуации? 333–334 Указывает ли любовь, так же, но всё-таки иначе, чем смерть, выход в бесформенную первопричину всякого бытия? Мистерии любви не менее значительны, нежели мистерии смерти. Они теснейшим образом связаны со смертью. Здесь лежат основные проблемы экзистенциальной интерпретации эроса. Как я полагаю, субстанциальное бытийное содержание основного бытийного феномена любви разгадает не преувеличенно раздутая «феноменология» межличностных отношений, а только осмысление активно действующего во всякой любви отношения к смерти. Но оно открывается лишь тогда, когда увидишь более глубокое основное устремление, воздействующее на любящих без их ведома. Об этом скрытом основном устремлении Заратустра Ницше говорит: «Никогда ещё не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!» (Так говорил Заратустра, 3).

335 20. Эрос и самопонимание – бытийный смысл эроса

Эротическая общность как изначальный фундамент социальности. Природные общности и добровольные союзы. Человеческое существование как самоотность и паническое бытие. Человеческая семья, первичная семья (экзистенциальный смысл эроса). Эрос и тоска по бессмертию: экстастика эроса. Мистерии любви и смерти. Взаимодействие человека и космоса.

Громадное значение эроса в смысловом целом человеческого бытия общеизвестно. Где бы дело ни шло о самопонимании, там всегда есть и высказывания об эросе. В его свите самый возвышенный экстаз и самая мучительная грусть, самое острое счастье и самое горькое горе. Гамма ощущений, на которые способно человеческое сердце, достигает благодаря ему крайних пределов. Здесь возможны чистейший трепет и грубейшее вождление, и зачастую они находятся в пугающей близости друг к другу. У любви тысячи лиц, и всё-таки она всегда остаётся одной и той же. Она неоднозначна и в то же время незатейлива, запутана, словно лабиринт, и вместе с тем проста. В её пространстве возможно безумие исключительной страсти, но также и чистейшая жертвенность. Она доходит до неизведанных глубин души, до скрытых зон, на которые наложено древнее табу и где подстерегают ужасы, и она достигает пика высшей духовности. Каждому известно, как она меняет чело-

века, которым овладевает. Она ломает его нрав, вырывает его из прочного обличья привычной самости и с демонической силой отнимает эту самость. Такую силу можно испытать как высвобождение до-личностных энергий инстинкта или как чудо сверх-личностной высочайшей милости. Тогда говорят о всплеске в нас животного начала или об осенённости божественным восторгом. Земную и небесную любовь отделяют друг от друга. 335–336 Считается, что в обоих случаях человек вырывается за пределы человеческой меры и ему грозит опасность безмерности. Хотя эрос, в принципе, включён в самопонимание человека, он большей частью не осознаётся во всей полноте диалектического единства многообразных противоположностей. Феномен расщеплён, расколот, подразделён на несколько видов, он разбит и раздроблен. И тут роковую роль играет традиционная антропология, отводящая человеку место между животным и богом. Эрос делят на чувственную, животную и сверхчувственную, духовно-божественную составные части. Но так как в реальном существовании человека никогда не удаётся изолировать друг от друга утверждённые метафизикой составные элементы, безошибочно разделить в нас животное и бога, то феномен эроса оказывается в неразрешимом противоречии с его интерпретацией. Самопонимание человека в отношении жизненной силы, коренным образом определяющей и настраивающей его, становится противоречивым и неясным. Оно почерпнуто не из самого феномена. Хотя многоликость эроса, бесспорно, относится к предметному содержанию феномена, но это лики специфически человеческого феномена. Только человек способен любить. Любовь есть фундаментальная возможность нашего конечного бытия – человеческая и только-человеческая, как смерть, труд и власть. Ни животное, ни бог не любят. Животное испытывает возбуждение, оно спаривается, за-

чинает и рождает. В биологическом плане дело размножения у животного и человека имеет, вероятно, мало различий. Но бытийный смысл этой способности у животного и человека отличается *toto coelo* (лат. как небо от земли). 337 Животное остаётся в кругу поведения, с самого начала отрегулированного видовой принадлежностью. Оно участвует в генеративных процессах без их логического осмысления, и оно не вырабатывает специально смысловые структуры, в которых понятый смысл был бы выражен когда-либо в определённой, исторически изменчивой форме. В противоположность этому человек существует в эросе в особой, обострённой глубине чувств и смысловой открытости, и он «институционально» фиксирует эротически понятый смысл жизни. А бог, с другой стороны, не может любить, потому что он – как утверждают – сам полнота бытия в себе, потому что у него всё есть, ничего не отнято, ничего не ожидается. Естество бога разделено *иначе*, чем естество человека, не разорвано на две фрагментарные половины. Троичная структура монотеистического бога несравнима с фундаментальной человеческой связью мужчины и женщины, а если уж позволено привлечь аналогию, её можно сравнить, скорее, с внутренним делением души на части. Все формы и обличья человеческой любви имеют свой прообраз и свою изначальную возможность в половой любви. Половая любовь не какая-то произвольно взятая форма любви вообще, не самая распространённая, самая страстная, самая чувственная, наряду с которой встречаются и другие равноправные и равно изначальные виды. Она представляет собой таинственную материнскую основу всех прочих форм чувства симпатии, вплоть до дружбы и *agape*. Любовь как экзистенциальный феномен коренится в дуализме человеческих полов и в их особой потребности дополнять друг друга. 337–338 Человеческие индивиды

устремляются друг к другу, потому что каждый пол как таковой бытийно соотнесён с противоположным и они влекутся друг к другу в поисках взаимного дополнения, потому что пол в себе только фрагмент, часть. Если бы человеческое существование не имело этого разрыва в основании жизни, если бы отдельный индивид был целостным и самодостаточным, то, вероятно, едва ли дошло бы до общественных формирований – за исключением случаев, когда они возникали из голых соображений благоразумия, по рациональным мотивам, как возможность более легко и безопасно находить собственную выгоду в «contract social». Любовная общность мужчины и женщины есть древнейший фундамент социальности в целом.

Тут можно было бы, вероятно, возразить, что эротическая общность – это всё-таки связь отдельных индивидов. Если просто назначить её первообразом общества, то тем самым превратишь общество в производную, добавочную бытийную структуру, функцию одиночных индивидов. Но тогда легитимной моделью человеческого существования следует, по-видимому, считать отдельного человека. Однако если стремишься утвердить предшествование социальных феноменов, то лучше сделать ставку на надындивидуальные или до-индивидуальные жизненные формы племени, рода, тока крови, из которых, словно волны из моря, поднимаются индивиды. Такое возражение, несомненно, ухватывает нечто существенное. Мы должны выделять общественные формы, являющиеся более поздними связями индивидов, возникающие вследствие решения, волеизъявления, вследствие взаимного соглашения, к примеру договора; объединения, которые являются заключёнными союзами, согласованными взаимными обязательствами одиночной субъективной свободы. И, с другой стороны, выделять общности, которые первично выпускают из своей

среды индивидов, бытийно предшествуют им. **339** Народ не состоит из индивидов, вступающих в него вследствие волеизъявления. Любой человек уже принадлежит к народу, это фатальная, неизбежная и не подлежащая выбору ситуация. Жизнь народа течёт сквозь индивидов, они лишь временные его представители, преходящие и мимолётные образцы некой, почти вечной, жизненной субстанции. Там, где человеческие общности возникают как добровольные союзы, они порождаются самими людьми, являясь продуктами человеческой свободы. Это может осуществляться многими способами. Нам известны, к примеру, свободные, необязательные связи, дружеские, компанейские отношения, но также и более устойчивые, более прочные отношения, закреплённые институционально, становящиеся правовыми отношениями. В большинстве случаев такие правовые отношения между людьми приобретают благодаря институциональному характеру такую объективную устойчивость, что мы не видим в них больше творений человеческой свободы, – прежде всего там, где эти институты всё ещё окружены ореолом сверхчеловеческого происхождения, когда они продолжают восприниматься как наследие богов в царстве человека. Но институты в принципе суть плоды усилий, порождения свободы, а не природы. Институты не «растут», они создаются. Такое создание не всегда должно иметь характер сознательно управляемого замысла, планирования и проектирования – большей частью это происходит в продуктивном историческом ходе изменения нравов. В противоположность этому народ, род, племя не создаются в аналогичном смысле, не порождаются человеческой свободой. Они являют, скорее, природные субстраты, над которыми трудится свобода, делая своё дело. Народ, племя невозможно «сделать», это естественные образования. **339–340** Но государство, в котором народ учреждает себя,

придаёт себе сознательную и желаемую форму, – это продукт свободы. В природных группах общность как таковая бытийно предшествует индивидам, в добровольных союзах индивиды предшествуют общности. Это удвоение в структуре человеческой общности делает трудноразрешимым уже вопрос о правильном методе какой-либо социальной философии. В нашем частном случае интерпретация любовной общности, которую мы назвали древнейшим прототипом человеческой социальности вообще, представляется вследствие этого особенно сложной. Но для начала можно указать на то, что все общности, основанные на мистической идентичности крови, все природные общности, а именно племя и народ, возникают как раз из эроса; что они суть изначальные, коренные общности, генеративные жизненные связи. Единство крови – это всегда цепь поколений от предков к внукам. Вопрос, что было вначале – соитие или рождение, – лишён смысла. Рождение имеет место только вследствие соития, а участники соития существуют только вследствие рождения. Ситуация такая же, как и в известном шуточном вопросе, что было раньше – курица или яйцо. Соитие и рождение образуют единый цикл.

Эрос выступает учредителем по отношению к естественным формам общности. В соединении любящих берёт своё начало цепь поколений детей и детей детей – всё бесконечно повторяемое омоложение и возобновление человеческой жизни. Но по-прежнему остаётся открытым вопрос: представляет ли собой любовный союз мужчины и женщины вообще первично добровольный союз, можно ли его воспринимать как особый случай свободного объединения, как акт свободы двух индивидов? **340–341** Являются ли два человека, соединяющиеся друг с другом, в строгом смысле слова индивидами? Является ли мужское бытие в мужчине

и женское бытие в женщине индивидуальным определением отдельного человека, аналогичным предикатам «большой», «красивый», «умный»? Каждый человеческий индивид имеет множество предикатов, которые в данной особой конкретности соответствуют только ему. Пусть нам придется формулировать все характеристики в общем виде, но мы знаем, что *данному* человеку такие характеристики подходят лишь в определённой, неповторимой констелляции. Свобода в каждом человеке индивидуальна, каждый существует в своей свободе особым, неповторимым способом. Но поскольку человек – это мужчина или женщина, то ему присущ некий общий способ, общее существенное свойство. В своей свободе он может, кроме того, эксплицитно выразить свою позицию по отношению к этому природному моменту человеческого бытия: признать его, принять или воспротивиться ему в аскетизме или умерщвлении плоти. Однако мужское бытие или женское бытие никогда не бывает просто добавленной, внешней характерной чертой. Человеческое существование представляет собой в равной степени изначальности свободу и пол, самостность и паническое бытие. И далее следовало бы задать вопрос: является ли добровольный союз основополагающим для эротической общности? Любящие принимают решение быть вместе, добровольно прогнозируют всю свою будущую жизнь и в акте самоопределения и связывания своей свободы создают устойчивую форму жизненной общности, появляющуюся институционально в виде брака. Акцент на добровольности любовной связи может быть продуктом свободы, но свобода никогда не сможет создать любовной связи и привести к её возникновению. Свобода – это управление бытия самим собой, высший акт самобытия. Самобытие есть у-себя-бытие. 341–342 Но любящие вырваны за свои пределы силой поражающего их *эроса*, они «вне себя»,

в упоении святым безумием, *mania*, демонически отрешены от самих себя, не в состоянии распоряжаться собой с рассудочной трезвостью. Они пленники, возносящие хвалу своим цепям.

Если понимать любовную общность как первичную ячейку и прототип всех человеческих общностей, тогда по отношению к ней нельзя ставить альтернативный вопрос: что предшествует – общее или индивидуальное, на что больше похожа любовь, на кровную общность или на добровольный союз? Эрос содержит в себе, причудливо переплетая, все полярные моменты. Он ускользает в паническую глубину жизни и всё же крепко держится за любимого индивида, который становится символическим представителем всего противоположного пола. Эрос означает соединение парами индивидов, которые при этом сбрасывают на время свою индивидуальность и из глубины чувств которых выходят новые индивиды. Он закладывает основы кровной общности и в то же время представляет собой глубочайшую связь между индивидами. Более отчётливо это выражается в образе институционально закреплённой любовной общности, в образе человеческой семьи. Она представляет собой эротическую общность мужчины и женщины, кровную общность между родителями и детьми и добровольный союз как санкционированную правом длительную связь. Институционализация исконных бытийных феноменов – это обширная и сложная тема социально-философских исследований. В большинстве случаев мы вовсе не усматриваем более до-институциональных феноменов, так как долгая история человеческих нравов скрывает их под смысловыми напластованиями. Но если поставить вопрос об *онтологическом* происхождении основных феноменов человеческого бытия, необходимо выявить также и истоки смысловой структуры институтов 342–343 и при

этом постичь саму жизненную тенденцию, порождающую институты, как некий пра-феномен. До семьи в статусе нравственного правопорядка существует природная семья, любовный союз вместе с его отпрысками. Семья, определяемая подобным образом, ещё до всяческих юридических установлений, до всяческих табу и всяческих «освящений», до всяческих религиозных и идеологических толкований, эта простая «естественная семья», от которой нельзя требовать ни «моногамной», ни «полигамной» нормативной формы, не является «природной данностью» в каком-то биологическом смысле – она есть экзистенциальная ситуация человека в роде. Человеческое бытие реально разломлено на две части, мужчину и женщину, и на вершине жизни осуществляет дополняющее обоих соединение. Детство почти бесполо, разумеется, не в объективном смысле, – но бури ещё молчат. И в старческом возрасте возвращается покой, покой догоревшего жизненного пламени, которое стремится сохранить ещё какое-то время свой исчезающий свет. Но в период наивысшей жизненной полноты, мощнейшей витальности и в то же время полностью сложившейся индивидуальности человек попадает во власть эроса и, тем самым, – в сферу влияния некоего опыта, дающего вспышку таинственной близости полноты жизни к смерти, индивидуальности – к неличной жизненной основе.

Определение эроса будет недостаточным, если понимать его только как связь двух людей. Это неверное понимание происходит большей частью по вине самих любящих. В экзальтированности своих сердец они всегда стремятся только к любимому человеку, жаждут слиться с ним, ищут небывалой глубины чувств – и не видят трудности, которая заключается в том, **343–344** что если каждый из любящих отрицает самого себя и желает раствориться

в другом, то этим-то они как раз и лишают друг друга опоры. Однако в этом безрассудстве любящих – мудрость жизни. В них и через них действует некая более глубинная бытийная сила. Всякая любовь, не отдавая себе ясного в том отчёта, принадлежит детям. Экзистенциальный смысл этого положения непросто постичь и сформулировать. Ибо здесь имеет место, вообще говоря, житейская банализация вечно-го любовного мотива, некая азбучная истина. Азбучные истины произрастают, подобно камышу, на болоте инертности мысли. Слишком часто простое и возвышенное скрыты в тривиальном. Очевидно, совершенно естественно, что в человеческом любовном влечении проявляется природная тенденция вызывать к жизни детей. Природа, говорят нам, использует блаженнейший трепет сердца человеческого в качестве средства для достижения своих целей, в данном случае – для сохранения вида. Любящие суть орудия природной цели. Их чувства, в том числе их вожделение, – это лишь сопутствующие обстоятельства, лишь приманка и обольщение хитрой природы, которую не так уж легко разгадать человеку. Так и в таком роде высказывается всезнающее резонёрство. Оно демонстрирует свою «посвящённость» в цели природы – более или менее цинично развенчивает иллюзии в отношении эроса и даёт ему рациональное объяснение. Оно использует понятие природы, которое ориентировано на биологию, и ставит на одну доску человека и животного, вообще не принимая во внимание несходство их бытийного вида. Тот факт, что слияние мужского и женского и в животном царстве, и в человеческом мире даёт потомство, общеизвестен, очевиден. Никто не будет это оспаривать. **344–345** Но разве тем самым улавливается человеческое содержание дела размножения вообще, понимается хотя бы как реальная проблема? Никтоим образом.

К тому, что такое эрос как основной феномен человеческого существования, никогда не следует подступать с помощью биологически-медицинского исследования. Человеческая любовь а priori есть любовь к детям. Сейчас не имеется в виду, что эротически связанные друг с другом любящие, так сказать, умышленно стремятся к созданию живых свидетелей своего союза, памятников глубине своих чувств, что они хотят общих детей в надежде увидеть своё собственное слияние как бы объективно возродившимся в живом существе. Дело совсем не в подобных намерениях. Это устремление неизмеримо глубже всякого намерения. Оно не направлено конкретно на собственных детей, оно смутно и таинственно идёт через всех будущих индивидов, через детей, и детей детей, и самых отдалённых внуков. Оно есть порыв к «всегда-бытию», тяга к «устойчивости», безграничная жажда повторяющегося возобновления жизни, вхождения в круг вечного возвращения. В любви мужчины и женщины слышится тоска по бессмертию. Но это не потребность быть такими же, как боги, не ведающие смерти, постоянно пребывающие в нескончаемом настоящем. Человек не помещён во время как в некую чуждую стихию, он самое временное существо. Наш дом здесь, в царстве исчезновения, непрерывного прихода и ухода. Мы знаем самым верным знанием, которое только можем иметь, что принадлежим смерти, что мы идём ей навстречу, куда бы ни направляли свои шаги. Мы смертные, смертность – наш удел, она отличает нас. Мы единственные существа в универсуме, которые умирают, которые относятся к смерти как обречённые на смерть. **346** Но мы также и единственные существа в универсуме, которые любят – которые из разломленности своего бытия обретают близость к неиссякаемой, бьющей ключом основе и при этом моментами проры-

ваются сквозь свою разьединённость и отдельность и как бы ныряют обратно в творящий поток.

Блаженство любви состоит не в отречении от собственного Я ради другого Я – это совместное отречение от персональности, уход от себя самого и от других. Это сказано не в психологическом смысле, это не описание сладостного смятения чувств. Подразумевается нечто более серьёзное, объективное, более строгое. Экстаз любви сродни смерти и близок к смерти, это как бы вспышкообразно: смерть и воскресение, прорыв из отдельности и возвращение к ней. Мы не в состоянии выйти из одиночного заключения в индивидуации, не можем сбросить её, как платье. Окончательно нас освобождает из него одна лишь смерть. Но время от времени – в экстатические мгновения любви – в сердцевине нашего существования мы встречаем до-индивидуальную и над-индивидуальную жизнь, переживающую смерть, проходящую сквозь смерть, убеждаемся в несокрушимости человеческой жизни, той несокрушимости, которая является не бесконечным личным существованием после смерти, а продолжением жизни в цепи поколений, в бесконечном ряду всё новых особей. Здесь доходит до своеобразных идентификаций в поле любви. Любящий не только идентифицирует себя с любимой, а она – с ним, оба не только страдают от неосуществимости перехода в другого, хотя уверены в безмерной глубине своих чувств. В любви происходит, прежде всего, такое проникновение друг в друга, 346–347 где сливается воедино не одно конечное с другим конечным, но два конечных человека, два фрагмента человеческого бытия испытывают чувство слияния с бесконечной жизненной основой, из которой выходят все конечные личности и в которую они погружаются обратно. Это паническое чувство, в котором любящие обычно не отдают себе отчёта, было основным настроением в Элевсинских мисте-

риях, вновь и вновь праздновавших возвращение Кору к Деметре, возрождение к жизни в стране мёртвых. Обречённые на смерть, смертные люди видят не только свою горькую участь – они могут также заглянуть и в глубь нескончаемости человеческого бытия, в вечное повторение и обновление. Смертные не могут навсегда остаться в свете присутствия на земле, им надлежит сойти вниз, в царство теней, но в своих объятиях они держат залог неиссякаемой жизни. Они могут остаться, лишь снова и снова оставляя здесь детей и детей этих детей. Таким способом, по мнению Платона, человеческий род тесно сливается с совокупным временем. Он продолжает существовать и тогда, когда индивиды исчезают. Он сохраняется в бесконечном времени, несмотря на то что индивиды умирают. Непрерывность в процессах зачатия и рождения, непрерывность в «роде», в эросе – вот земной путь *бессмертия смертных*. Но разве не справедливо то же самое для животных? И они делят сквозь время своё существование в процессах генерации. Однако при этом они никогда не относятся к неисчерпаемой жизненной основе как таковой в волнении несказанного чувства или в понимающем предчувствии. В таком отношении существует человек. К тому же важно, что это отношение не отменяет смертность, не объявляет её иллюзией, напротив того, оно оставляет ей всю её суровость 347–348 и даже понимает её как предпосылку потаённой вечности человеческой жизни. Только смертное существо может так, сквозь все смерти, знать о вечном возврате и повторяющемся обновлении бытия, о повторении его в ребёнке. Любовь и смерть вплетены друг в друга. Порождающее нас сродни тому, что нас забирает. Начало и конец человеческого бытия образуют скрытое подобие одному другому. Мистерии любви и смерти составляют единое целое, совершенно неприемлемо рассматривать их изолированно друг от друга.

Мы никогда не приблизимся к их экзистенциальному смыслу, если обособим и противопоставим бытийные феномены любви и смерти, не пойдём дальше предварительного и внешнего рассмотрения, считающего их просто крайними противоположностями. Говорят, что смерть – это самое суровое проявление негативного, она есть уничтожающая сила. Любовь, напротив, самое сладостное проявление позитивного. Она представляет собой ощущение бытия, самое возвышенное из всех известных нам вообще. Смерть разъединяет, любовь соединяет и связывает, смерть есть гибель, исчезновение, любовь – начало, ворота в бытие. Со стороны смерти по ландшафту нашей жизни как бы веет холодный ветер, от его ледяного дыхания вянет всё, что есть прекрасного и сияющего. А от любви во все сферы жизни идёт мягкое тепло и пламенный жар. В половой любви заключена любовь мужчины и женщины, любовь родителей и детей, рода, племени, народа и, наконец, всеобщая любовь к ближнему и к человечеству. Всё, что представляется нам правильным, и благодатным, и прекрасным, мы связываем с любовью, мы любим любовь. А смерть видится нам причиной озлобленности и вражды, раздора и себялюбия. 348–349 Она разрывает самые дорогие узы, изгоняет нас из «благостной привычки бытия» (*Гёте*. Эгмонт. 5). Мы ненавидим и боимся её. Мы подходим к ней с ужасом и отвращением. Но именно эта житейская антитетика, рассчитывающая любовь и смерть на «добро» и «зло», свидетельствует о самом поверхностном и пустом понимании этих бытийных феноменов. Каждый из них в себе уже диалектически двойственен, переливается оттенками парадоксальных противоположных свойств. Смерть есть самая острая обособленность и освобождение от индивидуации, она ввергает нас на протяжении жизни в заботу и страх, а в конце концов укрывает нас в родной земле. И любовь тоже

радость и страдание, увлечённость и отчуждённость – всегда вместе.

Но, самое главное, взаимосвязь смерти и любви имеет более комплексный и многозначный характер, нежели простая противоположность. Любовь есть панический опыт пра-единого, нерушимой основы жизни, и сущностно соотносится со смертью, всегда проницаема смертью. А смерть для человека – это не сознание абсолютного небытия, она означает отрицание конечной формы, её снятие, и тем самым отпущение в праоснову, из предчувствия которой любовь как раз и черпает свой высший экстаз. «Золотое веселье, приди! Ты смерти затаённое, сладчайшее предвкушение!» – так поёт Ницше в «Дионисийских дифирамбах» (пер. В. Б. Микушевича). Любовь есть основной феномен бытия, в котором мы открыты бес-смертию смертных. В этой короткой формуле мы хотим выразить то, что она не исчерпывает себя в некоей межчеловеческой связи, **349–350** что свой подлинный смысл она обретает в бытийном отношении конечного человека к неисчерпаемой основе жизни, что в томлении любящих в глубине души всегда присутствует «Великая Тоска» по целому, полному и все-единому. Любящие ощущают соседство и реальную близость всего зачинающего, рождающего, оберегающего и хранящего целого огромного мира. Но плодородное всегда сочетается с чужеродным, цельное – с разломленным надвое, пробуждающее жизнь – с уничтожающим – любовь со смертью. Зачинающе-рождающее связано с разрушающим, созидующее – с ломающим, соединяющее – срывающим. Несхожесть пронизана идентичностью, а единообразие пронизано различиями. Космос и человеческое бытие аналогичны в своих трагических структурах. Мир, где царило бы только согласие и сплошное счастье, где не было бы боли и работы негативного, где власть отказалась бы от

всяческого подавления, где существовала бы беззаботная любовь без связи со смертью, – такой мир невозможен. Это бывает только в идеалистических мечтах, в мечтах утопической метафизики. Подлинный мир, реальный мир – наш человеческий мир – это лобное место смерти и брачная нива любви, тернистое поле труда и арена битвы за власть. Труд и господство суть два явления того, что Ницше рассматривал как «волю к власти». Любовь и смерть в своём неизбежном переплетении друг с другом образуют смену восхода и заката. Бессмертие смертных означает не иллюзорное игнорирование реальности смерти, а бессмертие человека в смысловом пространстве рода, которое всё-таки нечто много большее, чем лишь биологическая данность в высшей степени случайного и постоянно подвергающегося опасности вида. **351** Только если воспринимать смерть такой же действительно существующей, как вечность жизни, не принижать её до голого нереального призрака, – если распознать жизнь в смерти и смерть в жизни как взаимодействие человека и космоса, если победит сознание того, что «вечность» в земном понимании вершится, осуществляется не вне времени, а *во* времени, тогда основное отношение смерти и любви – бессмертие смертных в постоянно возобновлённом повторении в детях и в детях детей – станет человеческим отображением ожидаемого Ницше космического «вечного возвращения равного». Тогда для человека и мира справедливо высказывание Гераклита: «Путь вверх и вниз – один и тот же» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 204).

352 21. Бытийный смысл и строй человеческой игры

Игра как основной феномен. Анализ игры: основная структура игры. Игра и смысл жизни. Счастье, удовольствие и печаль игры. Игровые правила и создание игры. Игрушка и игровой мир. Аналитика «фиктивных» характеров. Игание как конечное созидание. Диалектическая двойственность игры: фантазия и экстаз. Игра как изображение и представление. Образование игровых сообществ. Игра как полная актуализация целостности человеческой жизни: праздник, мир – театр. Спекулятивное понятие игры: игра в мире.

Разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, есть нечто большее, нежели случайное биологическое состояние, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации: двойственность полов относится в бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой. Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода. Каждый из нас лишён другой половины человеческого бытия, лишён в такой степени, что именно эта лишённость и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию – загадочное стремление обречённых на смерть людей к некоей

вечной жизни. О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесён к бессмертию смертных, Платон высказывается в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой любви – воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздирающим потоком времени, знающего о своей бренности (Т. 2. С. 138–140). **352–353** К тому, что без труда даётся бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь своё бытие от разрушительной силы времени, – и они почти обретают вечность в объятии (Ср.: «Ваши объятия для вас – почти обещание вечности» – *Рильке Р. М. Дуинские элегии. 2:* пер. В. М. Летучего). Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов. Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевлённым бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное – всё это определено и обусловлено своеобразием

нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец, разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. **354** Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования. Неизбежно он является разумом конечного человека, определённого и обусловленного в своём бытии смертью, трудом, господством и любовью. Конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда её истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стеснённости, то есть пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершён и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помо-

щью *analogia entis* (лат. аналогии бытия). С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

355 Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через своё «*condition humaine*» (фр. удел человеческий, человеческая природа), казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверх-человеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог измыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением и указывать на особую душевную способность – способность фантазии. Невозможно оспаривать существование этой способности. Всякий знает её и бесчисленные формы её выражения. Несомненно, сила воображения относится к основным способностям человеческой души. Она проявляется в ночном сновидении, в полуосознанной дневной грёзе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия. Фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось бы видеться ближним, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой. Она – в качестве творческого озарения – направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просвет-

ляет друг для друга любящих. 355–356 Тысячью способов фантазия пронизывает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши. Она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты. Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грёз. Она может обратиться в опиум для души. С другой стороны, фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия – одновременно опасное и благодатное достояние человека, без неё наше бытие оказалось бы безотрадным и лишённым творчества. Пронизывая все сферы человеческой жизни, фантазия всё же обладает особым местом, которое можно считать её домом: это *игра*.

Так называем пятый из основных феноменов человеческого существования. Если он назван последним, то не потому, что является «последним» в иерархическом смысле – менее значительным и весомым, нежели смерть, труд, господство и любовь. Игра столь же изначальна, как и эти феномены. Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетённой и скреплённой с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. 356–357 Лишь сущее, конечным образом отне-

сённое к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре. Эти «тезисы» нуждаются в пояснении, так как на первый взгляд противоречат привычному жизненному опыту. Каждый знает игру, это совершенно знакомое явление. Но, по Гегелю, знакомое ещё не есть познанное (Феноменология духа. Предисловие). Как раз то, что кажется нам привычным и само собой разумеющимся, порой наиболее упрямо ускользает от какого бы то ни было понятийного постижения. Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряжённые, менее лёгкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых. Каждый знает об игровых элементах в сферах труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры. *Homo ludens* неотделим от *homo faber* и *homo politicus*. Игра есть такое измерение существования, которое многочисленными нитями сплетено с другими измерениями. Всякий человек играл и может высказаться об игре, опираясь на собственный опыт. 357–358 Чтобы сделать игру предметом размышления, её не нужно привносить откуда-либо извне: сообразно с обстоятельствами мы обнаруживаем, что вовлечены в игру, мы накоротке с этой ключевой возможностью даже тогда, когда на самом деле не играем или полагаем, что давно оставили позади игровую стадию своей жизни. Каждому известно несчётное число игровых ситуаций в частной, семейной и общественной сферах. Они изобилуют игровыми действиями, которые суть повседневные события и происшествия в человеческом мире. Никому игра не чужда, всякий знает её по

свидетельству собственной жизни. Будничная привычность игры, однако, зачастую препятствует более глубокой постановке вопроса о сущности, бытийном смысле и статусе игры. Такая привычность совершенно заслоняет вопрос о том, действительно ли и в какой мере игровое начало человека определяет и оформляет его понимание бытия в целом. Будничная привычность игры чаще всего остаётся без вопросов благодаря будничному толкованию игры. В качестве основного феномена игра обладает структурой истолкованности. И это толкование не сводится к примеси частного или общественного сознания, которая могла бы и отсутствовать. Основные экзистенциальные феномены – не просто бытийные способы человеческого существования: они также и способы понимания, с помощью которых человек понимает себя как смертного, как трудящегося, как борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей.

Что же характеризует будничное толкование человеческой игры? Не что иное, как попытку вытеснить игру из сущностного центра человеческого бытия, лишить её сути, понять её как «пограничный феномен» нашей жизни, забрать у неё весомость и подлинное значение. **358–359** Хотя очевидны частота игровых действий, интенсивность, с какой предаются игре, её растущая оценка в связи с возрастанием свободного времени в технизированном обществе, по-прежнему в игре принято усматривать прежде всего «отдых», «расслабление», времяпрепровождение и радостную праздность, благотворную «паузу», прерывающую рабочий день или присущую дню праздничному. Там, где толкование игры исходит из её противопоставления труду или вообще серьёзности жизни, там мы имеем дело с наиболее поверхностным, но преобладающим в повседневности пониманием игры. Игра при этом считается неким дополни-

тельным феноменом, чем-то несерьёзным, необязательным, произвольно-самовольным. Даже признавая, что игра имеет власть над людьми и своим очарованием прельщает их, игру всё же не рассматривают с точки зрения её позитивного значения и неверно толкуют как некую интермедию между серьёзными жизненными занятиями, как паузу, как наполнение свободного времени. Сказанное о будничном толковании игры, которое её умаляет, относится прежде всего к жизни взрослых. Играют – да ведь только между делом, шутки ради, для развлечения, времяпрепровождения, ради того, чтобы на время выпрячься из кабалы труда, а может, даже и с терапевтическими целями: расслабиться, восстановиться, отстраниться от серьёзности жизни – игрой пользуются как сном. Считается, что реальность взрослой жизни – решения, решения моральные и политические, тягость труда, острота борьбы, ответственность за себя и за близких. Будто бы только ребёнку пристало жить игрой, проводить часы в радостной беззаботности, попусту расточать время. 359–360 Счастье детства, блаженство игры – мимолётны, как мимолётен этот период времени нашей жизни, когда мы ещё имеем время, потому что ещё не знаем о нём, ещё не видим в «теперь» «уже», «никогда больше» и «ещё не», когда наша жизнь мчит в глубоком и неосознанном настоящем, когда жизненный поток увлекает нас, не ведающих о течении, стремящемся к нашему концу. Чистое настоящее детства и считается обычно временем игры. Играет ли по-настоящему и в подлинном смысле слова только дитя, а во взрослой жизни присутствуют лишь какие-то реминисценции детства, неосуществимые попытки «повторения», – или же игра остаётся основным феноменом и для других возрастов? Понятие «основной феномен» не подразумевает требования, чтобы явленный образ человеческой жизни непременно и непрестанно выказывал

какой-то определённый признак. Вопрос о том, является ли игра основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, играем ли мы постоянно или же только иногда. Основным феноменам вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации. Да это и не необходимо – чтобы они «могли» проявляться непрестанно. То, что определяет человека как существо временное в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «теперь» его жизни.

Смерть всё же расположена в конце времени жизни, любовь – на вершине жизни, игра (как детская игра) – в её начале. Подобная фиксация и датировка во времени упускает то, что основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело. Смерть – не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным. Мы начинаем с краткого анализа игрового поведения, то есть занятия игрой. 360–361 Из-за своей краткости и сжатости этот анализ может показаться абстрактно-формальным, но выводимые структуры каждый может, учитывая определённые единичные случаи, проверить на самом себе. При различении «структуры» и «единичного случая» последний принято обозначать как пример (Bei-Spiel) структуры. Многоразличное, в котором утверждается структура, понимается как случайное, привнесённое игрой случая. Отношение постоянного к изменчивому, необходимого к случайному достаточно примечательно характеризуется метафорой игры, причём поначалу должен оставаться открытым вопрос о том, является ли применение идеи игры к онтологическим отношениям неосмотрительным «антропоморфизмом» или же оно выводимо из самого предмета размышления. Каковы же существенные черты

человеческой игры? Мы начинаем с формы исполнения. Игра – это импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрылённое действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом.

Но игровая подвижность не совпадает с обычной формой движения человеческой жизни. Рассматривая обычное действие, во всём сделанном мы обнаруживаем указание на конечную цель человека, на счастье, эвдаймонию. Жизнь принимается в качестве урока, обязательного задания, проекта. У нас нет места для отдыха, мы воспринимаем себя «в пути» и обречены вечно быть изгнанными из всякого настоящего, увлекаемыми вперёд силой внутреннего жизненного проекта, нацеленного на эвдаймонию. Мы все неустанно стремимся к счастью, но не едины во мнении, в чём же оно заключается. В напряжении нас держит не только беспокойный порыв к счастью, но и неопределённость в толковании «истинного счастья». **361–362** Мы пытаемся заработать, завоевать, за-любить себе счастье и полноту жизни, но нас постоянно влечёт за пределы достигнутого. Всякое доброе настоящее мы жертвуем неведомому «лучшему» будущему. Хотя игра как игра есть импульсивно подвижное бытие, она находится в стороне от всякого беспокойного стремления, проистекающего из характера человеческого бытия как «задачи»: у неё нет никакой цели, её цель и смысл – в ней самой. Игра – не ради будущего блаженства, она уже сама по себе есть «счастье», лишена всеобщего «футуризма», это дарящее блаженство настоящее, непредумышленное свершение. никоим образом это не исключает того, чтобы игра содержала в себе моменты значительного напряжения, как, например, игра-состязание. Но игра, со своими волнениями, со всей шкалой внутреннего напряжения и проектом игрового действия, никогда не выходит за свои пределы и остаётся в се-

бе самой. Глубокий парадокс нашего существования состоит в том, что в своей продолжающейся всю жизнь охоте за счастьем мы никогда не настигаем его, никого нельзя перед смертью назвать счастливым в полном смысле слова, и что мы, тем не менее, оставив на мгновение своё преследование, неожиданно оказываемся в «оазисе» счастья. Чем меньше мы сплетаем, игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье. Дионисийский дифирамб Ницше «Среди дочерей пустыни» (Так говорил Заратустра, 4), зачастую недооцениваемый и неправильно толкуемый, воспевает как раз чары и оазисное счастье игры в пустыне и бессмысленности современного бытия, порождаемых обесцениванием некогда высших ценностей. 362–363 Игра не имеет «цели», она ничему не служит. Она бесполезна, и никчёмна: она не соотносена с какой-то конечной целью – конечной целью человеческой жизни, в которую верят или которую провозглашают. Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть. Игра – для себя и в себе, она более, нежели в одном смысле, есть «исключение».

Часто утверждают, что игра целедостаточна в самой себе, что она несёт в себе цели, которые, однако, не выходят за пределы игровой структуры. Но ведь и всякое законченное трудовое действие несёт цели в себе, единичные приёмы согласованы друг с другом, происходят по единому плану, направляются единым замыслом. Однако трудовое действие в целом служит выходящим за его пределы целям, вплетено в более широкий смысловой контекст. Игровому действию присущи лишь имманентные ему цели. Если мы играем ради того, чтобы за счёт игры достичь какой-то иной цели, если мы играем ради закалки тела, ради здоровья, приобретения военных навыков, играем, чтобы избавиться от скуки и провести пустое, бессмысленное время, –

тогда мы упускаем из виду собственное значение игры. Считается, что игре воздаётся сполна, если ей приписывается биологическое значение какой-то ещё пока безопасной, лишённой риска тренировки и отработки будущих серьёзных дел нашей жизни. Игра в этом случае служит для подготовки – сначала посредством ни к чему не обязывающих проб-поступков и способов поведения, которые позднее станут обязательными и неотменимыми. Именно в педагогике обнаруживается значительное число теорем, низводящих игру до предварительной пробы будущего серьёзного действия, до маневренного поля для опытов над бытием. 363–364 При таком понимании игры её польза и целительная сила усматриваются в том, чтобы в направляемой и контролируемой детской игре предвосхитить будущую взрослую жизнь и плавно, через игровой маскарад, подвести питомца ко времени, когда лишнего времени у него не останется: всё поглотят обязанности, дом, заботы и звания. Оставляем открытым вопрос, исчерпывается ли подобным пониманием игры её педагогическая значимость и вообще – ухватывается ли хотя бы приблизительно. Мы скептически относимся к широко распространённому мнению, будто бы игра принадлежит исключительно детскому возрасту. Конечно, дети играют более открыто, притворяясь и маскируясь меньше, нежели это делают взрослые, но игра есть возможность не только ребёнка, но человека вообще.

Человек как человек есть игрок. Игровому свершению присуща особая настроенность, настроение окрылённого удовольствия, которое больше простой радости от свершения, сопровождающего спонтанные поступки, – радость, в которой мы наслаждаемся своей свободой, своим деятельным бытием. Игровое удовольствие – не только удовольствие *в* игре, но и удовольствие *от* игры, удовольствие

от особенного смешения реальности и нереальности. Игровое удовольствие объёмлет также и печаль, ужас, страх: игровое удовольствие античной трагедии охватывает и страдания Эдипа. И игра-страсть, переживаемая как удовольствие, влечёт за собой катарсис души, который есть нечто большее, нежели разрядка застоявшихся аффектов. Далее, игра связана с правилами. То, что ограничивает произвол в действиях играющего человека, – не природа, не её сопротивление человеческому вторжению, не враждебность ближних, как в сфере господства, – игра сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит. **365** Играющие связаны игровым правилом, будь то соревнование, карточная игра или игра детей. Можно отменить «правила», договориться о новых. Но пока человек играет и осмысленно понимает процесс игры, он остаётся связанным правилами. Первым делом играющие договариваются о правилах – пусть это даже будет условленная импровизация. Конечно, не всё время изобретаются «новые» игры – готовые игры с твёрдыми, известными правилами существуют в любой социальной ситуации. Но есть и творческое изобретение новых игр, возникающих из спонтанной деятельности фантазии и затем «фиксируемых» во взаимной договорённости. Однако мы играем не потому, что в окружающем социуме имеются игры: игры наличны и возможны лишь потому, что мы играем в сущностной основе своей.

Чем мы играем? На этот вопрос нельзя ответить сразу и недвусмысленно. Всякий игрок играет прежде всего самим собой, принимая на себя определённую смысловую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игралами), вещами, признанными подходящими для игры или специально для неё изготовленными. К таким средствам относятся: игровое поле, обо-

значения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера. Не все игральница есть игрушки в строгом смысле слова. Там, где игра является в чистой двигательной форме (спорт, соревнования и т. д.), она нуждается в разнообразном игровом инвентаре. Но чем больше игра приобретает черты игры-представления, тем больше в игровом инвентаре от настоящей игрушки. **365–366** Кажется, что об игрушке может рассказать любой ребёнок, и однако, природа игрушки – тёмная, запутанная проблема. Само название двусмысленно: мы зовём какую-либо вещь игрушкой, когда считаем, что можно приспособить её для игры. Мы говорим сейчас как бы со стороны, с точки зрения не играющего, не вовлечённого в игру. Какие-то чисто природные вещи могут показаться нам пригодными для чужой игры, например ракушки на берегу для детской игры. С другой стороны, нам известно об искусственном производстве и изготовлении игрушек для определённой игровой потребности. Значит, люди не производят игрушки в игре: они производят их в труде, серьёзном трудовом действии, снабжающем игрушками рынок? Человеческий труд, таким образом, производит не только средства пропитания и инструменты для обработки природного материала, он производит жизненно необходимые вещи и для других измерений бытия, производит оружие воина, украшения женщин, культовый инвентарь для богослужения и – игрушку, насколько игрушкой могут быть искусственные вещи. С этой точки зрения, игрушка есть один из предметов в общем контексте единой мировой реальности, бытующий иначе, но всё же не менее реально, чем, например, играющий ребёнок. Кукла – чучело из пластмассы, приобретаемое за определённую цену. Для девочки, играющей в куклу, кукла – «ребёнок», а сама она – его «мама». Конечно же, девочка не становится жерт-

вой заблуждения, она не путает безжизненную куклу с живым ребёнком.

Играющая девочка живёт одновременно в двух царствах: в обычной действительности и в сфере нереального, воображаемого. **366–367** В своей игре она называет куклу ребёнком: игрушка обладает магическими чертами, она возникает, в строгом смысле, не благодаря промышленному производству, она возникает не в процессе труда, но в игре и из игры, насколько последняя является проектом особого смыслового измерения, не включающаяся в действительность, но скорее парящего над нею в качестве некоей неуловимой видимости. Здесь раскрывается сфера возможного, не связанная с течением реальных событий, область, которая хоть и нуждается в месте и использует его, занимает пространство и время, но сама по себе не является частью реального пространства и времени: нереальное место в нереальном пространстве и времени. Игрушка возникает тогда, когда мы перестаём рассматривать её в качестве фабричного изделия, извне и начинаем смотреть на неё глазами игрока, в рамках единого смыслового контекста игрового мира. Творческое порождение игрового мира – особая продуктивность игры-представления – чаще всего имеет место в рамках коллективного действия, сыгранности игрового сообщества. Созидая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания. Они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определённые роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнёрами по игре, которые также играют определённые роли. Конечно, вещи игрового мира никоим образом не перекрывают реальные вещи реального мира: они лишь преобразуют их в

атмосфере продуцированного смысла, но не меняют их реально в их бытии. Сила игровой фантазии в реальности, разумеется, есть бессилие. **367–368** Если говорить об изменении бытия, то здесь игра, очевидно, не может сравниться с человеческим трудом или борьбой за власть. Что же, значит, ничтожное свидетельство нашей творческой силы, которая едва набрасывает очертания воздушных замков в податливом материале фантазии, несущественно? Или оно свидетельствует об исключительном умении вступать в контакт с возможностями посреди прочно установленной реальности, к которой мы привязаны самыми различными способами? Не есть ли это освобождающее, вызволяющее общение с возможностями также и общение с первоисточком, откуда вообще только и произошло прочное, устойчивое и неизменное бытие? Является ли такая изначальность игры человеческим, слишком человеческим заблуждением, чрезмерной оценкой совершенно бессильного что-либо изменить способа поведения или же в человеческой игре нам явлено указание на то, что более всего остального может быть названным первоисточком? Бытийный строй человеческой игры совсем не легко прояснить, ещё труднее указать присущий игре особый род понимания бытия. Человек втянут в игру, в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества. «Вокруг героя, – говорил Ницше, – всё становится трагедией, вокруг полубога – драмой сатиров, а вокруг Бога всё становится – как? – быть может, “миром”?» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, 150).

369 22. Игра как фундаментальная особенность нашего бытия

Игры животных и человеческая игра. Защита понятия игры. Бесконечный собственный интерес человека как забота. Особое место антропологии среди наук. Озабоченность в труде и власти и беззаботность человеческой игры. Критика новейших теорий игры. Проблема антропоморфизма. Игра и понимание бытия (ход анализа). Игровая «видимость». Игрок и игровой мир: играющий Я и Я игрового мира. Аналогия между картиной и игрой. Картина – образный мир – пространство образного мира. Восприятие картины: итерационные отношения образности. Структурно-аналитическое понимание игры. Игровое представление и картина.

Игра, которую знает всякий, знает по собственному опыту задолго до того, как вообще научится надёжно управлять своим разумом; игра, в которой всякий свободен задолго до того, как сможет различать понятия свободы и несвободы, – эта игра не есть пограничный феномен нашей жизни или преимущество одного только детства. Человек как человек играет – и лишь он один, один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая антропология. Уже чисто эмпирическое изучение человека выявляет многочисленные феномены явной

и замаскированной игры в самых различных сферах жизни, обнаруживает в высшей степени интересные образцы игрового поведения в простых и сложных формах, на всех ступенях культуры – от первобытных пигмеев до постиндустриальных урбанизированных народов. Все возрасты жизни причастны игре, все опутаны игрой и одновременно «освобождены», окрылены, очастливлены в ней – ребёнок в песочнице точно так же, как и взрослые в «общественной игре» своих конвенциональных ролей или старец, в одиночестве раскладывающий свой «пасьянс». Подлинно эмпирическому исследованию следовало бы когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времён и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатлённое в человеческих играх. **369–370** Это была бы история «изобретений» – другого рода, конечно, чем изобретения орудий труда, машин и оружия; изобретений, которые могут показаться менее полезными, но которые в основе своей были чрезвычайно необходимыми. Нет ничего необходимее избытка, ни в чём человек не нуждается столь остро, как в «цели» для своей бесцельной деятельности. Естественные потребности понуждают нас к действию, нужда учит трудиться и бороться. Затруднение ясно даёт нам понять, что нам следует делать в том или ином случае. А как обстоит дело тогда, когда потребности на время утихают, когда их неумолимый бич не подгоняет нас, когда у нас есть время, которое буйно для нас разрастается, растягивается и угрожает вовсе опустеть. Без игры человеческое бытие погрузилось бы в растительное существование. Игра к тому же вливает многие смысловые мотивы в жизненные сферы труда и господства: как говорится, игра оборачивается серьёзностью. Иной раз сделанные в игре изобретения внезапно получают реальное значение. Человеческое общество много-

образно экспериментирует на игровом поле прежде, чем испробованные там возможности станут твёрдыми нормами и обычаями, обязательными правилами и предписаниями. Игра как испытание возможностей занимает в системе экономики социальной практики громадное место, хотя её экзистенциальный смысл никогда не исчерпывается этой функцией. Философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя и имманентного бытийного понимания игры.

Человеческую игру сложно разграничить с тем, что в биолого-зоологическом исследовании поведения зовётся игрой животных. 370–371 Разве не бесспорно наличие в животном царстве многочисленных и многообразных способов поведения, которые мы, совершенно не задумываясь, должны назвать «играми»? Мы не можем найти для этого никакого другого выражения. Поведение детей и поведение детёнышей животных кажется особенно близкими одно другому. Взаимное преследование и бегство, игра в преследование добычи, проба растущих сил в драках и притворной борьбе, беспокойное, живое проявление энергии и радости жизни – всё это мы замечаем как у животного, так и у человека. Внешне – прямо-таки поразительное сходство. Но сходство между животными и человеком сказывается не только в поведении человеческих детей и детёнышей животных. Человек – живое существо, «*animal*»: бесчисленные черты сближают и роднят его с животными, и близость эта столь велика, что тысячелетиями человек ищет всё новые формулы, чтобы отличить себя от животного. Вероятно, один из сильнейших стимулов антропологии – стремление к подобному различению. Животное избегает человека. По крайней мере дикое животное со своим ненарушенным инстинктом старается обойти нас стороной, оно чуждается

нарушителя спокойствия в природе, но не «различает» себя от нас. Человек есть природное создание, которое неустанно проводит границы, отделяет самого себя от природы, от природы вокруг и внутри себя – обездоленное животное, не управляемое уже надёжными инстинктами, обречённое отстранять себя, – оно уже не существует просто так, но скорее отброшено назад на своё бытие, отражено к нему. Оно относится к самому себе и к бытию всего сущего, неустанно ищет потерянные тропы и нуждается в определениях самого себя, чувствует себя «венцом творения», «подобием бога», местом, где всё, что есть, обращается в слово, или же вместилищем мирового духа. 372 Человеческий дух уже разработал многочисленные формулы для того, чтобы утвердиться в своей исключительности и необыкновенной весомости, чтобы дистанцироваться от всех прочих природных созданий. Возможно, трудным делом окажется отобрать среди подобных различий те, которые идут от нашей гордости и высокомерия, и те, которые на самом деле истинны. Пусть некоторые из этих формул ложны – несомненно то, что мы различаем и существуем в подобных различениях. Акт постижения человеком самого себя имеет предпосылкой противопоставление себя всему остальному сущему. Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости. С точки зрения науки о поведении, специфически человеческое в игре выявлено быть не может. Неотложной задачей философского осмысления остаётся утверждение понятия игры, означающего основной феномен нашего бытия, вопреки широкому и неясному использованию слова «игра» в рамках зоологического исследования поведения. Задача эта тем неотложней, чем обширнее материалы о психологии животных. То обстоятельство, что человек нуждается в «антропологии», в понятий-

ном самопонимании, что он живёт с им самим созданным образом самого себя, с видением своей задачи и определением своего места, постоянно пеленгуя своё положение в космосе, что он может понимать *себя*, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко вселенной, уже само это есть антропологический факт огромного значения.

372–373 У животного нет никакой «зоологии», и она ему не нужна, тем более – как бы с противоположной стороны – у него нет «антропологии». Конечно, домашнее животное знает человека, собака – своего хозяина, дикий зверь – своего врага. Но подобное знание инакового сущего не составляет момента самопознания. Антропология – не какая-то случайная наука в длинном ряду прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся для себя «темой», предметом обсуждения, как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства. Человек действительно бесконечно интересуется собой и именно ради себя исследует предметный мир. Всякое познание вещей в конечном счёте – ради самопознания. Все обращённые вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе. Субъект всех наук ищет в антропологии истинное понимание самого себя, понимание себя как существа, которое понимает. Особое положение антропологии – не только в системе наук, которым предаётся человек, но и в совокупности всех человеческих интересов и устремлений основывается на изначальной самозабоченности человеческого существования. Труд есть явное выражение подобной самозаботы. Только потому что в «теперь» человек предвидит «позже», в «сегодня» – «завтра», он может позаботиться, спланировать, потрудиться, принять на себя теперешние тяготы ради будущего удовольствия. В сфере же господства, борьбы за власть людей над

людьми возможно обеспечение будущего, стабилизация отношений насилия институционально закреплёнными правовыми отношениями. Труд и господство свидетельствуют об отнесённой к будущему самозаботе человеческого бытия.

373–374 А как обстоит дело с игрой? Не является ли именно её глубокая беззаботность, её радостное, пребывающее в себе настоящее, её бесцельность и бесполезность, её блаженное парение и удалённость от всех насущных жизненных нужд тем, что придаёт ей волшебную силу, пленительное очарование и способность осчастливить? Разве игра не противоречит тому, что мы только что назвали центральной антропологической структурой человеческого интереса – «заботой»? Разве теперь не могут нам возразить, что беззаботность игры есть указание на то, что игра изначально есть нечто нечеловеческое, что она скорее принадлежит к ещё не потревоженной, не нарушенной никакой рефлексией животной жизни природного создания, что человек обладает естественной способностью к игре преимущественно лишь в детском возрасте, в состоянии, ближе всего находящемся к растительной и животной природной жизни, что он всё больше утрачивает непринуждённость игры, когда начинается серьёзность жизни? Подобное возражение упустило бы из виду, сколь велико отличие человеческой беззаботности от всякого лишь по видимости сходного поведения животного. Животное не «заботится» и не бывает «беззаботным» в нашем смысле слова. Лишь сущее, в существе своём определённое «заботой», может также и быть «беззаботным». В строгом смысле животное – ни «свободно», ни «несвободно», ни «разумно», ни «неразумно». Лишь у человека есть возможность прожить жизнь по-рабски и неразумно. Беззаботность игры по существу своему не имеет негативного характера, по-

добно неразумию или рабскому сознанию. Здесь как раз всё наоборот: именно бесполезная игра аутентична и подлинна, а не такая, которая служит каким-то внеигровым целям, как то: 375 тренировка тела, установление рекорда, времяпрепровождение как средство развлечься. В новейших теориях игры сделана попытка представить игру как феномен, который присущ не только живому, но известным образом встречается повсюду. Как утверждают сторонники этих теорий, отражения лунного света на волнующейся водной поверхности есть игра света; череда облаков в небесах отбрасывает игру теней на леса и луга. Определённая замкнутость места действия, движение, производимое на фоне ландшафтной декорации лунным светом, тенью от облаков и тому подобным, будто бы позволяют предположить, что где-то посреди реального, опытно постигаемого мира является некий игровой феномен, «парящий» над реальными вещами в качестве прекрасной эстетической видимости. Игра есть прежде всего якобы свободно парящий эпифеномен, прекрасное сияние, скольжение теней. Подобные игры можно обнаружить во всём просторе открывающейся нам природы. Это нечто вроде эстетического творчества природы, и тогда с полным правом можно говорить, например, об игре волн; оказывается, что это вовсе не человеческая метафора, не перенос человеческих отношений на явления природы. Напротив, природа играет в самом изначальном смысле, а игры природных созданий, животных и людей, производны. На первый взгляд, в этом утверждении содержится нечто подкупающее. Можно увязать его с красочной, образной повседневной речью, которая постоянно подхватывает игровую модель, чтобы выразить в языке по-человечески переживаемую, трогающую нас своей красотой и очарованием природу. Игра выводится из теснины только-человеческого явления в качестве онтического со-

бытия огромного диапазона. 376 Очевидно, подобные «игры», которым не нужен никакой игрок-человек, возможны повсюду: человек, в крайнем случае, может быть вовлечён в такую игру. Итак, человеческие игры представляются частными случаями всеобщей, распространённой на всю природу «игры».

Нам кажется, что такое понимание игры неправильно. Здесь основанием анализа делается определённое эстетическое или даже эстетизирующее отношение к природе, но это основание остаётся в тени и явно не признаётся. Световые эффекты и скользящие тени столь же реальны, как и вещи, которые они освещают или затемняют. Природные вещи окружающего нас мира всегда выступают при определённых обстоятельствах своего об-стояния: на рассвете, под бросающим тень облачным небом, в сумеречной ночной тьме, полной лунного сияния. И каждая вещь на берегу водоёма бросает своё зеркальное отражение на поверхность воды. Так что так называемые игры света и тени – не более чем лирическое описание тех способов, какими даны нам вещи окружающего мира. Естественно, мы не случайно используем подобные «метафоры», говорим об игре волн или об игре световых бликов на водной зыби. Однако не сама природа играет, поскольку она есть непосредственный феномен, а мы сами, по существу своему игроки, усматриваем в природе игровые черты, *мы* используем понятие игры в переносном смысле, чтобы приветствовать вихрь прекрасного и кажущегося произвольным танца света на волнующейся водной поверхности. На деле танец света на тысячгранных гребешках волн никогда не «произволен», никогда не свободен, никогда он не бывает исходящим из себя творческим движением. Нерушимо и недвусмысленно здесь властвуют оптические законы. 376–377 Световые эф-

фекты – «игра» в столь же малой степени, в какой гребешки волн, с их ломающимися пенными гребнями, – белогривые кони Посейдона. Поэтические метафоры здесь с наивным правом может использовать грезящая, погружённая в прекрасную видимость душа – но не человек, который мыслит, постигает и занимается наукой или который занят выработкой философского понятия игры. Мы не хотели этим сказать, что не может и не должно быть осмысленного переноса идеи игры на внечеловеческое существо. Там, где метафорическое или символическое понимание игры оказывается шире человеческой сферы, необходимо просто критически выверить и разъяснить оправданность, смысл и пределы подобного перехода границ. Но ни в коем случае не следует отдаваться полупоэтической манере эстетизирующего созерцания природы. Проблема «антропоморфизма» столь же стара, как и стремление европейской метафизики выработать онтологические и космологические понятия. То понимание бытия и мира, которого *мы* можем достичь, всегда и неизбежно будет человеческим, то есть пониманием бытия и мира конечным созданием, которое рождается, любит, зачинает и рождает, которое трудится и борется, играет и умирает. Элеат Парменид сделал попытку помыслить бытие в чистом виде, исходя из него самого, а с другой стороны, представить понимание бытия человеком как ничтожное и иллюзорное: он попытался мысленно взглянуть глазами бога. Но его мышление осталось вместе с тем связанным с неким путём, *hodos dizesios* (Фрагменты ранних греческих философов. С. 287), путём исследования. То же можно сказать и о Гегеле, который переосмыслил путь человеческого мышления в путь бытия, познающего себя в человеке и благодаря человеку. 378 Антропоморфизм не преодолевается просто отказом от наивного языка

образов и заменой его строгими понятиями. Наша голова, мыслящий мозг не менее человечны, чем наши органы чувств.

Для проблемы игры из этого следует, что игра есть онтологическая структура человека и путь человеческой онтологии. Содержащиеся здесь соотношения между игрой и пониманием бытия могут быть замечены лишь тогда, когда феномен человеческой игры будет достаточным образом разъяснён в своей структуре. Наш анализ с самого начала отказался от того поэтизирующего способа рассмотрения, который надеется обнаружить феномен игры повсюду, где вольная, наивная в своём антропоморфизме речь метафорически говорит об «игре», например о серебристых лунных лучах на волнуемой ветром морской поверхности. По видимости, «более широкое» понятие игры, включающее в себя «игры» луны, воды и света наравне с играми колышущейся нивы, детёныша животного или человеческого ребёнка, а то и вовсе – ангела и бога, в действительности не даёт ничего, кроме эстетического впечатления, впечатления витающей необязательности, прекрасного, произвола и сценической замкнутости. Мы настаиваем на том, что игра в основе своей определяется печатью человеческого смысла. Выше мы упомянули в нашем изложении моменты протекания игры: настроение удовольствия, которое может охватывать и свою противоположность – печаль, страдание, отчаяние, пребывающее в себе «чистое настоящее», не перебиваемое футуризмом нашей повседневной жизни. Затем мы перешли к разъяснению правил игры как самополагания и самоограничения игроков и коснулись коммуникативного характера человеческой игры, игранья-друг-с-другом, игрового сообщества, **379** чтобы наконец наметить тонкое различие между «средством игры» и «игрушкой».

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

«Игровой мир» – ключевое понятие для истолкования всякой игры-представления. Этот игровой мир не заключён внутри самих людей и не является полностью независимым от их душевной жизни, подобно реальному миру плотно примыкающих друг к другу в пространстве вещей. Игровой мир – не снаружи и не внутри, он столь же вовне, в качестве ограниченного воображаемого пространства, границы которого знают и соблюдают объединившиеся игроки, сколь и внутри: в представлениях, помыслах и фантазиях самих играющих. Крайне сложно определить местоположение «игрового мира». Феномен, с которым легко обращается даже ребёнок, оказывается почти невозможно зафиксировать в понятии. 380 Маленькая девочка, играющая со своей куклой, уверенно и со знанием дела движется по переходам из одного «мира» в другой, она без труда снуёт из воображаемого мира в реальный и обратно и даже может

одновременно находиться в обоих мирах. Она не становится жертвой обмана или самообмана, она знает о кукле как игрушке и одновременно об игровых ролях куклы и себя самой.

Игровой мир не существует нигде и никогда, однако он занимает в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени – особое игровое время. Эти двойные пространство и время не обязательно перекрываются одно другим: один час «игры» может охватывать всю жизнь. Игровой мир обладает собственным имманентным настоящим. Играющее Я и Я игрового мира должны различаться, хотя и составляют одно и то же лицо. Это тождество есть предпосылка для различения реальной личности и её «роли». Определённая аналогия между игрой и картиной поможет нам несколько это прояснить. Когда мы рассматриваем предметное изображение, представляющее какую-то вещь, мы совершенно свободно можем различить: висящая на стене картина состоит из холста, красок и рамки, а также изображённого на ней пейзажа. Мы одновременно видим реальные и представленные на картине вещи. Краска холста не заслоняет от нас цвет неба в изображённом пейзаже, напротив: сквозь цвет холста мы просматриваем краски вещей, изображённых на картине. Мы можем также различить реальные краски и представленный ими цвет, место в пространстве и размеры единого предмета «картина» и пространственность внутри картины, изображённую на ней величину вещей. **380–381** Стоя у изображающей пейзаж картины, мы словно смотрим на простор за окном – сходно с этим, но всё же не точно так же. Картина позволяет нам заглянуть в «образный мир», мы вглядываемся через узко ограниченный кусок пространства, охваченный рамой, в некий «пейзаж», но при этом знаем, что он не раскинулся за стеной комнаты, что действие картины

сходно с действием окна, но на деле не является таковым. Окно позволяет выглянуть из замкнутого пространства на простор, картина – взглянуться в «образный мир», который мы видим фрагментарно. Свободное пространство за окном переходит в пространство комнаты не прерываясь. Напротив, пространство комнаты не переходит непрерывно в пейзажное пространство картины, оно определяет только то, что есть в картине «реального»: изрисованное полотно. Пространство образного мира – не часть реального пространства, в котором занимает какое-то определённое место и картина как вещь. Находясь в каком-то определённом месте реального пространства, мы вглядываемся в «нереальное» пространство пейзажа, принадлежащего к образному миру. Изображение нереального пространства использует пространство реальное, но они не совпадают. Важно не то, на чём основывается иллюзорное, лучше – воображаемое, явление пейзажа образного мира, действительно ли и каким образом осознанные и освоенные иллюзионистические эффекты стали использоваться как художественные средства искусства для создания идеальной видимости. В нашем контексте важно отметить ту свободу и лёгкость, с какой мы принимаем различие картины и изображённого на ней «образного мира» (не употребляя никаких понятийных различий). Мы не смешиваем две области: область реальных вещей и область вещей внутри картины. Если же случится подобное смешение, то мы вовсе не заметим никакой «картины». **382** Восприятие картины (не касаясь здесь художественных проблем) относится к объективно наличной «видимости», представляющей собой медиум, тот, в котором мы видим пейзаж образного мира. В самом образном мире – опять же реальность, но не та, в которой мы живём, страдаем и действуем, не подлинная реальность, а *как бы* «реальность». Мы можем представить себя внутри

пейзажа образного мира и людей, для которых образный мир означал бы их «реальное окружение». Они оказались бы субъектами внутри мирообраза данного образного мира, мы же – субъектами восприятия изображения. Мы находимся в иной ситуации, чем изображённые на картине люди. Мы одновременно видим картину и видим внутри картины, находимся в реальном сосуществовании с другими наблюдателями картины и в как-бы-сосуществовании с лицами внутри образного мира. Положение дел, однако, ещё более запутано следующими обстоятельствами. Поскольку всякое изображение, отвлекаясь от присущего ему «образного мира», нуждается также и в реальных носителях изображения (полотно, краски, зеркальные эффекты и т. д.) и оказывается в этом отношении частью простой реальности, картина снова может быть изображена на другой картине, и так мы сталкиваемся с повторениями (итерацией) образов. Например, картина изображает «интерьер», культивированное внутреннее пространство с зеркалами и картинами на стенах. Тогда декорация образного мира относится к имеющимся внутри него картинам как наша реальность – ко всей картине как таковой. Модификация «как бы» образной «видимости» может быть воспроизведена – нам легко представить себе картины внутри картин образного мира. Но разгадать итерационные отношения не так-то легко. Лишь в воображаемом медиуме образной видимости кажется возможным сколь угодно частое воспроизведение отношения реальности к образному миру.

383 В строгом смысле, образность высшего порядка ничего не прибавляет к воображаемому характеру картины. Изображение внутри изображения не является более воображаемым, чем исходное изображение. Усиление, которое мы, наверное, интенционально понимаем, само есть только «видимость».

Указание на эти сложные соотношения в картине, которые, правда, всегда известны нам, но едва ли могут быть изложены с понятийной строгостью, послужит путеводной нитью для структурно-аналитического понимания игры. В игре мы производим воображаемый игровой мир. Реальными поступками, которые, однако, пронизаны магическим действием и смысловой мощью фантазии, мы создаём в игровом сообществе с другими (иногда в воображаемом сосуществовании с воображаемыми партнёрами) ограниченный игровыми правилами и смыслом представления мир игры. И мы не остаёмся перед ним как созерцатели картины, но сами входим в него и берём внутри этого игрового мира определённую роль. Роль может переживаться с различной интенсивностью. Есть такие игры, в которых человек до известной степени теряет себя, идентифицирует себя со своей ролью почти до неразличимости, погружается в свою роль и ускользает от самого себя. Но подобные погружения нестабильны. Всякой игре приходит конец, и мы просыпаемся от пленившего нас сна. А есть игры, в которых играющий обращается со своей ролью суверенно легко, наслаждается своей свободой в сознании, что в любой момент он может отказаться от роли. Игру можно играть с глубокой, почти неосознаваемой творческой активностью, а можно – с порхающей лёгкостью и грациозной элегантностью. 383–384 Игровое представление не охватывает одних только играющих, закуклившихся в свои роли: оно соотносено и со зрителями, игровым сообществом, для которого поднят занавес. Об этом ясно свидетельствует зрелищная игра. Зрители здесь не случайные свидетели чужой игры, они небезучастны, к ним с самого начала обращена игра, она даёт им что-то понять, увлекает в сети своих чар. Даже не действуя, зрители оказываются околдованными.

Представление в его традиционной форме, с окружающей его декорацией, подобно картине. Зрители видят раскрывающийся перед ними игровой мир. Пространство, в котором они себя ощущают, не переходит в сценическое пространство – или же переходит только в пространство сцены, поскольку оно есть всё же лишь игровой реквизит, а не дорога в Колон. Пространство игрового мира использует реальное место, действие игрового мира – реальное время, и всё же его невозможно определить и датировать в системе координат реальности. Раскрытая сцена – словно окно в воображаемый мир. И этот необычный мир, открывающийся в игре, не только противостоит привычной реальности, но обладает возможностью воспроизвести внутри себя это противостояние и свой контраст с реальностью. Подобно картинам в картинах существуют и игры в играх. И здесь итерация многоступенчата по интенции, но удерживается в одном и том же медиуме видимости игрового мира. По своему воображаемому содержанию игра третьей ступени не более воображаема, чем игра второй или первой ступени. И всё же такая итерация не лишена значения.

384–385 Когда долго колебавшийся принц Датский велит поставить внутри игрового мира ещё одну игру, изображающую царевичество, и этим разоблачающим представлением ставит в безвыходное положение причастную к убийству мать и её любовника, то при этом игровое сообщество взирает в игре на другое игровое сообщество, становится свидетелем ужасной заворожённости – и само подпадает под власть колдовских чар.

386 23. Двойное самопонимание человеческой игры: непосредственность жизни и рефлексия

Познание и игра. Игра как представление. Игра как оповещение. Игровое сообщество и игровой мир: имагинативный характер игрового мира как предпосылка для «свидетельства смысла». Нереальность игры и сверхреальность сущности. Репрезентация фигуры игрового мира. Ситуация зрителя. Сострадание и страх. Символ и эйдетическое понятие: понимание игры и способ понимания понятийного мышления. Символическое комедии – смех. Игровое сообщество и игровой мир. Репрезентация всех основных феноменов в игре.

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно ведёт с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действия. Ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и её колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьёзности жизни», проявляющейся прежде всего в суровости и тягости труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к ещё более глубокой серьёзности,

к бездонно-радостной, трагикомической серьёзности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале. Хотя человеческой игре неизменно присуще двойкое самопонимание, при котором «серьёзность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрылённого, упоительно настроенного действования. Игра любит маску, закутывание, маскарад, «непрямое сообщение», двусмысленно-таинственное: она бросает завесу между собой и точным понятием, не выказывает себя в недвусмысленных структурах, каком-то одном простом облике. 387 Привольная переполненность жизнью, радость от воссоединения противоречий, наслаждение печалью, сознательное наслаждение бессознательным, чувство произвольности, самоотдача поднимающимся из тёмной сердцевины жизни импульсам, творческая деятельность, которая есть блаженное настоящее, не приносящее себя в жертву далёкому будущему, – всё это черты человеческой игры, упорно сопротивляющиеся с самого начала всякому мыслительному подходу. Выразить игру в понятии – разве это не противоречие само по себе, невозможная затея, которая как раз усложняет постановку интересующей нас проблемы? Разрушает ли здесь рефлексия феномен, являющийся чистой непосредственностью жизни? Осмыслить игру – разве это не всё равно что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? Возможно. В напряжённом соотношении игры и мышления парадигматически выражается общее противоречие между непосредственностью жизни и рефлексией, между в-себе-бытием и понятием, между экзистенцией и сознанием, между мышлением и бытием, и именно у того самого существа, которое существует в качестве понимающего бытие существа. Игра есть такой основной экзистенциаль-

ный феномен, который, вероятно, более всех остальных отталкивает от себя понятие.

Но разве не относится это в ещё большей степени к смерти? Человеческая смерть ускользает от понятия совсем на иной манер: она непостижима для нас как конец сущего, которое было уверено в своём бытии. Уход умирающего, его отход из здешнего, из пространства и времени немислимы. Зафиксировать пустоту и неопределённость царства мёртвых, помыслить это «ничто» оказывается для человеческого духа предельной негативностью, поглощающей всякую определимость. 387–388 Однако смерть – это именно тёмная, устрашающая, пугающая сила, неумолимо выводящая человека перед самим собой, устраивающая ему очную ставку со всей его судьбой, пробуждающая размышление и смущающие души вопросы. Из смерти, затрагивающей каждого, рождается философия (хотя не только и не исключительно из этого). Страх перед смертью – перед этой абсолютной властительницей – есть, по существу, начало мудрости. Человек, будучи смертным, нуждается в философии. Это *melete thanatou* – «забота о смерти», – как звучит одно из величайших античных определений философствования. И Аристотель, понявший источник мышления как удивление, изумление, *thaumazein*, – и он говорит о том, что философия исходит из «меланхолии» – не из болезненной тоски, но, наверное, из тоски естества. Человеческий труд изначально открыт для понятия, он не отгорожен от него подобно игре. Он направлен на самопрояснение, на рациональную ясность, его эффективность возрастает, когда он постигает себя, методически рефлектирует над собой: познание и труд взаимно повышают свой уровень. Пусть античная *theoria* и основывается, по-видимому, на каком-то ином опыте, и развивается в первую очередь в рамках внетрудового досуга: наука нового вре-

мени своей прагматической структурой указывает всё же на тесную связь труда и познания. Не случайно метафоры, характеризующие познавательный процесс, взяты из области труда и борьбы, не случайно мы говорим о «работе понятия», о борьбе человеческого духа с потаённостью сущего. Познание и постижение того, что есть, часто понимается как духовная обработка вещей, как ломающий сопротивление натиск, и философию зовут гигантомахией, борьбой гигантов. 389 «У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной, – говорит Гегель в гегельбергском «Введении в историю философии», – нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 65). Наверное, больше нельзя разделять этот триумфальный пафос, осмысленный лишь на почве абсолютной философии тождества. Но едва ли есть повод отрицать близость познания и борьбы или же познания и труда. Напротив, когда понятийные объяснения характеризуются метафорой «игры», когда говорят об игре понятия, это воспринимается почти как девальвирующее возражение. Ненависть к «произвольному», «необязательному» и «несерьёзному» крепко связана с игривым или наигранным мышлением: это некая бессмысленная радость от дистинкций, псевдопроблем, пустых упражнений в остроумии. Мышление считается слишком серьёзной вещью, чтобы можно было допустить его сравнение с игрой. Игра якобы изначально не расположена к мышлению, она избегает понятия, она теряет свою непринуждённость, свою нерушимую импульсивность, свою радостную невинность, когда педант и буквоед хотят набросить на неё сеть понятий.

Пока человек играет, он не мыслит, а пока он мыслит, он не играет. Таково расхожее мнение о соотношении игры

и мышления. Конечно, в нём содержится нечто истинное. Оно высказывает частичную истину. 389–390 Игра чужда понятию, поскольку сама по себе не настаивает на каком-то структурном самопонимании. Но она никоим образом не чужда пониманию вообще. Напротив. Она означает и позволяет означать: она представляет. Игра как представление есть преимущественно оповещение. Этот структурный момент оповещения трудно зафиксировать и точно определить. Всякое представление содержит некий «смысл», который должен быть «возвещён». Соотношение между игрой и смыслом отличается от соотношения словесного звучания и значения. Игровой смысл не есть нечто отличное от игры: игра – не средство, не орудие, не повод для выражения смысла. Она сама есть собственный смысл. Игра осмысленна в себе самой и через себя самоё. Играющие движутся в смысловой атмосфере своей игры. Но, может быть, смысл имеет место лишь для них?

Понятие зрителей игры двояко, и его следует различать. Иногда подразумевается безучастный, равнодушный зритель, который воспринимает игровое поведение других, понимает, что эти другие «играют», то есть разряжаются, отдыхают, рассеиваются, развлекаются прекрасным времяпрепровождением. Мы видим играющих на улице детей, картёжников в трактире, спортсменов на спортивной арене. Мы наблюдаем это издали, нас разделяет дистанция равнодушия, мы не принимаем в этом никакого участия. Игра – известная нам по своему типу форма поведения, одна среди прочих. Как безучастные зрители мы наблюдаем также за трудом других людей, их политическими действиями, за прогулкой влюблённых. Мы можем неожиданно стать свидетелями какого-нибудь несчастного случая, чужой смерти. Все подобные свидетельства мы совершаем «проходя мимо». Прохождение-мимо вообще есть преимуще-

ственный способ человеческого сосуществования. Мы высказываем это без примеси сожаления или обвинения. **391** Совершенно невозможно вести диалог со всеми людьми окружающего нас мира, поддерживать с ними подлинные отношения интенсивного сосуществования. Люди, с которыми мы можем действительно сосуществовать в позитивном сообществе, – это всегда лишь узкий круг близких, приверженцев, друзей. Эмфатическое «обнимитесь, миллионы, в поцелуе слейся, свет» можно представить себе лишь в предельно абстрактной всеобщности, в качестве универсальной филантропии. Изначальные, подлинные переживания общности всегда избирательны. Люди, которые нас затрагивают, к которым привязано наше сердце, выделены из огромной безликой массы безразличных нам людей. Неверно, когда социальный мир представляют в виде концентрических колец, полагая внутри наиболее узкого кольца жизненное соединение мужчины и женщины и располагая вокруг семью, родственников, друзей, друзей друзей и т. д. вплоть до чужих и безразличных нам людей. Чужие, мимо которых «проходят», образуют столь же элементарную структуру совместного бытия, как и сфера интимности. Последняя сама по себе вовсе не первичнее окружающей всё близкое сферы «чужого». Человек, становящийся важным для другого – как возлюбленный, как дитя, как друг, – всегда находится «на людях». «Люди», то есть открытое, неопределённое множество сосуществующих других, которыми мы не интересуемся, наблюдая их лишь со стороны, образуют непрменный фон всей нашей избирательной коммуникации. Безучастно и равнодушно созерцаем мы не трогающую нас игру чужих людей: именно «проходя мимо».

Совсем другое дело, когда зрители принадлежат к игровому сообществу. **392** Игровое сообщество охватывает как

играющих, так и заинтересованных, соучаствующих и затронутых их игрой свидетелей. Играющие – «внутри» игрового мира, зрители – «перед» ним. Мы уже говорили о том, что структурные особенности представления особенно хорошо проясняются на примере зрелища (Schau-Spiel). Участвующие здесь зрители созерцают чужую игру не просто так, «проходя мимо», но соучаствуя в игровом сообществе и ориентируясь на то, что возвещает им игра. К игре они относятся иначе, нежели играющие-актёры, у них нет роли в игре, воображаемые маски не утаивают и не скрывают их. Они созерцают игру-маскарад ролей, но при этом сами они не являются персонажами игрового мира, они смотрят в него как бы извне и видят видимость игрового мира «перед собой». Вместе с тем они не впадают в обманчивое заблуждение, не путают события в игровом мире с происшествиями в реальной действительности. Само собой разумеется, игровые действия всегда остаются также и реальными происшествиями, однако происшествия игранья не идентичны с событиями, сыгранными или, лучше, разыгранными на показных, воображаемых подмостках игрового мира.

Зрители знают, что на подмостках – реальный актёр, но видят его именно «в этой роли». Они знают: падёт занавес, и он смоеет грим, отложит в сторону реквизит, снимет маску и из героя обратится в простого гражданина. Иллюзорный характер игрового явления известен. Это знание, однако, не есть самое существенное. Не бутафория субстанция игры. И актёр может различать себя как актёра с тем человеком, каким он является в показном медиуме игрового мира. **393** Он не заблуждается относительно самого себя и не станет обманывать зрителей – не станет, как порой неверно утверждают, пробуждать в них обманчивую иллюзию и стараться, чтобы они приняли представленный им «театр»

за чистую действительность. Величие актёра не в том, чтобы зрители были ослеплены и предположили себя свидетелями исключительных событий в будничной действительности. Имагинативный, подчёркнуто показной характер игрового мира вовсе не должен исчезнуть для игрового сообщества зрителей. Они не должны быть застигнуты врасплох мощным, гипнотизирующим, ослепляющим воздействием и утратить сознание того, что они присутствуют при игре. Возвещающая сила представления достигает кульминации не тогда, когда игровое событие смешивается с повседневной действительностью, когда страх и сострадание так же захватывают зрителей, как это может случиться, окажись мы свидетелями какого-нибудь ужасного дорожного происшествия. При виде подобной катастрофы, затрагивающей чужих нам людей, мы ощущаем в себе порывы общечеловеческого чувства солидарности. Мы жалеем несчастных, страшимся опасности, столь впечатляюще продемонстрированной катастрофой, — опасности, которая подстерегает всех и когда-нибудь может настичь и нас. Мы не идентифицируем себя с потерпевшими, настаиваем на чуждости нам жертв катастрофы. Элемент «показного», ирреального и воображаемого, характеризующий игровой мир, ещё более, очевидно, отстраняет деяния и страдания выступающих в игре фигур: ведь они только «выдуманы», вымышлены, сочинены, просто сыграны. Это «как бы» деяния и «как бы» страдания, совершенно лишённые весомости и принадлежащие к воздушному царству парящих в эфире образов фантазии. 393—394 Когда же речь заходит о воспроизведении этой модификации «как бы», об играх внутри игр, о грёзах внутри грёз, тогда мы как зрители уж вовсе не уязвимы для свирепствующей в игровом мире судьбы: с надёжного расстояния мы наслаждаемся зрелищем счастья и гибели Эдипа.

Надёжно ли наше построение? Что же тогда столь сильно трогает, потрясает и поражает зрителей в самое сердце? На чём основывается чарующая, волшебная сила представления, почему мы смотрим затаив дыхание, как представление царевубийства – игра в игре – накладывает в шекспировском «Гамлете» чары на игровое сообщество, которое само принадлежит к игровому миру, почему и сами мы оказываемся под властью этих чар? Ведь считается, что игра есть нечто «нереальное», но при этом не имеется в виду, конечно, что игра как играние не существует вовсе. Скорее именно потому, что играние как таковое существует, разыгранного им игрового мира нет. Нет в той простой реальности, где развёртываются игровые действия, но игровой мир – вовсе не «ничто», не иллюзорный образ. Он обладает приданным ему содержанием, это сценарий со множеством ролей. Нереальность игрового мира есть предпосылка для того, чтобы в нём мог сказаться некий «смысл», затягивающий нечто такое, что «реальнее» так называемых фактов. Чтобы сохранить выглядывающий из-за фактов смысл, игровой мир должен казаться «ничтожнее» фактов. В нереальности игры выявляется сверхреальность сущности. Игра-представление нацелена на возвешение сущности. Мы слишком привыкли полагать отнесённость к сущности преимущественно в мышлении, в качестве мыслительного отношения к «идее», ко «всеобщему» как инвариантной структуре, виду, роду и т. д.

395 Единичное лишь несовершенным образом участвует во всеобщности сущности, единичное связано с идеей через участие, *methexis*, *participatio*, отделено от непреходящей и постоянной идеи своей брэнностью. Фактическая вещь относится к сущности как экземпляр – к виду или роду. Всё совершенно иначе в сфере игры, особенно представления. Здесь налицо следующая проблема: каким образом в определённых ролях выявляются сущностные возможности

человечности? Всегда перед нами здесь «этот» человек, который действует и страдает, утверждает себя и погибает, сущностный человек в своём бессилии перед судьбой, опутанный виной и страданием, со своими надеждами и со своей погibelью. Нереальность сплетённого из видимости игрового мира есть дереализация, отрицание определённых единичных случаев, и в то же время – котурн, на котором получает репрезентацию фигура игрового мира. В своём возвещении игра символична. Структура понятийного высказывания не пронизывает её, она не оперирует с различием единичного и всеобщего, но возвещает в символе, в совпадении единичного и всеобщего, возвещает парадигматической фигурой, которая «не-реальна», потому что не подразумевает какого-то определённого реального индивида, и «сверх-реальна», потому что имеет в виду сущностное и возможное в каждом. Смысл представления, одновременно воображаемый и сущностный, нереален и сверхреален. Зритель игрового сообщества становится свидетелем события, которое не произошло в повседневной действительности, которое кажется удалённым в некую утопию и всё же открыто для зрящего – то, что он видит в игровом медиуме, не есть какой-то произвольный вымысел, который затрагивает чужих ему людей и, по существу, не может коснуться его самого. 396 Свидетель представления, который действительно вовлечён в игровое сообщество, а не просто «проходит мимо» него, не может больше делать расхожего различия между собой и своими близкими, с одной стороны, и безразличными ему другими, с другой. Нет больше противопоставления человека и людей. Зрящий познаёт, узревает сущностно бесчеловечное – его потрясает понимание того, что он сам в своей сущностной глубине идентичен с чужими персонажами, что разбитый горем сын Лайя, несущий бремя проклятия Орест, безумный Аякс – все в нём, в качестве жутких, страшных и страшащих воз-

можностей. Страх и сострадание лишены здесь какой бы то ни было рефлексивной структуры, указывающей на примере чужого страдания сходную угрозу собственному бытию и, таким образом, подводящей отдельного человека под всеобщее понятие. Сострадание и страх обычно считаются разнонаправленными порывами души: можно сказать, что один нацелен на других людей, второй есть забота о собственном устоянии. Потрясение, вызываемое трагической игрой, в известной мере снимает различие между мною как отдельным существом и другими людьми – столь же обособленными экзистенциями. Страх оказывается не заботой о моём эмпирическом, реальном, находящемся под угрозой Я, но заботой о человеческом существе, угрозу которому мы видим в зеркале зрелища. И страдание обращено не вовне, к другим, но уводит внутрь, туда, где всякий индивид соприкасается с до-индивидуальной основой. Если мы хотим получить удовольствие от парадоксального способа выражения, 396–397 можно сказать – в противовес аристотелевскому учению о том, что действие трагедии основано на эффектах «страха» и «сострадания» и их катарсиса, – что это верно, лишь когда учитывают обращение обоих аффектов, их структурное изменение: оба меняют, так сказать, своё интенциональное направление, страх принимает структуру, прежде принадлежавшую состраданию, и наоборот. Метафизика искусства европейской традиции отправлялась от платоновской борьбы против поэтов и его истолкования игры, а также от аристотелевской поэтики. Вновь обратить эту традицию в открытую проблему, поставить под вопрос верность проторенных путей, критически перепроверить чрезмерное сближение понимания игры с пониманием, присущим понятийному мышлению, поддержать различие символа и эйдетического понятия – всё это неотложные вопросы, стоящие перед философской антропологией при истолковании ею одной из сфер челове-

ской жизни – игры. Естественно, подобная задача не может быть решена достаточно полно в узких рамках данной работы. Она лишь обозначена здесь как указание на более широкий проблемный горизонт.

Указав на «страх» и «сострадание», мы попытались пояснить ситуацию зрителя, включённого в игровое сообщество, не созерцающего игру с безучастным равнодушием и не «проходящего мимо» неё, захваченного и затронутого миром игры. Зрелищу нужны отнюдь не только актёры и их роли, но и игровое сообщество. Конечно, попытка охарактеризовать зрителя игры-представления лишь через взволнованную затронутость была бы односторонней. Ведь есть совершенно иное поведение зрителей, например зрителей комедии и сатиры, вызывающих смех. **398** И в этом случае верно, что смеёмся мы над самими собою, не над эмпирическими недостатками, слабостями и дурачествами тех или иных индивидов, но над слабостью и глупостью человеческого существа. Комедия не менее символична, нежели трагедия. Она освобождает нас, устанавливая ироническую дистанцию между человеком и человеческим. Шутка, юмор, ирония – эти основные элементы игровой весёлости прокладывают путь временному освобождению человека в смеховом возвышении над самим собой. Комедия снимает с нас бремя гнетущей кабалы труда, подчинённости чьему-то господству, любовной страсти и мрачной тени смерти. Смех как смех-над-самим-собой свойствен лишь существу, существующему как конечная свобода. Ни одно животное смеяться не может. Бергсон написал знаменитое сочинение под заглавием *Le Rire*, где он представил смех сущностным отличием человека. Правда, греки верили, что их боги, поскольку им не нужно трудиться для поддержания своей бессмертной жизни, либо – по аналогии с человеком – проводят дни в весёлой игре, как говорил Гомер, либо заняты непрерывным мышлением и управлением ми-

ром, как говорили философы. Олимпийские боги изображались игроками, люди – их игрушками, которыми они распоряжались по своему усмотрению. И то, что для смертного было сокрушающей сердце трагедией, бессмертному вполне могло показаться комедией. Наверное, их смех имел недобрый оттенок злорадства – и тогда, когда раскат гомерического хохота потряс Олимп, когда Гефест, искусный и «рогатый» бог поймал Афродиту в объятиях Ареса в нервущую сеть. Лишь исполненный достоинства неизменный бог метафизики далёк от смеха. 399 Образу христианского бога также чужды смех, юмор, ирония, обращённая на себя самого. Совершенное существо не знает никакого смеха, никакого радостного игрового самоосвобождения.

Отсюда вытекает со строгой логической последовательностью, что первый истинно безбожный человек, нищевский Заратустра, упоённо славит смех: «Этот венец смеющегося, этот венец из роз, – я сам возложил на себя этот венец, я сам признал священным свой смех. Никого другого не нашёл я теперь достаточно сильным для этого» (Так говорил Заратустра, 4. О высшем человеке, 18).

Игровое сообщество, принадлежащее к игровому представлению, ещё недостаточно полно охарактеризовано в своём отношении к игровому миру тем, что выделяется символическое понимание, использующее нереальность сцены в качестве условия для явления сверхреальной сущности. Обстоятельства человеческого существа, однако, совсем не так просты. Человек, как мы выяснили в ходе рассмотрения основных экзистенциальных феноменов, не обладает твёрдо определённой сущностью, которая затем сопровождалась бы множеством случайных обстоятельств: человек есть смертный, и он есть трудящийся, борец, любящий и игрок. Эти сферы жизни никогда не изолированы друг от друга ни по бытию, ни по пониманию. Труд и господство в бесчисленных формах переплетаются в истории

человеческого рода, любовь и смерть смыкаются друг с другом, как мы попытались показать. Игра стоит в оппозиции к тем феноменам жизни, которые принято считать тягостной серьёзностью жизни. **400** Игра – иная, она есть колеблющееся в элементе «нереального» активное и импульсивное общение с воображаемым, туманным царством возможностей. Игрой, вполне реальным действием, мы создаём «нереальный» игровой мир и глубоко рады этому созданию. Мы в восторге от его фантастичности, которой, впрочем, меньше, чем пены, выбрасываемой на берег волнами. Хотя в ходе анализа игры мы и объяснили, что для игрока в игровом мире вещи «реальны», всё же следует уточнить, что это реальность в кавычках: её не путают с подлинной реальностью. Как игрок в своей роли, так и зритель внутри игрового сообщества, – оба знают о фиктивности реальности в игровом мире. Они сохраняют это знание, когда речь идёт уже об игре внутри игры, – как сохраняется различие реальной вещи и «картины», когда в картинах в свою очередь встречаются картины и т. д. Итерационные возможности игры родственны итерационным структурам образности. Игра может воспроизводиться внутри игры. Попросту говоря, дети, играющие в самую древнюю подражательную игру, выступающие в своём игровом мире «отцами» и «матерями», у которых есть «дети», вполне могут послать этих детей из игрового мира «поиграть» на улице, пока дома не будут приготовлены куличики из песка. Уже на этом примере можно узнать нечто значительное. Игре известна не простая однородная итерация, повторение игры в игре – в своей воображаемой зоне представления игра объёмлет и внеигровое поведение людей. Как один из пяти основных феноменов игра охватывает не только себя, но и четыре других феномена. **400–401** Содержание нашего существования вновь обнаруживается в игре: играют в смерть, похороны, поминовение мёртвых, играют

в любовь, борьбу, труд. Здесь мы имеем дело вовсе не с какими-то искажёнными, неподлинными формами данных феноменов человеческого бытия. Их розыгрыш – вовсе не обманчивое действие, с помощью которого человек вводит других в заблуждение, притворяется, будто на самом деле трудится, борется, любит. Эту неподлинную модификацию, лицемерную симуляцию подлинных экзистенциальных актов, часто, но неправомерно зовут «игрой». В столь же малой мере это игра, в какой ложь является поэзией. Ведь произвольным всё это оказывается только для обманывающих, но никак не для обманутых. В игре же не бывает лживой подтасовки с намерением обмануть. Игрок и зритель игрового представления знают о фиктивности игрового мира. Об игре в строгом смысле слова можно говорить лишь там, где воображаемое осознано и открыто признано как таковое. Это не противоречит тому, что игроки иногда попадают под чары собственной игры, перестают видеть реальность, в которой они играют и имажинативно строят свой игровой мир. От погружённости в игру можно очнуться. «Сыгранная борьба», «сыгранный труд» и т. д. – опять-таки весьма двусмысленные понятия. Иной раз имеют в виду притворную борьбу, притворный труд, в другой раз – подлинную борьбу и подлинный труд, но в качестве событий внутри игрового мира. У человеческой игры нет каких-то иных возможностей для своего выражения, кроме жизненных сфер нашего существования. Отношение игры к другим основным феноменам – не просто соседство и соотнесённость, как в случае с трудом и борьбой или любовью и смертью. **402** Игра охватывает и объёмлет все другие феномены, представляет их в непривычном элементе воображаемого и тем самым даёт человеческому бытию возможность самопредставления и самосозерцания в зеркале чистой видимости. Следует ещё поразмыслить над тем, что это означает.

403 24. Всеобъемлющая структура человеческой игры

(Ложь – истина и смысл – иллюзия и игра). Деятельный характер игры: идентификация зрителей и игроков. Представительство сцены. Зрелище как образец. Основной характер игры: актуализация мира. Необходимое и избыточное (свободное время и рабочее время). Актуализация смысла бытия и антиципация в игре. Праздник и будни. Праздничное представление (возникновение искусства). Связь игры и искусства (произведение искусства). Праздник и эпифания богов.

Игра объемлет всё. Она вершится человеческим действием, окрылённым фантазией, в чудесном промежуточном пространстве между действительностью и возможностью, реальностью и воображаемой видимостью и представляет на učinённой ею идеальной сцене – в себе самой – все другие феномены бытия, да вдобавок самоё себя. Подобная всеобъемлющая структура необыкновенно сложна в своём интенциональном строе и предполагает не только сообразную переживанию классификацию пережитых игровых миров различных ступеней, но и взаимопроникновение «возможного и действительного», становящееся прямо таки проблемой калькуляции. К сказанному следует ещё добавить, что игровые элементы присутствуют во множестве форм неигровой жизни, зачастую в виде маленьких увеселений в лощинах серьёзного жизненного ландшафта,

так что посреди сурового, мрачного и отягчённого страданиями человеческого существования всплывают «острова» игрового блаженства. Что было бы с влюблёнными с их поистине бесконечной задачей без разыгранной шутки, без радостных сердечных арабесок? Чем была бы война без авантюры, без игровых правил рыцарственности, чем был бы труд без игрового гения, чем была бы политическая сцена без добровольного или недобровольного фарса властителей? Иногда выказываемая во всех этих сферах серьёзность есть не более чем хорошо сидящая маска скрытой игры. Именно потому что игра способна менять облачения, её присутствие не всегда легко установить. **404** Порой люди застают друг друга за игровыми действиями, которые совсем и не выглядят таковыми. Феноменология шутки как конституирующего социальность фактора всё ещё не разработана. От всякой игры, открытой и скрытой, как бы замаскированной, следует строго отличать лицемерие с целью обмана, подложную «как бы» модификацию чувств, умонастроений и действий, в которой люди «представляются» друг перед другом, обманывают не только словами, но и образом поведения, поступками, когда, например, «играют в любовь», не ощущая её, когда, как говорится, устраивают «спектакль». Ложь, которая может быть не только словесной, но и ложью жестов, мимики, даже «молчания», есть жуткая, зловещая тень, лежащая на межчеловеческие отношения и угрожающая им. Человеческая ложь — это не мимикрия животных, но хитрость, притворство, коварство зверей в борьбе за добычу. Человеческая ложь лишена невинности хищника. По сравнению с животным человек оснастил поведение, имеющееся уже в животном мире, средствами своего интеллекта, когда из доисторического собирателя превратился в охотника, преследующего дичь с помощью всевозможных уловок — ям, приманок

и тому подобного. Рафинированные обманные средства охоты затем были перенесены в сферу охоты на людей – в военную борьбу и её продолжение в политической риторике, вторглись во взаимное приманивание и вечную войну полов. Охота как область хитрости и обмана есть поведение, характеризующее животный и человеческий мир, это область своего рода естественной лжи. **405** Но человек отличается от животного среди прочего и тем, что понимает истину как таковую, что он открыт смыслу и способен разделять понятый смысл с другими людьми. Межчеловеческое сообщение – будь то в мимике, жесте или слове – есть нечто большее, чем сигнал, и существенно отличается от предупреждающего свиста серны или же призывного рёва оленя. Так как человек знает об истине, об истине смыслового и о смысле истины, он знает и о мучительной потаённости сущего, может спрашивать и высказываться, знает о неистинности как проходящей замкнутости вещей, о неистинности как следствии притворства, способность к которому он постигает как власть. Именно потому что человек определяется через своё отношение к истине, он обладает возможностью лжи. Это опасная, злая возможность – злая не потому, что непрестанно учиняет вред, отравляя ядом недоверия отношения между людьми, но потому что делает само отношение человека к истине двусмысленным, неверным и ненадёжным. Притворное знание хуже незнания, ложь хуже заблуждения. Легче примириться с тем, что – как существо конечное – мы можем познать лишь весьма ограниченный круг вещей, чем вынести ложь и обман со стороны других людей. Лицемерная неподлинность в нагруженных смыслом словах и поступках часто зовётся «игрой», а игра противопоставляется подлинному и правдивому, истинному. Конечно, это неправильное толкование зла и злоупотребление понятием игры. И всё же

между обманом и игрой есть связь. **406** Сама игра – это не обман, но она пользуется иллюзионистскими эффектами, которыми обычно оперирует и обман, игра воспринимает элементы показного – не для того чтобы выдать показное за реальность, а чтобы использовать его в качестве средства выражения. Маски в игре не должны вводить в заблуждение, они должны зачаровывать, это – реквизит практики волшебства. Игра развёртывается внутри условной «видимости», она её не отрицает, но и не выдаёт за неподдельно реальное. Всякая игра связана с иллюзорной, воображаемой «видимостью», но не затем, чтобы обмануть, а с целью завоевать измерение магического. Когда в игровом мире представления «являются» внеигровые феномены бытия, когда в игре борются, трудятся, любят, а то и вовсе умирают, это не значит, что игра, с целью обмана, устроила неподлинный спектакль. Это как раз подлинный театр, подмостки зрелища, выводящего человеческую жизнь перед ней самой. Игра – исключительный способ для-себя-бытия. Это не для-себя-бытие, происходящее от рассудочной рефлексии, не сознательное обращение представляющей жизни на себя самоё. Ведь игра есть действие, практика общения с воображаемым. В человеческой игре наше бытие действительно отражается в себе самом, мы показываем себе, чем и как мы являемся. Игровое для-себя-бытие человека прагматично. Оно существенно отличается от чисто интеллектуального для-себя-бытия, идущего от рефлексии. Игра принадлежит к элементарному, дорефлективному бытию. Однако она не «непосредственна». Она обладает структурой «опосредствования», она проста, пока остаётся игрой, двойственна – когда выступает как действие в реальном мире и, одновременно, – в мире игровом. **407** Деятельный характер игрового действия, выделяющий игру в сравнении с рефлексией сознания, очевидно, не дан в игровом сооб-

шестве. Не есть ли это характерная черта «созерцания» в широком смысле слова? Как мы сказали, игровое сообщество включает в себя игроков и свидетелей игры, ограниченную сцену игрового мира и людей перед подмостками. Последние включены в игру постольку, поскольку они очарованы игрой. При этом они не «действуют» сами, они погружены в созерцание, которое их захватывает или забавляет. Но «со-зерцатели» игрового представления «идентифицируют» себя с игроками имагинативным образом. На этой идентификации, наверное, и основывается в значительной степени зачаровывающая силы игры. В обесцвеченной и ослабленной форме этот момент «идентификации зрителей и игроков» сказывается и на всяких цирцеевских представлениях, на развлекательных играх, устраиваемых для масс большого города. Наверное, неправильно насмехаться над тем, что в современных футбольных состязаниях двадцать два человека бегают по полю, а сотни тысяч наблюдают за ними. Оставив в стороне значение подобных грандиозных представлений, определяемое социологически (например, как «содержание сознания» или «тема разговора» масс), укажем на то, что быть зрителем – это само по себе есть род сильной эмоциональной причастности, способ идентифицирующего соучастия в игре, поднимающий множество интересных проблем. Игровое сообщество зрелища объединено и собрано в коллективной иллюзии, которую могут сознавать и признавать «нереальной» и в то же время понимать как место явления «сверхреальной» сущности. Сцена представляет, подмостки её – весь мир. Прежде всего это, наверное, «человеческий мир», 408 совокупность человеческого бытия, а сверх того, вероятно, и совокупность всего бытия, к которому человек постоянно себя относит. Зрелище (Schauspiel), по существу, есть пример (Bei-Spiel), образец, парадигматическое представление

того, что мы есть и каковы мы. Этот имеющийся в человеческой игре образец заключается в осмысленном представлении бытия во всех его жизненных измерениях для него самого. Владея способностью играть, человек может созерцать себя, обретать образ собственной жизни во всей его высоте и глубине, задолго до того, как он начинает размышлять и понятийно постигать истину своего существования. Игровая рефлексия образа, игра выводит сущность в явление до всякого явного размышления. Человек как человек по своему бытию есть отношение. Он не сходен с вещью, которая сначала есть в самой себе и только потом относится к чему-либо. Категориальная модель «субстанции» не подходит к человеку. Человек существует как отношение, отношение к себе, вещам и миру. Он существует в пространстве и относит себя к родине и чужбине, существует во времени и относит себя к собственному прошлому, обусловлен родом и полом и относит себя к собственному полу в стыде и институциональных отношениях (брак, семья). Культ умерших, труд, господство, любовь – всё это ключевые способы самоотнесения человека. Игра же есть отношение к относительному бытию человека. Все основные феномены бытия сплетены друг с другом, игра отражает в себе их все, в том числе и саму себя. Это и придаёт игре исключительный статус. С представляющей способностью игры связано и то, что она может иначе наполнять время, нежели остальные феномены человеческого существования. **409** Предстояние смерти бросает тень на всякий человеческий поступок. Мера времени нам установлена, пусть даже мы и не знаем о ней. В свете последнего мгновения все часы, дни и годы как бы даны нам взаймы. В труде и борьбе человеческое время заполнено нужными, необходимыми делами: время всегда у нас отнимают. То же можно сказать и о любви, которая, наверное,

есть самое трудное, менее всего осваиваемое занятие нашего бытия, постоянно терпящее крушение.

Лишь у игры есть «свободное время». Слишком часто проблему игры и свободного времени рассматривали поверхностно, брали преимущественно как проблему заполнения имеющегося в распоряжении свободного времени всевозможными играми, чтобы оно оказалось осмысленным и дарило бы счастье. Играем ли мы потому, что у нас есть свободное время, или же у нас есть свободное время как раз потому, что мы играем? Такая формулировка проблемы – не простое переворачивание. В том и другом случаях слова «свободное время» имеют разный смысл. В первом случае свободное время идентично с жизненным временем, не заполненным и не блокированным неотложными задачами. Время нужно нам, чтобы спать, есть, производить средства к жизни, поддерживать общественные установления исполнением самых различных служебных обязанностей. Свободное время – тот промежуток, который «остаётся» после того, как мы сделали все насущные для жизни дела. Треть 24-часового дня используется на сон, треть – на труд, треть на жизнь, ради которой трудятся, то есть на семью, исполнение гражданских обязанностей, развлечения и наслаждение жизнью, занятия любовью, отдых и т. д. **409–410** Свободным временем человек обладает в той степени, в какой он освобождён от нужды естественных потребностей и давления общественных потребностей. Можно, например, по своему усмотрению и произвольно распоряжаться свободным временем, можно, говоря вместе с ранним Марксом, «охотиться, рыбачить», быть «критическим критиком». Человек извлекается из-под гнёта необходимости и беспрепятственно передвигается в «царстве свободы». Свободное время – комплементарная оппозиция «рабочего времени» (или служебного). Когда

рабочее время сокращается, свободное время расширяется. В прежние времена большинство людей должно было трудиться большую часть времени своего бодрствования, отдавая все силы для производства средств жизни для себя и привилегированного слоя господ, которые не «трудились», а скорее «правили», владели землёй, оружием, военной мощью. Вместе с индустриализацией человеческая рабочая сила и прежде всего рабочее время высвобождаются за счёт машин в никогда не предполагавшихся прежде масштабах: свободное время во всех индустриальных странах значительно возрастает. Возникли совершенно новые, насущные и требующие немедленного решения проблемы. Урбанизация сконцентрировала в разных местах земного шара огромные массы людей, чья занятость в свободное время не формируется «естественно» врождёнными склонностями и интересами, но скорее её необходимо организовывать, направлять, ею нужно руководить. В век техники и человеческое свободное время приобретает технократический оттенок. Было бы интеллигентской спесью романтически-анахронистического толка разделять людей на две категории: тех, которые сами могут распорядиться своим свободным временем, потому что ими движут собственные и самостоятельные интересы, 411 и тех, которые растерянно и беспомощно стоят перед данным им свободным временем, не зная, что им предпринять; которые остаются «несовершеннолетними» в формировании собственной жизни; которые нуждаются в руководстве, в поводе и месте для развлечения. Значительный размах индустрии развлечений подверг наличную здесь потребность инфляции, нормированию и нивелировке. Гигантский аппарат современного технического оснащения жизни не мог бы развиваться и функционировать, если бы речь шла только об удовлетворении элементарных естественных потребностей в пище, одеж-

де, жилье. Человеку нужно не столько «необходимое», сколько как раз «избыточное». Индустриальная экспансия неизбежно должна была распространиться и на поведение человека в свободное время. И, как я полагаю, она всё больше будет формировать содержание сознания людей.

«Идеологическая война», крупномасштабная обработка сознания делается в преуспевающей экономике условием «полной занятости». Другими словами, технизация не может ограничиться воздействием на «экономическое» и «военное» поведение людей, как его понимали до сих пор, — она всё больше будет вторгаться в резервацию индивидуального произвола, производя «промышленно изготовленные patterns of life» (*англ.* образы жизни). Этим процессом вряд ли будут затронуты только не-, полу- и едва образованные люди: так называемая элита также не избежит вовлечения в этот «trend». В прежние времена люди, эпизодически сбрасывавшие с себя тяготы труда, не нуждались для своего услаждения ни в чём другом, кроме природы, её мира и красоты. Однако эта мирная и прекрасная природа была всё же «Аркадией человеческой души», 412 как культ природы, исполненный пантеистического чувства и во многом обязанный апеллирующей к античности учёности. Она возникла в эпоху Возрождения. В отношении к природе современного человека меньше этого возвышающего душу почитания, дивящегося вселенской гармонии, математической и органической красоте, толкующего природные законы как истечение свержестественной мудрости. Человек нашего времени относится к природе практически-технически, подходит к ней как завоеватель или по крайней мере как разведчик. Туризм, который стал возможным благодаря современным транспортным средствам и был ими вызван, во много раз превосходит по своим масштабам великое переселение народов. То, что преподносится челове-

ческому любопытству из увиденного и услышанного благодаря кино, радио и телевидению, – вовсе не суррогат естественного опыта, не предложение консервированной духовной пищи, но совершенно новые и оригинальные источники переживания, которые нацелены на планетарную тотальность информации, подобно тому как экономика развивается с расчётом на мировой рынок. Следует оставить излюбленный «критиками культуры» плач по «утрате почвы». Техническая регламентация свободного времени – вовсе не зло а priori, даже если учитывать и признавать, что часто она оборачивается уродством. Пока свободное время рассматривается как время, не занятое ни трудом, ни политическими делами и обязанностями, оно продолжает контрастировать с трудом и политической деятельностью. Чем в большей степени труд берут на себя машины, тем больше человек получает времени для себя самого, однако оно оказывается «опустошённым», незаполненным временем, которое может быть употреблено для любых целей и занято всем чем угодно. 413 Пустое время легко обращается в пустыню скуки, которую приходится разгонять. Таким образом, когда у нас появляется свободное время просто потому, что мы должны трудиться, после удовлетворения потребности в отдыхе оказывается, что этот промежуток времени совершенно стерилен и может быть произвольно заполнен каким угодно содержанием. Иначе обстоит дело, когда мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку и пока мы играем. Свобода времени теперь означает не «пустоту», а творческое исполнение жизни, а именно – осуществление воображаемого творчества, *смысловое представление бытия*, в известной мере освобождающее нас от свершившихся ситуаций нашей жизни. Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков. Человеческая свобода не

в силах перескочить свои последствия. Но у нас есть выбор, в сделанном выборе соустановлена цепочка следований. В игре у нас нет реальной возможности действительно возвратиться к состоянию перед выбором, но в воображаемом игровом мире мы можем всё ещё или снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире. Всякий акт свободного самоосуществления осуществляет горизонт заранее готовых возможностей. Играя, человек может отстранить от себя («как бы») всё своё прошлое и вновь начать с точки отсчёта. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении. Возможна аналогичная позиция по отношению к будущему: реальные шансы не взвешиваются, не питается никаких ограниченных надежд, в игре мы способны к самому свободному предвосхищению, для нас нет никаких препятствий, **414** мы можем из-мыслить их прочь, убрать всё оказывающее сопротивление, можем создать себе на арене игрового мира желанную декорацию. Задержанный временем человек теряет связь с течением времени, в которое он обычно неизменно вступает или в которое он вовлечён. Нельзя против этого возразить, что речь всё же идет только об иллюзорном, утопическом «освобождении»: эта игровая свобода есть свобода для «не-реального» и в нереальном. В игровой «видимости» упраздняется историчность человека, игра уводит его из состояний, закреплённых необратимыми решениями, в простор вообще никогда не фиксированного бытия, где всё возможно. В игре жизнь представляется нам «лёгкой», лишённой тягостей: с нас словно сваливается бремя обязанностей, знаний и забот. Игра приобретает черты грёзы, становится общением с «возможностями», которые скорее были изобретены, нежели обретенны. Если свести воедино все указанные характеристики игры: магическое созидание видимости игрового мира,

заворо́жённость игрового сообщества, идентификацию зрителей с игроками, самосозерцание человеческого бытия в игре как «зерцале жизни», до-рациональную осмысленность игры, её символическую силу, парадигматическую функцию и освобождение времени ввиду обратимости всех решений в игре, игровое облегчение бытия и способность игры охватывать в себе все другие основные феномены человеческого существования, включая самоё себя, то есть способность играть не только в труд, борьбу, любовь и смерть, но и в игру, – если мы сведём это воедино, то раскроется праздничный характер игры как общий её строй. Человек играет тогда, **415** когда он празднует бытие. «Праздник» прерывает череду отягчённых заботами дней, он отграничен от серого однообразия будней, отделён и возвышен как нечто необычное, особенное, редкое. Но совершенно недостаточно определять праздник только через противопоставление его будням, ибо праздник имеет значение и для будней, которым необходимы возвеселение, радость и про-яснение. Праздник извлечён из потока будничных событий, чтобы служить им маяком, чтобы озарять их. Он обладает репрезентативной, замещающей функцией. В архаическом обществе яснее видна сущность праздника, нежели в нивелированной временной последовательности нашей действительности. Там, где верх берут часы, хронометры, точные механизмы для измерения времени, там человечеству остаётся всё меньше времени для настоящего праздника. Там, где дни и годы всё ещё измеряются по ходу солнца и звёзд, там празднуют солнцевороты, времена года, различные космические события, от которых зависит земная жизнь, там празднуют также урожай, который принесло обработанное поле, победу над врагом отчизны, брачные торжества и роды, даже смерть празднично справляется как поминовение предков. В праздничном хороводе переплетаются

музыка и танец, в хороводе, который есть нечто большее, нежели непосредственное выражение радости. С музыкой и танцем смыкается мимический жест – всё это на праздничном игрище, где сообщество празднующих преобразуется в сообщество созерцающих, которые осмысленно созерцают отражённый образ бытия и приходят к предчувственному прозрению того, что есть. Как коллективное действие игра, наверное, изначально существует в виде праздника.

415–416 На заре истории праздник украшался боевыми играми воинов, благодарением за урожай земледельцев, жертвой, приносимой мёртвым, танцевальной игрой юношей и девушек и маскарадом, который ставил всё бытие в зримое присутствие сценического представления. Украшение праздника, которое могло далеко превосходить будничную потребность в украшении, стало существенным импульсом для возникновения искусства. Конечно, есть много веских оснований выводить искусство и из мастерства ремесленного умения. Но праздник был могучим прорывом творческих игровых сил человеческого существа. Праздничная игра стала корнем и основанием человеческого искусства. Игра и искусство внутренне связаны. Конечно, не все игры – искусство, но искусство есть наиболее оригинальная форма игры, она есть высочайшая возможность посредством «видимости» явить сущность. Могут возразить: разве искусство не оканчивается на производстве искусства, на реальном образе, который лучится собственной непотаённой красотой? Нельзя этого отрицать, но способ бытия произведения искусства как такового всё же остается проблемой. Что есть произведение искусства: неподдельно реальная вещь или же вокруг этой вещи всегда есть некая аура – как бы незримая сцена? Является ли микельанджеловский «Давид» мастерски высеченной мраморной глыбой на одной из площадей Флоренции или же

он стоит в собственном «воображаемом» мире – спокоен, в сознании своей силы, праща закинута через плечо, холодный испытующий взгляд устремлён на превосходящего мощью врага? «Давид» – и то, и другое – искусно высеченная мраморная глыба, но и юноша, приготовившийся к борьбе не на жизнь, а на смерть. Произведения искусства озаряются собственным сиянием, они стоят словно в «просвете», к которому мы, созерцающие и рассматривающие, направляем свой взор и который «раскрывается» нам.

417 Здесь мы не пытаемся дать философскую теорию произведению искусства. Речь идёт исключительно о сжатом указании на соотношение игры и искусства. Игра есть корень всякого человеческого искусства. Ребёнку и художнику наиболее ясно открывается контур игры как творчески-созидательного общения с раскрывающимися возможностями. Праздник как собрание и представление всех бытийных отношений имеет также и ещё одно важное значение. В архаическом обществе праздник понимался как волшебное заклятие сверх-человеческих сил, как призыв добрых демонов, изгнание злобных кобольдов, как исключительно благоприятная возможность для эпифании богов. Праздничное пиршество превращается в культовое жертвенное пиршество, на котором смертные смешиваются с бессмертными, вкушают в хлебе земную плоть, в вине – земную кровь. Зрелище объединяет культовое сообщество в мироозначающей и мироистолковывающей игре, в замаскированных персонажах сцены игрового мира указывает воочию богов и полубогов, обычно ускользающих от человеческого глаза. Репрезентирующая функция игры исполняется тут двояко: фигура игрового мира замещает нечто, что обладает сверхреальностью сущности, а декорация замещает всю вселенную. По отношению к богам человек здесь выступает не так, как по отношению к себе или себе подобным: он относит себя, веруя, к существу, которому

принадлежит управление миром. В человеческой игре, очевидно, легче символизировать человеческое, нежели то умозрительное существо, которое не трудится и не борется, не любит и не умирает, как мы. **418** Бог всегда сведущ во всём, без усилий проникает он своим ясновидящим взором от одного конца света до другого и силой своего помысла, по Анаксагору, сотрясает всё. Есть ли подобное существо, мы не можем знать с уверенностью и подлинной надёжностью. То, что в человеческой игре, с тех пор, вероятно, как человек играет, имеются роли и образы богов, ещё не доказывает, что они есть на самом деле. В явление игрового мира игра может выводить не только то, что имеется вне игры в жизненных сферах труда, господства и т. д. Игра – не всегда и не исключительно осмысленное зеркало действительности. Не всё, что может быть сыграно, обязано поэтому и существовать. Играя, игра может воспроизводить собственную силу вымысла и выводить в воображаемое присутствие творения грёзы. Фантазия поэтов создала вымышленные существа различного рода, сирен и лемурув, химера существует в воображении. Человеческая игра, – нечто большее, нежели «самоизмышление» различных химер, больше, нежели только представляемое поведение. В своём прагматическом и опредмечивающем видении сцен игрового мира игра открывает возможности, которые мы созерцаем именно в качестве являющей себя видимости. Боги приходят в человеческую игру и «пребывают» в ней, захватывая и завораживая нас. Культ, миф, религия, поскольку они *человеческого* происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры. **418–419** Но кто сможет недвусмысленно утверждать, что религия и искусство лишь отражаются в игре или что они как раз произошли из игровой способности человеческого рода? Как бы то ни было, человеческую игру, это глубоко двусмысленное экзистенциальное состояние, кажется, озаряет милость небожителей и, уж конечно, – улыбки муз.

420 25. Структура экзистенциальной антропологии

Итоги анализа игры. Структура экзистенциальной антропологии. Равенство основных феноменов по значимости и первичности (необъяснимость, невыводимость и взаимопереплетение). Интерсубъективность и ко-экзистенциальность. Экзистенциалы и ко-экзистенциалы. Мирской характер и посяторонность ко-экзистенциальной конституции.

Наш анализ игры завершился указанием на связь игры и праздника. В доме жизни у игры особая роль освобождающей разгрузки, можно даже сказать, спасения. Она даёт ощущение счастья, помещая бытие перед собой, делая его наглядным в зеркале воображаемой видимости именно в его сущностной конституции, не нагружая эту встречу с самим собой серьёзным, нелёгким напряжением мысли. Игра проще и с наглядной ясностью достигает того же, что размышляющая рефлексия осуществляет лишь в непрерывном нарушении и смущении невинности человеческой жизни, а именно – самоактуализации бытия. Игра позволяет явиться смыслу. Это равным образом относится как к незатейливой на вид детской игре, так и к трагедии. Детскую игру недооценивают, когда характеризуют её как простое подражание, где игра приобретает ценность, поскольку она имитирует разумную жизнь взрослых, придержи-

вается миметического отношения к ней. Ведь мимесис как раз и является способом поместить смысл прямо в образ, дать проявиться ему наглядно. Подражание, мимесис сам является прекрасным способом продуктивного поведения. Сравнение игры и образа напрашивается само собой. Это сравнение не совсем безопасно, прежде всего потому что Платон использовал его в борьбе с поэтами, 420–421 чтобы эристически акцентировать присущую игре «нереальность». Для Платона речь шла о состязании между сократовским понятийным искусством и коренящимся в мифе толкованием жизни у Гомера и трагиков. Ему было крайне важно лишить достоверности насквозь символичную правду поэзии, возвысить мышление над созерцанием. Обоснование метафизики как местонахождения истины относительно сверхчувственных идей осуществлялось в борьбе с чувственностью, в отказе от поэтической игры из-за её необъяснимо обольстительной власти. С большой ловкостью и уже рафинированной диалектикой Платон ведёт полемику против момента «нереальности», который, как мы видели, действительно присущ игре. Он утверждает, что видимость игрового мира не ведёт своё происхождение от скромной действительности каких-либо вещей, простым отражением которых она является, – и так как чувственно видимые вещи нашего обычного мира уже суть призрачные отражения истинно реальных, вечносущих, праобразных идей, то поэт, вместо того чтобы обитать в истине, в действительности находится «на три ступени ниже» её: он подражатель подражателя. Подобно ремесленнику, которому для изготовления стола или кровати требуется ведущее его предвидение первичной формы идеи стола или кровати, чтобы скопировать в тленном материале нетленный первичный образ, поэт, по словам Платона, в свою очередь,

копирует ремесленника. Он, по сути дела, ремесленник, мастер, но только в жалком искусстве изготовления вещи в голой видимости. **421–422** Целью борьбы Платона является разоблачение искусства Гомера и трагиков как голого иллюзионизма. Так он создал подход, в котором момент нереальности человеческой игры рассматривается как изъян, как нечто такое, чего лучше бы не было. Иллюзорность игрового мира измеряется критерием, настроенным на действительность идеи, доступную единственно в мышлении. Однако то, можно ли, в конечном счёте, оценивать игру с позиции мышления, как раз и является проблемой. Образ, будь то отображение какой-либо простой реальной вещи или нет, несомненно, содержит в себе момент «нереальной видимости», а именно, как структурный момент – «образный мир». Этим сам образ не делается «нереальным», он, скорее, есть реальность необычной вещи, которая являет нечто в предуготовленной сфере «видимости». Образ может явиться только в среде своего образного мира, и несправедливо считать недостатком то, что составляет его специфическую силу воздействия. «Нереальность» образного мира как структурный момент изображения обуславливает возможность наглядного показа. Аналогично дело обстоит в игре. Игра может иметь значение только потому, что она открывает в себе нереальный, воображаемый «игровой мир», создаёт «сцену» и «распахивает» её для зрителей, – театральные подмостки способны означать мир. Празднество само является превосходной игровой ситуацией сплочённого общества людей, которое, как, к примеру, античный полис или как вообще эллинская культура, достигает в праздничном игровом действии самосозерцания своего мира, наглядно-символического толкования бытия и видит себя во «втором пришествии» всех благословенных

и грозных сил. Праздничное представление несёт зримую картину первооснов всех вещей, хтонической глубины земли с её богами подземного мира, 422–423 охраняющими Аид, власти Немезиды, малости человеческих дел пред волей рока, проклятия, лежащего на могущественных родах, таких как Атриды, таинственной вины и искупления. Бытие во всей его полноте и сущностной глубине, в страдании и радости, в его трагическом и комическом аспектах так представляется общине праздничного действия, что искусство и мифологические верования сливаются здесь в неразрывное единство. Игра свидетельствует о своём фундаментальном бытийном значении не в последнюю очередь тем, что она есть человеческий корень искусства и религии.

На этом мы прекращаем исследование игры. Условность нашего изложения заключается не только в неполноте анализа игры, но в ещё большей степени в том, что была предпринята попытка «анализа», что мы при помощи понятийных средств, при помощи более или менее осторожных разграничений принялись за основной феномен бытия, которому с успехом удалось уйти от мыслимости. Игра смеётся над мышлением. Она есть пограничная ситуация человеческого ума, нечто не-разумное и, может быть, даже сверх-разумное. Она не поддаётся мышлению благодаря своему свободно льющемуся, основанному на воображении созиданию, благодаря своей настроенной на весёлый лад вдохновенности, своему харизматичному очарованию – ей совершенно необязательно быть язвительной насмешкой Аристофана над «*phrontisterion*», над работой праздной мысли Сократа. Игра была пятым из основных феноменов человеческого бытия, которые мы выстроили в ряд, создавая философскую антропологию. Что означает этот ряд? В последовательности не выражается никакой иерархии.

Наоборот, мы хотим особо подчеркнуть, 423–424 что рассмотренные основные феномены равнозначны и в одинаковой степени изначальны. Человек точно так же сущностно является смертным и любящим, как и работником, воином и игроком. Основной строй нашего конечного существования охватывает эти пять жизненных измерений. Мы, будучи смертными, конечны не потому, что когда-нибудь скончаемся. Всё живое заканчивается в смерти. Но мы *относимся* к смерти, не только к собственной, предстоящей в будущем, но и к смерти тех, кому мы обязаны жизнью. Мы проявляем отношение к умершим и к окутанному туманом царству мёртвых по ту сторону реки Стикс. Мы храним память об ушедших и таинственным образом чувствуем своё единение с теми, кто спит в земле. Понимая обречённость смерти своего бытия, мы с горечью сознаём свою конечность и помним о ней. И человеческая любовь есть опыт нашей конечности – на особый лад: мы существуем как половинки жизни, как разорванные фрагменты, как части, как мужчина или женщина. Мы не обладаем целостностью, и для «восполнения» нам, соответственно, необходима другая, противоположная экзистенциальная сторона, в которой нам отказано. Восполненная двуполая форма бытия не образует реальной завершённости, она каждый раз остаётся непрочной связью любящих, которые стремятся к бес-конечности и бессмертию и никогда не достигают их. И опять-таки по-иному смертен человек в качестве работника. Труд зависит от неистребимого материала, который он хотя и преобразует, однако не может породить или же полностью уничтожить. Работающий человек опредмечивает себя в творениях своей трудовой деятельности, но ему не удаётся привести к длительному существованию ту форму, которую он на какое-то время навязывает оказыва-

ющему сопротивлению материалу. Человеческие творения разрушаются, как и сами люди. 424–425 И борьба или власть конечны, поскольку превосходство одной свободы над другими свободами держится на непрочном фундаменте: любой власти не перестаёт угрожать бунт. Говоря словами Камю, человек экзистенциально пребывает в ситуации «бунта». Любая власть трепещет в страхе при мысли, что поработённым свобода может быть дороже жизни. Там, где свобода испытывает себя в своём самоуничтожении, всегда открыт выход в добровольную смерть. И игра конечна, поскольку её творческая сила в состоянии оказывать воздействие лишь в среде видимости. Игра неистоимо производит, но только творения фантазии. Краткое указание на конечность человека в сфере пяти основных феноменов вращалось исключительно в кругу человеческого и избегало характеризовать человека как бы извне, в перспективе удалённости от некоего бытийно совершенного «высшего существа». Тем не менее, сильна унаследованная антично-христианская традиция определять «место человека», с одной стороны, как отставание от бога и, с другой, как превосходство над животным, воспринимать его как промежуточное существо, в котором, образуя большое напряжение, сочетаются животное и божество, тупая звериная витальность и божественная искра духовности. Согласно такой старинной антропологии человек постоянно подвержен опасности потерять себя в недочеловеческом, если он не соберёт все силы, чтобы, насколько это возможно, стать похожим на божество. Мы держались в стороне от этой западной интерпретации и старались не использовать ни зоологические, ни теологические категории в самоосознании человеческого бытия. «Конечность» для нас отнюдь не негативное определение. Мы конечны не потому, что не

являемся богом. 426 Конечность есть основная экзистенциальная структура, человеческое в человеке. У животного нет отношения к смерти, оно не любит в стремлении к полноценности восполненного бытия, оно не трудится, не господствует как свобода над свободами и не играет, производя в воображаемом. А бог, каким его мыслит метафизика, как самое реальное из всех существ, тем более не имеет касательства к своей будущей смерти – он, как утверждают, существует вечно, уверен в своём бесконечном и нерушимом бытии, он не мужчина и не женщина, не стремится иметь детей, чтобы продолжаться после собственной смерти, жить дальше в цепи потомков. И он не работает, чтобы осуществлять свою жизнь, производя продукты питания: «сотворение мира» – это абсолютное производство, создание из пустого, чистого ничто и никак не является «трудом». И власть над миром божества никогда не станет чем-то похожим на режимы власти людей, в принципе равных между собой, друг над другом. Перед всемогуществом бога прыжок в смерть не мог бы больше служить выходом для свободы, ибо, как утверждают, прыгающий, который хотел бы испытать свою свободу ещё и в гибели, в результате предстанет якобы прямо перед божьим судом, а впасть в руки бога живого (Посл. к евр. 10, 31) не сулит ничего хорошего. Метафизически мыслимый бог не играет – он мыслит, он мыслит самого себя, он выступает в роли *noesis noeseos*, в роли мышления мышления. Таким образом, если человеческое человека помещено главным образом в рассмотренные пять основных феноменов, то становятся очевидными черты такой антропологии, которая не исходит больше из промежуточного положения человека между животным и богом. 426–427 Она отнюдь не претендует на обладание единственно легитимным антропологическим

методом или, тем более, на упразднение традиционного толкования человека западной метафизикой. При выдвигании и истолковании пяти основных экзистенциальных феноменов речь идёт о попытке дать показание о том, что мы такое и каковы мы, исходя из внутреннего свидетельства человеческого.

Связь основных феноменов между собой чрезвычайно напряжённая, поскольку они постоянно конкурируют друг с другом. Каждый представляет собой способ, каким человеческое бытие сущностно и полностью выражает себя. В определённом смысле каждый из этих основных феноменов имеет роковую тенденцию назначать себя истинной сущностью человека и торжествовать победу над другими, каждый проявляет стремление к тотальности, каждый привлекает к себе жизненные энергии индивидов и групп, стремится усилиться и возвыситься. Из этого конкурентного соперничества проистекает множество конфликтов, личных и общественных напряжённостей. Всегда существует возможность односторонних сдвигов, чрезмерного акцентирования, так что кажется, что бытие попадает под управление какого-то одного феномена. Например, там, где в обществе жизненный колорит определяет каста воинов, на авансцену жизни выходит феномен власти. Тогда жизнь толкуется как борьба за власть и господство. Однако воины не перестают состоять в генеративных отношениях, быть сыновьями матерей и мужьями жён, не перестают жить трудом и радовать себя игрой. Как *бытийно*, так и *в плане понимания* основные феномены сплетены друг с другом в клубок и завязаны в узел, который невозможно распутать и развязать, который не в состоянии разрубить мечом мысли никакой Александр. 427–428 Это отчётливо проявляется в том обстоятельстве, что категории этих жизненных сфер взаимно

имплицитно. Мы попытались показать это на конкретном примере связи труда и власти, на истолковании, которое дают этому Гегель и Маркс. Человек осмысляет себя в словах и понятиях, которые когда-то были взяты из одной бытийной сферы и переносятся на другие. Однако такие переносы не безобидные иносказания, они не связаны с метафорикой языка – это симптомы непрерывной «конкуренции» соперничающих основных феноменов. Каждый раз вызывает удивление, в насколько большей мере удаётся обосновать этими явлениями притязание *одного* какого-либо феномена быть центральным. Существуют антропологические концепции, исходящие из понимания человека как работника, стремящиеся обосновать все явления культурного мира в конечном счёте сущностно трудовым характером человеческого бытия – и имеют успех на добром отрезке пути. Труд действительно есть тотальная перспектива нашего человеческого бытия. Однако не менее успешны попытки заменить *homo faber* на *homo ludens*. На пользу всем таким начинаниям идёт стремление нашего ума вывести полноту действительности по возможности из одного принципа, а если не избежать множественного числа, то всё-таки – из минимума принципов. Интеллектуально мы всегда остаёмся «монистами», живём в предубеждении, что всё исконное существует в единственном числе. Мы весьма неохотно расстаёмся с общепонятным шаблоном.

Следовательно, когда утверждаются сразу пять феноменов в качестве фундаментальных экзистенциальных сфер, это предвещает суровые обвинения. 428–429 Откуда берётся это пятиединство? Оно подобрано эмпирически, более или менее случайно, или его можно вывести а priori дедуктивным методом? Ни то, ни другое. Почему конечное существование человека имеет основную структуру, подраз-

деляющуюся пятикратно, необъяснимо. Это сущностное положение вещей – и тем не менее, его познают иначе, нежели элементарные положения математики. Характер основного феномена удостоверяется его невыводимостью, его нельзя свести к чему-то иному и постичь оттуда. Он должен пониматься через себя и из самого себя. С другой стороны, он, в свою очередь, служит несущей основой для множества феноменов и предоставляет основные средства понимания и истолкования. В аспекте смерти человека могут осмысляться и толковаться все частные феномены, выступающие как культ мёртвых, как религиозность усопшего, как танатология, как метафизика «потустороннего», как почитание семьи и как дух общности людей, как обычай и кровное родство. На труде базируется культивация земли, общественные формы разделения труда, города и поселения, производство продуктов питания и товаров для всех прочих сфер, оснащение инструментами и машинами, техника с её могучей силой и эффективностью, всё больше трансформирующая жизненный ландшафт. На власти основаны государственные системы, сословия и общественная иерархия, формы подавления и революции, внутренняя и внешняя политическая борьба и мешанина самых разнообразных почестей и званий. Любовь есть бытийная предпосылка существования всех людей, великая иллюзия всех сердец, сильнейшая страсть и высшее просветление, предельная глубина радости-горя. **429–430** На игре основаны многочисленные феномены празднества, мифа, театра, вообще многие черты искусства и религии, равно как формы времяпрепровождения, организации досуга, важные клапаны для избыточной жизненной энергии, волшебная сила прекрасного, украшение и убранство, осознание собственного тела, гимнастика всех видов. Но дело обстоит не так,

что каждый основной феномен располагает множеством основанных на нём жизненных феноменов. Скорее начала и следствия взаимно переплетаются и пронизывают друг друга. Так, например, патриархат является определённым устройством мира любви и одновременно формой власти. Доминирование мужчины в его половой роли выражается в политических институтах права хозяина дома, собственности, брака и власти над детьми. Все эти отношения коренным образом меняются в матриархате, где тесное соединение пола и власти мыслится и решается иначе. Подробное прояснение всех связей между пятью основными феноменами и основанными на них вторичными феноменами могло бы стать задачей обширной феноменологии человеческого существования – задачей, которая, к сожалению, всё ещё остаётся нерешённой.

Против антропологической концепции, представленной нами в ходе этих лекций, можно было бы возразить, что *социальные* структуры, общественные формы поведения человека она объявляет исключительно экзистенциальными феноменами, наделяет их чрезмерно высоким рангом и забывает об индивидуальности индивидуума. Бытие людей в обществе, человеческое со-существование образует, мол, согласно ей, скрытую основу интерпретации бытия. Это возражение верно. 430–431 Только оно не означает, на мой взгляд, никакого ограничения истинности, если самопонимание человечества проистекает из горизонта интересубъективности и единения. Бытие не бывает сначала «одиночным», а потом, в дополнение к этому, ещё и общественным. Общность идёт впереди любого обособления. «Одиночеству» уже присущ момент исключения из общности. Основные феномены суть структурные принципы общества, жизненные сферы со-существования, со-существова-

ния в культе мёртвых, в отвороте жизненных нужд, в распределении власти, в отношении полов друг к другу и в игровом сообществе играющих и зрителей. Человек с рождения находится в пространстве отношений с другими людьми, именно они учреждают человечность как таковую. Эта *общественная* отправная точка была взята для антропологической проблемы намеренно и обдуманно. Говорить о человеке и при этом иметь предпосылкой модель индивидуального существования означает недопустимую абстракцию. «Этот» человек не бесполое существо среднего рода, которое не зачинается и не рождается, не обречено смерти, не бездеятельный субъект вне какой-либо политической борьбы, в стороне от игры. Он и не «чистое сознание», ни «*res cogitans*» в духе Декарта, ни «поток переживаний» в духе Гуссерля. И ещё более проблематичны эти подходы, если брать отдельного человека, изолированную разумную волю и т. п., так как всего этого достигают всё-таки с помощью редукции. Каждый индивид помещён в общий мир, в котором он не только пребывает совместно с другим сущим: с материей, растениями, животными и другими людьми. Каждый индивид может обрести себя лишь из предшествующего интерсубъективного горизонта. **432** Социальность бытия не есть следствие индивидуального существования – она уже является условием возможности того, чтобы индивиды могли уйти к себе. Таким образом, она не надстраивается лишь позднее, дополнительно, из каких-либо отношений, которые индивиды устанавливают друг с другом или в которых они оказываются вследствие случайных обстоятельств. Смерть, труд, власть, любовь и игра действительно суть социальные структуры, но в качестве таковых – самые исконные феномены человеческого бытия. Проблему интерсубъективности совершенно невоз-

можно поставить удовлетворительно, исходя из отдельного Эго. Хотя вопрос, как же индивид в каждом отдельном случае может заручиться фактическим наличием других людей, какие подходы и способы переживания работают при этом, является правомерным. Анализ опыта другого человека – это не проявление горизонта со-существования, который предполагается всегда, когда в каждом конкретном случае речь идёт о фактическом контакте нескольких людей, субъектов жизни. Разница между численно многими и численно одним вовсе не является разницей между совместным и индивидуальным существованием. Этого зачастую не понимают, полагая, что одного индивида следует противопоставлять массе, ставить личность впереди общества. Но на самом деле проблема состоит в том, признаётся ли, что отдельный человек с самого начала определённой структурой сосуществования, так или иначе проявляющейся в пяти основных феноменах, или же он мыслится как абстрактное Я, к которому впоследствии, возможно, добавится много разного в эмпирической сфере. В этой связи можно было бы задать вопрос: 432–433 нет ли такого состояния человека, которое имеет место ещё до названных основных феноменов, ещё до измерения со-существования? Чтобы пояснить это, можно вернуться к антропологическим положениям европейской истории духа. Не является ли человек «animal rationale» разумным созданием, существом, обладающим языком и обитающим в языке, другими словами, сущим, которое «свободно», имеет опасную, заманчивую и пугающую возможность выбора и при этом во всём выбранном выбирает прежде всего самого себя, привносит себя в сложившуюся ситуацию? И разве нельзя прибавить к этому бытийный строй историчности? Поскольку человек есть разумное, говорящее, свободное и

историческое существо, то кажется, что тем самым затронуты экзистенциальные структуры, лежащие до пяти жизненных измерений сосуществования. Возможно, следовало бы ещё добавить структуру человеческой телесности. Итак, тело, разум, язык, свобода и история в антропологической концепции изображаются зачастую как пра-факты человеческого бытия. Нельзя отрицать, что тем самым в фокус внимания попадают очень существенные черты. Сомнительным в этом является пока абстрактная, *нейтральная* схема человеческого существования, которой здесь пользуются. Понятие бытия фиксируется в некой индифферентности, которая скрывает, или просто не принимает в расчёт, или отодвигает в область голой эмпирической конкретности фундаментальные сущностные обстоятельства. Тело, разум, язык, свобода и историчность распространяются на любое бытие, касаются каждого, а именно таким образом, что каждый понимается «соответственно его *здесь и теперь*» как индивидуум, как личность. Совершенно неопределённая интерсубъективность всех и каждого, личности вообще становится носителем определений, являющихся общими, потому что они полагаются каждому. 433–434 Но человеческое бытие в действительности не среднего рода: оно либо мужчина, либо женщина, разломлено на двойственность полов, разорвано на активно-напряжённое отношение к природе, разделено вертикалью власти, омрачено смертью, глубоко сосредоточено в культе, связывающем земную жизнь с тихой обителью Гадеса, внутренне раскованно и получает чувственно-наглядное представление о самом себе в игре. Взаимодействие этих пяти основных феноменов вообще невозможно увидеть в полной мере, если взгляд мышления устремлён на нейтральные структуры. К этому примешивается ещё одно опасение. Понятие разума, к примеру, – это

прежде всего высшее проявление совокупности всех познавательных возможностей и означает субъективный коррелят интеллигибельности сущего. Однако человек не в состоянии познать всеобщность всех вещей во всеобщности их совокупных определений. Его разум ограничен. Когда он признаётся самому себе в ограниченности своей познавательной способности и пытается уяснить её, он, очевидно, равняется на представление о некоем все-ведающем разуме, то есть стремится определить себя с позиции удалённости от высшего и всеобъемлющего субъекта познания. И то же самое, по-видимому, верно для человеческой свободы. Она осознаёт себя как обусловленную, ограниченную свободу, которая, в свою очередь, безрассудно отваживается равняться на сверхчеловеческую меру божественного всемогущества. Когда разум и свобода понимаются абстрактно нейтрально, тогда человеческое самопонимание отгесняется на путь сравнения с божеством. Чтобы увидеть и познать свою конечность, человек ошибочно берёт некую предпосланную идею – и оттуда возвращается к себе. Бес-конечное объявляется масштабом человеческой конечности, и она толкуется как отрицательный момент.

434–435 Антропология приобретает теологический отпечаток. Понятия «разум» и «свобода» фиксируются в такой нейтральной форме, что мыслятся способными к возрастанию – от ограниченного разума и ограниченной свободы до абсолютного разума и абсолютной свободы, поэтому действующая под их руководством антропология изгоняется за пределы чистого самопонимания человека. В этом мы видим методологическое отчуждение. Мы отстаиваем точку зрения, что «человеческое» должно пониматься из себя и через себя само и не может измеряться не своей мерой. Сказанное просто так, в виде тезиса, это не много значит.

На «исповедях» достойных и недостойных людей в философии далеко не уйдёшь. Но остаётся надеяться, что прохождение по пяти основным феноменам человеческого бытия всё-таки показало возможность чисто посюстороннего определения человеческой сущности. Почему же официальная антропология не сделает того же самого с телом, с языком и с историчностью, что она делает в отношении разума и свободы? Нельзя сказать, чтобы это было невозможно. У Платона чувственно явленный мир есть «тело» мировой души и творение всеобщего разума. А у Гегеля история сдвинута за пределы человеческого, возведена в ранг мировой истории мирового духа. Ни в коем случае нельзя понимать дело так, будто бы мы при объяснении основных феноменов «забыли» телесность, разум, язык, свободу и историчность. Жизненные сферы труда и власти являются наилучшими областями человеческой свободы. Любовь, а также и труд, и борьба, и игра являются областями природной телесности и её неясного знания. 436 Всё то, что обычно представляют как «нейтральные» возможности, мы попытались включить в анализ основных феноменов. Человеческий разум тоже не является такой способностью к истине, которая полностью не зависела бы от пяти основных черт нашего бытия. Мы в принципе познаём так, как может познавать смертное, трудящееся, борющееся, любящее и играющее существо. Мы никогда не познаём так, как бог. Мы на свой человеческий лад втянуты в вещи и связаны друг с другом в бытии как люди. Основные экзистенциальные феномены образуют не только онтологический строй человеческого бытия, они суть возможности и пути человеческого познания бытия. Онтология человека ведёт к сущностно человеческой онтологии.

437 26. Философская антропология и позитивно-научная интерпретация человека

Самопознание и проблема бытия. Ошеломляющее многообразие «путеводных нитей». Преобладание антропологического понимания человека. Оттеснение философских проблем изложением проблемы бытия как языковой проблемы. Тезис: разум, свобода, язык, историчность уложены в ко-экзистенциальные структуры смерти, труда, господства, любви и игры. Операционные и онтологические модели: взаимное полагание антропологии и онтологии. Проблема бытия и понимание мира: труд, игра, любовь, борьба и смерть как характерные мировые символы.

«Философская» антропология отличается от многочисленных способов позитивно-научного обращения человека к самому себе не как познание сути в противовес многообразному исследованию фактов, не как априорное установление *eidos* «человек» в противовес идущему самыми разными путями эмпиризму, фиксирующему человеческое в конкретных естественноисторических и духовно-исторических ситуациях. Философия не может претендовать здесь на руководящую роль в позитивно-научных вопросах или, более того, навязывать свой подход на правах обладателя знания человеческой сущности. Философская антропология не «математические основы» человеческого существова-

ния. В круге человеческого самосознания а priori не содержится никаких дедукций. По отношению к окружающему его существу человек находится в выгодном положении благодаря возможности посредством мыслящего сознания привести предпонимание к понятию, в котором он уже держится: так оформить локальное предварительное наблюдение во всеобщий основной закон неживой и живой природы, чтобы задать этим регламентирующие принципы для исследования фактов. В отношении *себя* у него нет этого преимущества. Из всех вещей в универсуме вопрошающее и определяющее существо является для самого себя самым проблематичным и труднее всего определяемым. 438 Философское суждение о человеке так сложно именно потому, что он философствует – потому что он вовлечён в движение рефлексии, которое не имеет завершения. Всё то, что само не философствует, скорее явит себя в устойчивой, надёжной сущностной структуре, нежели философствующий человек. Среду, в которой осуществляется мыслимость всех вещей, как раз труднее всего помыслить. Мыслить мышление нелегко, потому что мышление находилось бы совершенно у себя самого, занятое лишь собой в эфире ненарушенной самоидентичности. Мышление совершенно не в состоянии отделиться от мыслимого бытия внутримирных вещей и от обнимающего их времени-пространства мира. Одно лишь голое убеждение мышления относительно своего фактического существования, как у Декарта в «Размышлениях», где он делает его основой философии, защищает человеческую субъективность как самосознание от любой попытки обмана «genius malignus» (лат. злокозненный гений – пер. В. В. Соколова: *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 20), однако не защищает действующее в субъекте понимание бытия в его истинности. Способ, каким существует человек, человек, который понимает и ин-

терпретирует бытие всех вещей, – пусть даже он понимает и толкует его не абсолютно, а скорее, так, что его понимание и интерпретация погружены в окружающий сумрак неясности, – этот способ человеческого бытия представляет собой вечно проблематичную тему философской антропологии. Следовательно, своеобразие «философской антропологии» составляет не применение заданного «философского» способа познания к части действительности – к человеку, а тесная связь человеческого самопознания и проблемы бытия.

438–439 Эта тесная связь, несомненно, влечёт свои большие методические трудности. Приводится ли в движение вопрос о бытии тем, что сначала и прежде всего обращаются к понимающему бытие человеку, разрабатывают истолкование человеческого бытия как «экзистенциальную аналитику» и провозглашают её, поскольку она является онтологией онтологического живого существа, «фундаментальной онтологией», из которой исходят вопросы, подвергающие всё и вся философскому осмыслению, и куда оно должно нанести ответный удар? Но чтобы вообще иметь возможность разрабатывать конституцию бытия понимающего бытие человека хотя бы как проблему, уже необходимо двигаться в определённом понимании «бытия». Тесная связь человеческого самопознания и проблемы бытия включает в себя сложные, запутанные взаимные «условия». И когда проблему бытия стремятся выстроить, поместить в жёсткую упорядоченную схему, это является ошибочным переносом фундаментальных научных связей, как мы это видим при обосновании отдельных предметных наук. Проблема бытия «лабиринтна» по своей природе. Человек всё ещё блуждает в этом лабиринте, и ему не дана нить Ариадны, чтобы сориентироваться в нём, установив определённую последовательность. И разве не философия без конца

заявляла свои права на то, что она всё же имеет достаточно опыта, чтобы отделить приемлемые пути от неприемлемых и обманчивых. Бесчисленны попытки рода человеческого мысленно свести все являющиеся вещи к одному началу, и для этого опробовались всё новые «путеводные нити». И всякий раз по-новому понималось и толковалось место интерпретирующего бытие человека. При этом господствующее положение заняла антропологическая точка зрения, назначившая человека *zoom logon echon*, «animal rationale», определившая «ratio» как разум и как язык.

440 Понятие разума в античной мысли не ограничивается человеком или группой разумных существ в остальном неразумном мире: напротив, разум понимается даже как первичное, как космический разум, как все-разум, как организующий мир и управляющий им *poius*, как чеканящий все вещи мировой пожар Гераклита, в блеске которого отдельные вещи обретают очертание и определённость. Человеческий разум считается отражением и отблеском великого разума. Так как разум уже выполнил свою работу во всём сущем, человек может увидеть природу разума вещей по принципу «подобное узнаётся подобным». В Новое время понятие разума утрачивает свой преимущественно космический смысл, теперь оно указывает больше на интеллектуальную способность человека. Человек становится разумовладельцем. Средоточие «разумного» есть субъект. Рефлексия субъекта, направленная на самого себя, тщательное исследование субъективной способности разума и сбор сведений о нём при помощи самого себя считается правильным методом и верной путеводной нитью для того, чтобы прийти к пониманию бытия всех объектов. Самокритику разума отныне определяет тесное единство антропологии и проблемы бытия. У Канта и в немецком идеализме этот мотив приобретает своё самое мощное выражение.

При этом Гегель предпринимает попытку выйти за пределы того и другого на почве субъективности и рефлексии и установить спекулятивную идентичность «духа» и «мира» в понятии «мирового духа» как знающей саму себя идеи, чтобы с позиции абсолютного разработать абсолютную онтологию, которая показывает понятие как истину всех вещей.

440–441 Иначе располагаются акценты человеческого истолкования бытия, когда оно в качестве своей путеводной нити берёт язык. Когда, к примеру, Аристотель в своей философии вверяет себя руководству языка, когда он исходит из того, как обозначается сущее, то есть исходит из *on legomenon*, вырабатывает категориальную структуру конечной вещи на основе того, как человек говорит о вещи, тогда именно язык, *logos*, образует скрепу, соединяющую человеческое самопонимание и структуры сущего. Тогда язык не является ни субъективно-человеческим, ни просто существующим в самих вещах – он есть среда, в которой встречаются человек и вещь, изначальное пространство онтологии. Близким, но всё-таки претерпевшим изменения способом язык и в наше время берёт на себя функцию направлять философское мышление – будь то лингвистический анализ позитивистского происхождения, а priori принимающий решения о «целесообразности» или о «бессмысленности» философских вопросов, или же повышение языка до ранга «голоса самого бытия». В обоих крайних случаях человеческое понимание бытия ориентируется на взаимосвязь бытия и языка, и тем самым определённая, ограниченная, «выразимая с помощью языка» отдельная вещь заодно провозглашается основной моделью. И «невыразимое» тоже предопределено быть выразимым в языке в качестве пограничного и спорного случая. В конце концов, это универсальная сфера обособления, которая нахо-

дит выражение и решение в онтологии, ориентированной на язык. Возможно, что, несмотря на высокую продуктивность методического принципа, стремящегося развернуть проблему бытия из области языковых значений, всё-таки при этом произошло бы оттеснение на второй план исконно философских проблем.

Разум и язык являются формально-обобщёнными. 441–442 Разум как таковой один и тот же у всех разумных существ, а язык, в отличие от него, предстаёт как множество разных «языков». И всё же каждый конкретный язык отнесён к открытому кругу говорящих, для которых этот язык родной или которые могут освоиться в нём. Универсальность разума и языка считалась, по-видимому, аргументом в пользу его руководящей роли. Сущее предполагалось чем-то разумным и выразимым с помощью языка. Проблема бытия приобрела антропологический вид благодаря тому, что разум и язык выступают теперь как решающие основные черты человеческого бытия и, вместе с тем, бытия всего сущего. Наш тезис, что разум, свобода, язык, историчность человеческого бытия уложены в ко-экзистенциальные структуры смерти, труда, власти, любви и игры, подразумевал попытку представить не только человеческое *бытие* в его принципиальной социальности и конечности. Человеческое *понимание* бытия в отношении вещей и мира тоже затрагивается тем, что мы конечны, живём в тени смерти, трудимся в поте лица своего, боремся и играем друг с другом, являемся «фрагментами», жаждущими «восполнения». Поистине симптоматично, как жизнь человеческого разума в своём напряжении относительно сущего характеризует себя в понятиях, освоившихся в кругу пяти основных феноменов. Ведь человек не только формально есть «отношение к бытию в качестве бытия» – он осуществляет это бытийным способом любви и борьбы, тру-

да и игры. Самый напряжённый образ действий даже называется любовью к мудрости, *philosophia*, – это пылкая страсть и жгучая тоска по единому, полному, истинному. 442–443 Платон во многих диалогах мастерски вскрыл или же дал возможность увидеть вспышку напряжённого эротического отношения в философии, и при этом он подчас говорит на пылком языке страстной педерастии. «Симпозион» является знаменитым диалогом о любви, который, однако, представляет собой не просто философию эроса, а наоборот, обосновывает философию как самую значительную форму самого эроса. Философствование понимает себя из того, о чём оно философствует. Свою тему оно вдруг находит уже не вне себя как посторонний предмет, а в себе самом. Размышления об эросе превращаются в эрос в мышлении. И аналогичным образом обстоит дело также с диалогом «Федон». Он представляет собой последнюю беседу Сократа, ожидающего казни в тюрьме, со своими учениками. Предметом беседы является смерть и её значение для человека. В ходе дискуссии философствование о смерти становится исследованием смерти в философии. Философствование – это умирание для чувственного мира, ослабление телесных оков, самое радикальное избавление от чувственности. И опять же по-другому античное мышление говорит о титанической битве за бытие, о *gigantomachia peri ousias*. И представление о работе понятия, об игре мысли тоже постоянно наводит на мысль о себе. Пыслить бытие, поскольку и насколько это человеческое бытие, как бы само собой значит попасть под юрисдикцию пяти основных феноменов. Мышление не довольствуется самоосознанием, взятым исключительно из интеллектуального поведения, – оно движется в горизонте некой антропологической истины, переступающей через формальное понятие разума-и-языка.

Но объяснение было бы слишком примитивным, если бы здесь говорилось только о языковых метафорах – об «иносказаниях», которые с таким же успехом можно было бы заменить другими. 444 Понимание бытия определено у человека бытием понимающего. Однако дело обстоит не так, что сначала мы осмысляем наше собственное бытие, а потом, в соответствии с ним, бытие других вещей. Здесь существуют с трудом высвечиваемые взаимосвязи, о которых мы говорили вначале. «Антропоморфизм» – это непрозрачная, вовсе нелегко постигаемая структура. Его толкуют слишком уж упрощённо, когда рассматривают как наивное «очеловечивание» вещей окружающей среды. Ведь мы не знакомимся сначала с собой, а потом стоим перед незнакомым, совершенно непостижимым сущим и объясняем его себе, определяя по аналогии с собственным бытием. Мы обретаем себя не раньше, чем вещи окружающей среды, знаем себя не лучше, чем их. Пожалуй, скорее, наоборот. Большая опасность заключается в отчуждении своего собственного бытия, поскольку и пока мы толкуем его по образцу наличных материальных субстанциальных вещей или по модели бытия растений и животных. Сомнительно даже то, обладает ли человек структурой субстанциальности, представляет ли собой внутримирную вещь, сопоставимую с остальными вещами в мире.

Понимание бытия, в котором мы движемся и которое в неконцептуальной форме предшествует любой фиксации и проработке в понятии, поддерживается в состоянии непокой двумя противоположными принципами, сформулировавшими себя ещё в античности в тезисах: «Подобное познаётся подобным» и «Подобное познаётся неподобным». Оба принципа не просто существуют параллельно, они непрестанно борются друг с другом и создают диалектический непокой человеческого самопонимания. 444–445 Че-

ловек – или, точнее, ко-экзистенциальная действительность человека, человеческий род – наличествует как сущее среди прочего сущего. Оно подобное и неподобное одновременно: подобное, поскольку оно разделяет основную конституцию всех вещей; неподобное, поскольку оно отлично от камня, растения, животного, а также от числа, фигуры и созданного человеком искусственного образования. Оно не только вообще существует, но и относится к своему бытию, а также понимает бытие всех вещей, интерпретируя в языке, утверждает и реализует самого себя в своей свободе и т. д. Следовательно, даже если понимание бытия, когда оно отражает само себя, попадает в горизонты толкования, соответствующие основным человеческим феноменам, – то есть если оно понимает себя как эротическое желание, как борьбу, как труд и как игру, как конечное смелое дело обречённого на смерть создания, то это не означает заведомо, что и понятое сущее оказывается в тех же самых горизонтах истолкования.

Мы попытались сделать принципиальный акцент на том, что пять основных феноменов образуют человеческое как таковое и не встречаются нигде, кроме как в краю людей. Человек в качестве человека отмечен и отличен, поскольку он единственное существо в космосе, живущее в открытости смерти, в труде, игре, любви и борьбе за власть. Ни бог, ни животное не участвуют в этом. В этом отношении мы бытийно отличны от всего прочего сущего, но в силу нашей бытийной неодинаковости мы познаём конституцию и структуру не-человеческих вещей. Понимая, мы как раз в состоянии постичь то, что не является таким же, как мы. Например, к человеческому труду относится знание «о» субстрате, над которым труд вершит своё дело, о субстрате, позволяющем формировать себя посредством опредмечивания человеческих производительных сил, тер-

пящем на себе деяния свободы, 445–446 не будучи при этом ни свободным, ни порабощённым, каковыми могут быть лишь свободные существа. Таким образом, к самопониманию человеческого труда относится понимание не одного лишь процесса труда, но также и обрабатываемого, которое, в свою очередь, не имеет способности трудиться. Когда говорят, что человек заставляет «работать» на себя животных, ветряные мельницы, гидроэлектростанции, то это просто неточное выражение. При эксплуатации нечеловеческих природных сил момент труда уже заложен в изготовленном заранее оборудовании, благодаря которому природные вещи становятся полезными, принимают какую-либо форму годности и приспособленности. Вода, приводящая в движение мельничное колесо, не «работает», ей придана целесообразная форма канала, где она с незапамятных времён приносит нам пользу посредством своего естественного потока. Но трудовое поведение человека выступает одновременно способом понимания, в чём – до известной степени как пограничное понятие – обнаруживается «природа», то, как она и при нашей эксплуатации всё ещё продолжает оставаться собой. Труд в какой-то мере касается сущего, стоящего в оппозиции к образу действий, в котором оно обнаруживается. Труд открывает свою собственную негативность. Во всех основных феноменах можно показать момент их самоотрицания. Там, где этот момент пропускается, недооценивается или не признаётся, на передний план пробиваются модели, которые излишне «очеловечивают» структуру вещей.

Ещё в античной философии фигурируют сформировавшиеся типичные варианты таких персонификаций. *Techne* и *genesis* становятся излюбленными мыслительными шаблонами для понимания «вещи», конечного сущего. Мы близко знакомы с собой, знаем свои экзистенциальные возможно-

сти. 446–447 Какое-нибудь изделие, которое мы создаём тяжёлым трудом, в усилиях и стремлении добиться цели, обладает, так сказать, большей внятностью для человека, чем «вещь», конечная субстанция, вещь в себе. Разумеется, нам известно, что производство труда – это лишь определённый вид сущего, что наряду с ним существует и может существовать множество других форм вещей. И тем не менее изделие, которое в качестве искусственной вещи в себе отсылает к более изначальным природным вещам, таким как изготавливающий человек или природный «материал», предлагает себя в качестве модели для понятийной экспликации вещности вещи. Понимание «изделия», берущее своё начало в мире труда, становится перспективой толкования вещи вообще. Каждое изделие есть вещь, но не каждая вещь – изделие. Истолкование вещи с позиции изделия – это онтологическое «salto mortale», попытка объяснить фундирующее с позиции фундированного. В античности труд практически не является «темой» философии, так как он не относится к прекрасному свершению жизни свободного человека, он – тяжкий удел рабов и черни. И несмотря на это, Платон и Аристотель, будучи, вероятно, зависимыми от плебея Сократа, неоднократно и в важнейших местах своих рассуждений берут «простонародные» модели для характеристики появляющейся конечной вещи в её бытийной конституции. Подобно тому как мастер производит изделие, навязывая пластичному природному материалу прочный оттиск предварительно увиденной умственным взором формы, – подобно тому как в производстве сходятся четыре основы: материал, из которого состоит изделие, форма, к которой оно приводится, вызывающая её деятельность изготовителя и образец, которому подражают в процессе изготовления, – так и вещь, по аналогии с этим, есть нечто, сотканное из четырёх основ. 447–448 Иным образом

интерпретируется «производительный» характер сущего, когда при этом ведущей моделью понимания становится создание живого существа живыми существами. Сущее есть *ergon*, образование творчески-порождающей силы, *dynamis*. Здесь мы видим удивительное превращение известного онтического феномена в онтологический, точнее, в онтогоническую модель. Сущность сущего проясняется при помощи понятийных схем, действующих лишь в ограниченных пределах. На какой-либо определённый вид вещей взваливается функция служить моделью для бытийности вещи в целом. Это всегда влечёт за собой большие сложности, колебание между естественным смыслом и заместительством по образцу.

Нам нет необходимости в дальнейшем подробно останавливаться на этой принципиальной проблематике, серьёзно затрудняющей все онтологические высказывания. Но мы находим интересным и связанным с нашей темой в целом то, что философия всё снова и снова – словно по необъяснимому принуждению – прибегает к онтологическим моделям, относящимся к основным феноменам человеческого существования. В философии древности вещь мыслится как «росток», *mikton*, вышедший из смеси земли и неба, из бракосочетания *Ouranos* и *Gaia*, всегда таящий в себе двойное происхождение. Или же она мыслится как изделие онтогонической *techne*, приписываемой *nous*, космическому разуму, или считается напряжённой системой «противоположностей», вышедшей из нескончаемой борьбы элементов друг с другом. И опять-таки по-новому конституция вещи мыслится и эксплицируется как игра либо как игрушка.

Эти онтологические модели самые разные. 448–449 В известной «невинности ума» человек, начиная мыслить, использует феномены своего собственного бытия, чтобы уяс-

нить не-человеческие вещи. История философии иллюстрирует эту ситуацию. Важной критической задачей было бы проверить антропологическое происхождение большинства западных бытийных понятий и в каждом конкретном случае поставить вопрос о пределах легитимности использованной и изношенной онтологической модели. Осуществление этой задачи, что потребовало бы критики разума, но не как познавательной способности, а как критики онтологических моделей, не имеет однозначно ясного начала – оно а priori движется по кругу. Невозможно доказать, что сперва следует разложить человека на его основные черты и затем задать вопрос: встречаются ли человеческие феномены также и у нечеловеческих вещей или хотя бы могут ли быть перенесены на них и в какой мере? Антропология не предварает общую проблему бытия, а последняя не предшествует человеческому самоосознанию. Скорее мы фатально вращаемся в круге попеременной посылки антропологии и онтологии. Тем не менее, это не обречённый на бесплодие круговорот, не мельничное колесо, которое крутится вхолостую.

С давних времён существует представление, что у философии должно быть «начало», систематическое и временное, и самое важное – это обеспечить себя правильным «началом». Только если удастся найти начало – в некоем высшем принципе, каком-нибудь теоретическом или практическом положении, в методическом правиле или в чём бы то ни было ещё – тогда может продолжиться истинное мышление и вообще появиться философская «система». Это представление мы ставим под сомнение. **449–450** Единственная система, имеющаяся в реальности, – это мир. В нём есть всё, что существует, он то всеобъемлющее, которое ничего не оставляет вне себя. Он не в пространстве и не во времени, он есть всеобщее единство пространства

и времени. Мы не можем измыслить его ни как «природу», ни как «историю». Не вымышленный, он идёт впереди любого мышления смертных. И различие между нами, людьми, и нечеловеческими вещами тоже существует в мире, он есть место и время любого противопоставления понимающего бытие человека и вещей, понятых в их бытийной конституции. Мир ни на стороне субъекта, ни на стороне объекта. Только в нём знающая себя свобода может противопоставить себя несвободе. Дух, как и «материя», не «безмирен» – и «мир» не появляется только тогда, когда среди безмолвных вещей пробуждается живое существо, которое наделено «разумом», называет вещи словами языка, насаждает и утверждает различия как свободу в труде и борьбе за власть, знает время как время, в сознании смерти и в любви относится к бренности и вечности жизни. Мир не антропологический факт, не экзистенциальная структура человеческого бытия. Но, по-видимому, человек – единственное существо из всех являющихся существ, которое не просто знает мир, а знает его как наивысшее проявление и первооснову всех вещей.

Человек существует как отношение к миру. Это отношение никогда не бывает дистанцированным отношением к чему-то чужеродному. Оно, как и наше понимание бытия, касается нас самих и многих предметных областей и вещей, которыми мы не являемся. **450–451** Отношение к миру человеческого бытия тесно связывает наше конечное самопонимание с пониманием прочего сущего, тесно связывает антропологию и онтологию. Онтологию почти всегда ориентируют на конечную вещь, на отдельное сущее в его частностях и на способ, каким оно при этом подчинено общим структурам, на то, как оно в качестве экземпляра подпадает под вид и род или же должно мыслиться как «сущее», «одно», «подлинное», «доброе» – короче, в своих

трансцендентальных определениях. Гораздо меньше в истории западной мысли попыток связать отдельные вещи с движением, которое порождает их и обрывает их существование, которое позволяет им появиться и заставляет их исчезнуть. Там, где не движение мыслится с позиции вещей, а вещи – с позиции движения, имеют место пограничные случаи онтологии, так как здесь она сама себя растворяет в космологии. Как ни странно, в этой сфере вновь появляются попытки мыслить мировое движение целого всех вещей в метафорах, заимствованных из области самопонимания человеческого существования.

Мир не личность, не гигантское существо, не персональный разум, не бог, видимый или невидимый. Почему же ко всеобщему движению то и дело обращаются в категориях человеческого бытия? Является ли антропоморфизм здесь более примитивным, чем в отношении очеловеченных вещей? Уже в ранней философии, у Гераклита, движение мира сравнивается с бессмысленно радостной в себе игре ребёнка и с войной, *polemos*, устанавливающей и регулирующей все различия, отцом и управителем всех вещей. И точно так же мы находим космические сравнения *philia kai neikos*, дружбы и раздора, переплетённости жизни и смерти. 451–452 Тотальность всего сущего представляется то как структура разума, главенствующая над неразумной материей, то как игра случая, как трудовое свершение божественного демиурга, как двойная сфера жизни и смерти, постоянно переходящих друг в друга, – но не в беспечных вымыслах мифа, а скорее, в мысле-опытах. С проблемой критики дело обстоит здесь, однако, иначе, чем при сомнительном переносе человеческих бытийных феноменов на не-человеческое сущее. Между человеком и миром существует «чуждость», не одинаковая и даже не сходная с чуждостью между человеком и всеми вещами под, над и

рядом с ним. В качестве человека человек существует в открытости миру, он отнюдь не бывает сначала «для себя» и «в себе», чтобы потом, вдобавок, выработать отношение к мирозданию. Когда Кант в заключении «Критики практического разума» говорит: «Две вещи наполняют душу всё новым и растущим восхищением и благоговением, по мере того как задумываешься над ними всё дольше и глубже: звёздное небо надо мной и моральный закон во мне...», — то тем самым он сводит воедино не две вещи, которые по своей природе не имеют ничего общего друг с другом, не астрономию и мораль, а отношение к миру и свободу человека.

Труд, игра, любовь, борьба и смерть человека могут вообще стать сущностными мировыми символами мышления, так как в совокупности они как раз и лежат в основании отношения бытия к миру. Здесь таятся нерешённые и ещё не выявленные проблемы. **452–453** В этой перспективе завершается курс лекций, в котором была предпринята попытка размышлять единственно на основе свидетельства нашей собственной жизни, на основе конечности нашего понимания бытия, были выявлены пять основных моментов социального сосуществования, было указано на их тесную связь с проблемой бытия и мира. Мы не исчерпали сей предмет. Возможно, в глазах человеческого здравого смысла философия видится тем бесполезным делом, которое ни к чему не ведёт, которое не имеет явного начала и явного конца, где ничего нельзя приобрести, но вполне можно потерять всякую уверенность. Философская антропология не столько часть теории, сколько, скорее, часть пути вопрошающей мысли, которую мы прошли вместе.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Курс лекций под названием «Основные феномены человеческого бытия», полный текст которого ныне выходит из печати, был прочитан Евгением Финком во время летнего семестра 1955 года. Текст лекционного курса, рассчитанного на 26 часов, частично был скомпонован самим Евгением Финком. Издателями показан подробный план отдельных занятий. «Основные феномены человеческого бытия» Евгения Финка невозможно понять, опираясь на знание существующих антропологий, потому что основные феномены труда, господства, любви, игры и смерти разрабатывают проблему антропологии как экзистенциальной и ко-экзистенциальной аналитики. Теоретические основы традиционных антропологий слишком поверхностны для той задачи, которую ставит Финк. Они принципиально ориентированы на язык, разум, свободу и историю и тем самым остаются во власти истолкования бытия из горизонта субъективности Нового времени. Финк, напротив, стремится извлечь новый смысл человеческого существования и сосуществования из свидетельства о себе человеческого бытия на основе его отношения к миру.

Основные феномены Финка были бы неверно поняты, если бы их рассматривали как позитивные категории бытия, которые находятся в логическом отношении импликации и дескрипции и уже заранее несут предметный отпечаток некоего тематического направления. В противоположность этому Финк показывает их взаимное фундамен-

тальное переплетение – такого рода, что бытие актуализирует и понимает своё свершение в свидетельстве о самом себе, причём понимание держится в экзистенциальной диалектике открытости миру и ухода от него. Разработка Финком основных феноменов человеческого бытия на основе проблемы бытия, истины и мира имеет своей целью создание в корне светской антропологии.

Фрайбург-им-Брайсгау,

31 октября 1978

Эгон Шютц, Франц-А. Шварц

Содержание

От редакции	3
1. Проблема взаимоотношения философии и науки и проблема философии	15
2. Философская антропология и её проблематика	31
3. Человеческое знание человека: методические соображения	47
4. Соучастие как горизонт конечной философской само- интерпретации	63
5. Бытие как интерпретированность: чужая интерпретация и самоинтерпретация	79
6. «Всегда моё» как проблема: конечность самости.	95
7. Смертное бытие как основная черта человеческого существования	111
8. Приоритет знания смерти в целокупности человеческо- го существования	127
9. Многообразии перспектив смерти. Человеческая жизнь как арена смерти	143
10. Проблема смерти и бытийное понимание мира явлений: бытие как присутствие.	159
11. Власть мёртвого: мёртвый как ключевая фигура проблемы бытия	175
12. Многообразии интерпретаций смерти	190
13. Обыденное знакомство с трудом и его философское понятие.	206
14. Противоречивая двойственность характера труда	222

15. Истолкование сущего по модели <i>techné</i> : современный технический мир и понятие труда	238
16. Социальная основа человеческого труда.	254
17. Отношение труда и власти	270
18. Принципиальное различие между трудом и властью в бытийно-аналитической оптике	285
19. Итоги экзистенциальной характеристики труда и власти. Отношение к себе и отношение к миру	302
20. Эрос и самопонимание– бытийный смысл эроса.	318
21. Бытийный смысл и строй человеческой игры	334
22. Игра как фундаментальная особенность нашего бытия . . .	350
23. Двойное самопонимание человеческой игры: непосредственность жизни и рефлексия.	366
24. Всеобъемлющая структура человеческой игры	381
25. Структура экзистенциальной антропологии.	396
26. Философская антропология и позитивно-научная интерпретация человека.	412
Послесловие к первому изданию.	428

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Евгений ФИНК

**ОСНОВНЫЕ ФЕНОМЕНЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Перевод с немецкого *А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон*

Директор издательства *Божко Ю.В.*
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*
Художник *Клюйко М.Б.*
Корректор *Жарская С.В.*
Верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.01.2017.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 18,2. Тираж 1000 экз. Заказ 109.

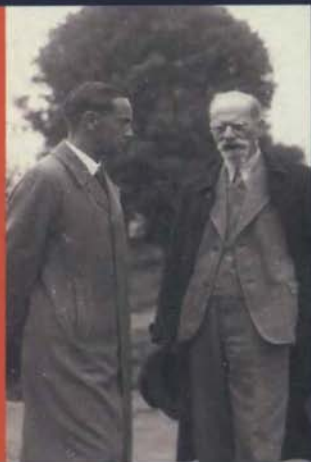
Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

Eugen Fink

Grundphänomene
des menschlichen
Daseins

Alber-Reize Philosophie



Книга является переводом посмертно изданного лекционного курса выдающегося немецкого феноменолога, антрополога и педагога Евгения Финка (1905–1975), ученика Э. Гуссерля. В ней на основе базовой для автора категории отношения человека к миру осуществляется описание пяти взаимно освещающих друг друга экзистенциальных феноменов: смерти, труда, власти, любви и игры.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС**

ISBN 978-5-88373-057-2



9 785883 730572