

Борис Гройс

Ранние тексты
1976

/

1990

Борис Гройс

Ранние тексты. 1976–1990

«Ад Маргинем Пресс»

2017

УДК 7.01(081)(430)
ББК 87.82я44

Гройс Б.

Ранние тексты. 1976–1990 / Б. Гройс — «Ад Маргинем Пресс»,
2017

ISBN 978-5-91103-339-2

В книге собраны тексты Бориса Гройса, написанные в период с 1976 по 1990 год, выходившие в ленинградских самиздатских журналах «37» и «Часы» и парижских тамиздатских — «Синтаксис» и «Беседа». В настоящий сборник не вошли статьи из этих журналов, переизданные после перестройки.

УДК 7.01(081)(430)
ББК 87.82я44

ISBN 978-5-91103-339-2

© Гройс Б., 2017
© Ад Маргинем Пресс, 2017

Содержание

Предисловие	6
Взгляд зрителя на духовное в искусстве	7
Гегель и экзистенциальная философия	14
I	15
II	18
III	23
IV	27
V	33
Достоевский и Кьеркегор	35
I	36
Конец ознакомительного фрагмента.	39

Борис Гройс

Ранние тексты: 1976–1990

К семидесятилетию Бориса Гройса

Философия – это особый вид духовной практики. Она приносит удовлетворение самому философу прежде всего тем, что дает ему возможность ощутить себя свободным от необходимости приносить свою жизнь в жертву чужому... Философия освобождает. Она освобождает тем, что дает возможность говорить иное и делать иное, нежели говорили и делали до того. И при этом не нарушать ни законов, ни чьих-то прав. То есть делать не преступно старое, а именно новое.

Борис Гройс

Данное издание осуществлено в рамках совместной издательской программы Музея современного искусства «Гараж» и ООО «Ад Маргинем Пресс»



Борис Гройс. Тропарево, Москва, 1977

Книга издана при участии и под редакцией Наталии Никитиной
Оформление – ABCdesign

© Борис Гройс, 2017

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2017

© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС» / IRIS Foundation, 2017

Предисловие

В этой книге собраны тексты Бориса Гройса из ленинградских самиздатских журналов «37» и «Часы» и парижских тамиздатских – «Синтаксис» и «Беседа». Все эти тексты практически недоступны современному читателю. В настоящий сборник не вошли статьи из этих журналов, переизданные после перестройки, в частности «Московский романтический концептуализм».

«Взгляд зрителя на духовное в искусстве» во втором номере «37» – первая статья Бориса Гройса. До этого были доклады, которые он делал на неофициальном философском семинаре в Ленинграде. Многие участники этого семинара стали впоследствии авторами самиздатских журналов.

Летом 1976 года Гройс переехал в Москву и начал участвовать в московском неофициальном семинаре, где в основном выступали художники и поэты. Круг авторов и читателей «37» соответственно расширился. Печатавшийся на машинке в количестве 19 экземпляров (большой тираж попадал бы под статью уголовного кодекса) журнал передавался из рук в руки, его читали не только в Ленинграде и Москве, но и, например в Свердловске и Тбилиси. Вокруг журнала создалась плотная среда, публикации обсуждались на московских и ленинградских неофициальных семинарах и влияли на ситуацию в независимой культуре того времени.

В эти годы Гройс писал также и для журнала «Часы». Многие его тексты в самиздатских журналах подписаны псевдонимами (Игорь Суицидов, Борис Глебов, Борис Иноземцев – последний псевдоним использовался в публикациях, не вошедших в настоящий сборник). Псевдонимы использовались, как правило, в тех номерах журналов, в которых было два или больше текстов Гройса.

С «Синтаксисом» и «Беседой» Борис Гройс стал сотрудничать уже в эмиграции в ФРГ (он вынужден был покинуть СССР в конце 1981 года).

После перестройки Гройс публиковался в различных российских журналах. В начале девяностых годов прошлого столетия Борис Гройс в основном стал писать по-немецки, а в последние годы практически полностью перешел на английский. Многие из этих текстов переведены и опубликованы в России (см. раздел «Русские публикации Бориса Гройса» в конце книги).

Наталья Никитина

Взгляд зрителя на духовное в искусстве

Игорь Суицидов

Слово «Дух» (подобно слову «бытие») – одно из самых неприкаемых в современном русском языке. Оно выступает замещением слов «религиозное», «нравственное», «возвышенное» и даже слова «культура». После недавних художественных выставок в ДК имени Газа и «Невском» [ленинградские Дома культуры; в ДК имени Газа выставка прошла в декабре 1974 года, в «Невском» – в сентябре 1975-го. – Примеч. ред.] в разговорах ленинградских художников и их поклонников ссылка на духовность в искусстве мелькает постоянно. Постигание и выражение духовного средствами живописи провозглашается насущной целью, и одной только заявки того или иного художника на некую духовную значительность своего творчества достаточно для патента на всеобщее уважение. Однако сомнительное положение, которое само слово «Дух», как уже говорилось, занимает в последнее время в языке, заставляет в первую очередь задать вопрос: что скрывается за расхожим термином «духовное»? Рискнем ответить: надежное и общеобязательное. Но отчего же надежное и общеобязательное стало целью?

Быстрая и блестящая эволюция изобразительного искусства (подающая во многом пример другим искусствам) в конце XIX века и до наших дней не может скрыть как от его творцов, так и от стороннего наблюдателя того факта, что положение художника в настоящее время поколеблено и что сама профессия художника глубоко скомпрометирована. Появление и развитие новаторских течений в живописи и пластике изменило облик мира, в котором мы живем. Изобразительное искусство постоянно формирует наш визуальный опыт и заставляет нас видеть вещи такими, какими они изображаются на картинах, в рекламе и т. д. И все же не продолжаем ли и мы, люди семидесятых годов XX века, говорить слово *avant garde*, имея в виду весь новаторский художественный опыт века? Почти век назад – и все же авангард. И не надо обольщаться: авангард повсюду авангард. На Западе, как и на Востоке. То, что делает авангард *avant-garde*-ом, то есть постоянно воюющим на переднем крае началом, может быть выражено в двух упреках, которым он открыт: в упреке в непонятности и в упреке в отсутствии единого критерия мастерства. Эти претензии порождают двойную неустойчивость и незащищенность современного художника – как человека и как профессионала.

Изобразительное искусство перестало изображать. Если раньше художник и зритель заключали дружеский союз и завязывали диалог на почве единообразно понимаемой предметности, то ныне язык для такого диалога и возможности для такого союза, скорее, отсутствуют. Единство концептуально оформленного предмета давало некогда простор индивидуальным интерпретациям. Устойчивость и определенность пространственно-временных отношений между вещами чувственного мира и общая осведомленность об этих отношениях художника и зрителя создавали основу для их бесконечного варьирования, соответствовавшего бесконечному разнообразию индивидуальных характеров и установок. Каждая индивидуальная вариация, каждое индивидуальное высказывание в пределах живописной речи понимались достаточно отчетливо по правилам предметного языка. Живописное полотно было всегда о чем-то, то есть указывало на содержание за пределами самого себя, на свой умопостигаемый денотат, и, следовательно, могло стать и становилось к этому вове-себя содержанию в специфическое изобразительное отношение, выражающее позицию художника и делающее содержательность полотна (а не только содержание) доступной пониманию.

Единству предметного языка живописи соответствовали некогда и единые критерии живописного мастерства. Способность художника к подражанию, к точности и гармоничность передачи предмета свидетельствовали о серьезности и зрелости его отношения к своей задаче. Доверие, вызываемое подкупающей точностью и ясностью изображения, уничтожало преграду

между зрителем и картиной. С другой стороны, слабое мастерство художника отвращало зрителя от работы и не давало ему, вследствие понятного раздражения, сосредоточиться на ней, выполняло роль гигиеническую, то есть спасало зрителя от недостойных его души впечатлений.

С некоторых пор, однако, в положении вещей произошла резкая перемена. Художники устали от описательства и позерства. Частные обстоятельства характера и обстановки потеряли в их глазах цену. Упорное стремление к верной передаче реальности привело некоторых из них к потребности констатировать истину реального в целом, не ограничиваясь рамками собственной индивидуальности и конкретного сюжета. Естественно, что такая задача не могла быть решена в терминах ранее принятого предметного языка, так как именно об этом языке как о целом и предстояло высказаться. Иные средства живописной речи стали необходимы. Где же искать их? Ничто в жизни Европы ни тогда, ни сейчас не давало и не дает ответа на этот вопрос. Многочисленные экскурсы теоретиков авангарда в теорию относительности, кибернетику и тому подобное не могут, несомненно, вызвать ничего, кроме улыбки, и улыбки презрительной. Отношения между вещами оставались в основном неизменными за последние несколько веков. Ничего подобного краху античности или Возрождению не произошло. У нас нет нового языка для вещей мира, с которого можно было бы оглянуться на язык старый. Нет ни нового неба, ни новой земли. Символистические вздохи внутри вещной темницы мира – эта последняя инкарнация предметной живописи – давно замерли, и никакое «ретро» их не исторгнет вновь. Чуда не случилось, праздник Преображения отсрочен.

Но чу! – Преображение уже свершилось. Сама живопись есть чудесное преобразование. Само изобразительное искусство изображая – изображает. Новым языком, языком Преображения, стал язык самого искусства. Одним прыжком через ничто художник из копииста превратился в демиурга. Мы встречаем здесь событие столь же однократное, сколь и предвечное. Живопись в такой же мере завершила преобразование, в какой была им изначально. Это извечно однократное событие преобразования есть фундаментальное событие, делающее событийным, историчным каждый предшествующий и последующий ему феномен изобразительного искусства. Из сферы денотации, из сферы изображения, выражения, отражения и т. д. произведение искусства перемещается в историческое, превращаясь из пространственно данного объекта – в событие, в жест. Будучи замкнутым в ограниченное пространство и как бы со всех сторон обозримым, авангард тем не менее в подлинном своем бытии разомкнут в прошлое и будущее. Живописное полотно, статуя и т. д. ныне существуют и предстают зрителю не в пространстве, но во времени. Обратимся, однако, для начала к возможностям понимания иного, вне времени и истории.

Рассмотрим две такие возможности, исчерпывающие поле возможностей в целом.

Искусство, обратившееся к собственному языку как языку преобразования, с высокомерием отвергло то, что некогда служило основой для понимания его публикой: единство и законосообразность вещного мира. Искусство стало публике непонятно, то есть зритель оказался не в состоянии поместить произведение искусства, им созерцаемое, в единый смысловой контекст. Ответом на это непонимание чаще всего служил призыв «учиться понимать искусство». Призыв этот имел и имеет основу в общем умонастроении как публики, так и художников. Полагая по-прежнему целью искусства изобразительность, публика, следующая призыву «учиться понимать», устремляется за неким мифом, неким словарем живописных приемов, долженствующим сделать ясным некое содержание, которое художник, пользуясь тем же словарем, зашифровал и превратил в этот вот с ужасом наблюдаемый зрителем сумбур цвета и форм. Акт понимания, скажем, живописного полотна выглядит здесь как обратный перевод на язык «нормальный», и зрителю и художнику уже понятный, с языка «ненормального», специфически живописного, известного только художнику, а от зрителя требующего изрядных умственных усилий для его усвоения.

По отношению к такой интерпретации способности понимать современное искусство складывается двойное отношение доверия и озлобления. Доверие вызывается почти автоматической для современного человека ассоциацией эзотерического языка художественного авангарда с эзотерическим языком авангардной науки. Язык науки говорит о тех же вещах, что и язык повседневности, но позволяет сказать о них нечто такое, выражение чего языку повседневности недоступно.

Достаточно только осознать при виде математических формул, что речь идет о чем-то уже знакомом, уже данном в житейском опыте, чтобы не только наступило понимание, но чтобы познающий обогатился чем-то новым и, возможно, даже полезным. Нечего и говорить, что зрителя художественных выставок в этом отношении ждет глубочайшее разочарование. Несмотря на все его усилия и все заверения «понимающей» элиты, что вот-вот, еще немного – и ему все станет ясно, горизонт зрителя чем далее, тем более завлакивается туманом. Откровение расшифрованности не наступает, и он начинает задавать себе вопрос, а не лучше ли обратиться к искусству прошлых эпох, которое ведь и по сию пору всеми почитается как первоклассное, и махнуть рукой на непосильный труд. И вместе с этой мыслью выходит на свет долго сдерживавшееся раздражение. Почему наука едина и ученые легко понимают друг друга, а художник и критик все время между собой грызутся? Почему в науке есть критерии того, что научно, а что нет, – а где эти критерии в искусстве? Как отличить художника от шарлатана? Не происходит ли вся эта путаница на холстах и в пластике от неясности в головах самих художников и от их профессиональной неумелости? Обратный перевод невозможен, потому что прямой перевод плохо сделан, – вот зрительский итог выполнения программы «по овладению языком искусства».

Подведение этого итога небезразлично и для художников, которые выступают ведь не только как творцы, но и как зрители. Зрители своих картин и чужих. Подобно презируемому зрителю с улицы, художники стремятся утвердить художественное творчество не только субъективно, как душевную потребность, но и объективно – как ценность. И само собой очевидно, как мало в этом могут помочь экзальтация и пафос непонятности. Художник сведен ими к манере. Он узнаваем, но непонимаем. Мы так же узнаем легко без подписи работы талантливых Н. и Н. Н., как узнаем их при встрече на улице без предъявления паспорта. Мы раскланиваемся с ними, перекидываемся несколькими фразами о погоде, о знакомых и идем дальше. А потом говорим другим общим знакомым: «А он мило выглядит», «А он изменился», «А он что-то не в форме». И так же, увидев на выставке знакомую манеру, мы говорим: «На этот раз мило получилось», «Что-то в нем изменилось», «Довольно неудачно для Н. и Н. Н.» – и осмотр закончен. Не искусство видеть, но искусство запоминать. Запоминать, как выглядит Н. и Н. Н. и как выглядят их работы. Грустное искусство. Зритель, незаметно для себя, становится Штирлицем во вражеском стане живописных приемов. Лишенные значения и оправдания, они все время множатся, предрекая ему все новые опасности и ставя перед новыми испытаниями его выдержку и благожелательность. А по другую сторону фронта мучается художник, изобретая все новые и новые трюки для привлечения внимания уставшего неприятеля. Никто, как сам художник, не видит яснее безосновательность своего существования как переводчика реального на никому (в том числе и ему самому) не понятный язык. Никто, как художник, не познает так отчетливо жестокость своей заброшенности в определенную манеру – свое единственное достояние. Никто, как художник, не знает с очевидностью, каков его путь.

И тут-то пророки духовности и берут слово. Оказывается, новое искусство говорит нам совсем не о том, о чем говорило старое. Старое искусство изображало материальное, земное – а новое искусство изображает духовное, небесное. Не надо искать на полотнах, изготовленных нашими современниками, зашифрованных соотношений между вещами мира, а также ничего психологического, но пластическое воплощение духовности. Духовность же есть нечто иное, чем мир, и требует, естественно, иного языка. Слово, которое говорит художник, поистине

ново. Зритель не понимает его не потому, что он непонятлив, то есть не потому, что не владеет языком, но потому, что не владеет содержанием. Зритель духовно не возвышен. Отчасти этим же страдает и сам художник. Задача состоит в том, чтобы, преодолев мирские соблазны – соблазн живописности и интеллигентности, художник вышел к духовности. А уже дошедший до нее своим путем зритель его поймет. Постигание духовности средствами живописи, то есть искусства изобразительного, не может, по-видимому, состоять ни в чем ином, как в нахождении соответствий между реальностями, то есть теми единицами, на которые разложим духовный опыт, и элементами живописи – формой и цветом. И вот мы присутствуем при величественных раскопках всех возможных обломков всех метафизических систем прошлого и их водружении на всеобщее обозрение; этот психологический порыв не случаен и не может быть объяснен лишь пассивной настроенностью его носителей. Как уже говорилось ранее, ничего нового в мире не произошло и никакого нового откровения – откровения чувствам, а не мысли (и притом общего художнику и зрителю) – не явлено. Поэтому, для того чтобы соответствия между «духовным» и видимым на полотне были узнаны и понятны, они должны быть всеобщими и устойчивыми, в некотором смысле наличествующими везде и всегда, а ныне лишь открытыми художниками. Своеобразие манер должно быть отвергнуто, и место эстетствующей оригинальности надлежит занять строгой дисциплине.

Гениальные заклинания одиночек, вроде Кандинского, Малевича и Мондриана, породили толпы однообразных подражаний, но оказались бездейственными и показались неосновательными. Зритель воспринял их творения только на профаническом уровне, и глубинный их смысл остался для него скрыт. Из чего заключаем, что не дерзания одиночек, но опыт, основанный на традиции, может выявить те компоненты, из которых складывается духовное в искусстве и которые должны быть очищены от жанрово-психологических примесей и даны такими, как они есть, чтобы творчество художника избавилось от проклятия обособленной своеобразности и приобрело всеобщий смысл и значение, его же и врата адавы не одолеют.

Нам ясен неогностический характер приведенных выше ложных и тлетворных рассуждений. Снова нас призывают к разделению мира на элементы низшие, высшие и средние. Снова дух шарлатанской магии и унылого сектантства выдается за тайнознание. Творческое начало душится сомнительными выкладками и компиляциями. Для невидимого знания нет видимого выражения. Понятия и категории метафизических систем не имеют общеобязательного эквивалента в виде комбинаций фигуративных элементов любого оттенка. Элементы же иконописи и других изобразительных систем прошлого не могут выглядеть на полотнах наших современников иначе, нежели атрибутами веры. Иконопись являлась выражением не духовности, а религиозности, что предполагает исторически и явно зафиксированную связь между обличением вещей невидимых и их облеканием в одежды земного (а не гностически понятого) быта. Эта связь устанавливалась в форме канона, и возвращением к ней может быть только вхождение в канон с принятием на себя полной ответственности за церковный мир во всем его объеме, а не обыгрывание канона и не спекуляция на нем с претензией на современное звучание.

В основе затей изображать невидимое и духовное лежит тот же произвол и та же экзальтированная субъективность художника, но только помноженные на высокомерие и сектантскую нетерпимость. Зритель, хорош он или дурен, просвещен духовно или нет, увы, не сопрягал в процессе своего духовного становления внутренние очевидности своего духовного опыта с комбинациями цвета и форм, а поэтому и не может их опознать на живописном полотне и неизбежно смотрит на них как на навязывание извне. Его восприятие произведения «духовного» искусства делается профаническим неизбежно. И не в силу бездуховности, достойной презрения, а вследствие конвенциональности, случайности связи, устанавливаемой художником между видимым и мыслимым содержанием его работ. Попытка выдать это случайное и условное за всеобщее и безусловное есть не более чем выражение культур-империализма и

воли к власти. «С нами Бог» – таков издавна лозунг завоевательных войн. Ответ на него прост: с тобой Бог? – ну что же, Бог с тобой.

Итак, мы рассмотрели две возможные интерпретации смысла и значения современного искусства. Обе они, по существу, исходят из предположения о том, что искусство авангарда осталось искусством изобразительным, описывающим некую вне него лежащую реальность. Первая интерпретация предполагает, что, по сравнению со старым искусством, новое искусство изменило язык изображения, оставив изображенную реальность той же. Вторая же – видит новизну в перемене реальности, подлежащей изображению, скорее, чем в перемене языка – извечно тех же комбинаций цвета и форм. Первая интерпретация основана на культе эгоистической манерности, вторая – на воле к власти. И та и другая делают существование и творчество современного художника безосновательными. И все же, несмотря на предполагаемую безосновательность, несомненно, что искусство авангарда имеет успех и что имеется зрительская элита, которая его понимает. То, что она действительно понимает его, заслуживает полного доверия, ибо нет никаких оснований для нее обращаться к любому искусству иначе, как из потребности в нем. Понимание подобного рода не есть и иллюзия моды, ибо к элите принадлежат люди, которые создают моду, а не следуют ей. Каким же знанием обладают те, кто к элите принадлежит? Отнюдь не тайнознанием эзотерического языка и не проникновением в надзвездные сферы духовного. Элита понимающих искусство, скорее, напоминает ту часть зрительного зала, следящего за развитием сюжета 12-й серии многосерийного фильма, которая видела первые 11 серий. Хотя новички способны замереть от ужаса при виде злодея, целящегося в жертву, или расчувствоваться от слез героини – общий смысл происходящего останется им непонятен и общий итог зрелища для них – разочарование и раздражение, несмотря на кое-какие эмоциональные встряски. Умудренный первыми 11-ю сериями зритель холоднее, трезвее, но понимает обстановку тонко, конец предчувствует заранее и остается доволен как исполнением обещанного, так и неожиданностью, которую только он и может понять, поскольку только для него присутствует знакомое. Происходит же так оттого, что следующая серия фильма обнаруживает то, что, как загадка, скрывалось в предыдущей.

Искусство, которое поняло себя не как изображение, а как преобразование и сказало нечто о мире в целом как о своем собственном языке, более не может говорить ни о чем, кроме как о самом себе, и тем самым становится историческим и понимаемым во времени. И бесплодно, и бесполезно пытаться вернуть его в прежнее состояние, ибо оно уже не видит и в прежнем своем облике ничего, кроме собственного языка, но отошедшего в прошлое и лишь постольку достойного рассмотрения в будущем. Мир вещественных вне самого искусства данных отношений просто рухнул и обратился в ничто, как только искусство осознало себя как целостный язык и сделало себя как язык предметом внимания. Поэтому обратиться к манере, называемой реалистической, означает просто вернуться к одной манере из многих, не имеющей никакого оправдания большего, нежели у любой другой манеры, то есть в изобразительном отношении столь же безосновательной. Роль прошлого искусства здесь та же, что и роль Ветхого завета в контексте Нового завета. Ветхий завет понимается, с появлением Нового, лишь как ведущий к Новому, то есть как этап, а не как закон. Но он не может быть отменен, ибо тогда Новый завет лишился бы предмета повествования. В этом суть бывшего спора с гностиками. В этом суть спора о неогностицизме.

То, что говорит искусство, значит лишь постольку, поскольку оно говорит о самом себе как о существенном измерении человеческого бытия в мире и одной из фундаментальных возможностей человеческого существования. В этом определении скрыта необходимость постоянного обновления искусства. Необходимость, вытекающая из того, что искусство, будучи языком, хочет говорить о себе. Следовательно, оно должно говорить вне своего языка. Обращенность искусства на себя не есть поэтому возрождение лозунга «искусство ради искусства», но, напротив, требование от искусства выхода за свои пределы. Соотнесение языка и его

содержания происходит в молчании. Задача искусства в том, чтобы молчание нарушить. Искусство имеет целью сказать о себе, – это означает, что оно должно оглянуться на себя и, умертвив себя оглядкой, возродиться в новом языке. Новый язык, на котором искусство говорит о себе, парадоксален, так как говорит о том, что, благодаря его появлению, уже ушло в прошлое. Вследствие своей парадоксальности он непонятен. Однако вследствие общности художнику и зрителю того прошлого, о котором художник говорит, он понимаем; он понимается и, будучи понят, теряет свою власть говорить и сам становится предметом суждения.

Всякое художественное направление и всякая законченная художественная манера обладают выраженным языком художественных приемов, противопоставляющим то, что может и должно быть показано, тому, что остается за рамой. Этим художественное направление утверждает свою конечность, неполноту своего знания о самом себе. Однако, будучи по природе своей тотальным языком и сознавая себя таковым, художественный метод утверждает также свой демонизм, ибо демонизм есть, по существу своему, сочетание неограниченной власти с ограниченностью, неполнотой знания. Художественный метод есть то, благодаря чему нечто возникает и нечто аннигилирует бесследно. Полагая себя как систему запретов и разрешений, он утверждает себя как господствующую над миром демоническую волю. И здесь безразлично, демонизм ли это одиночки, сомнительных откровений или посредственности, утверждаемой как нечто общепонятное и исчерпывающее. И апеллируют ли здесь к тайникам духовности или к якобы всем известной реальности того, чего давно уже нет. И не в погоне за новизной совершается обновление. Поскольку тот, кто ищет нового, ищет его в отличие от старого, то есть от все того же набора сложившихся приемов. Преемственность, а не эпигонство – удел ищущих того, что всегда подразумевается и имеется в виду и о чем всем известно настолько, что о нем не говорят, о настолько лежащем на поверхности, что никогда не бывает сказано, – то есть того, что есть сам язык, а не то разнообразное и частное, что на нем говорится. Таков Сезанн. И таков Филонов. Их много уже было в истории искусств. Здесь язык раскрывается как «то, что есть на самом деле», в отличие от того, что «об имеющемся на самом деле» говорится.

То, что всегда подразумевается в искусстве, но никогда не говорится, есть отношение выявленного и выраженного к тому, что «есть на самом деле». Эти отношения становятся предметом обсуждения в метаискусстве – в критических статьях, но оно может быть в них только прокомментировано, но не раскрыто. Это отношение между выраженным и «имеющимся на самом деле» понимается обычно как отношение изобразительности, как некий экран, стоящий между зрителем и реальностью, изображаемой на этом экране, но тем самым и скрытой им. Если избежать метафизических соблазнов, становится явно, однако, что «имеющееся на самом деле» является не более и не менее как языком искусства самим по себе, взятым как целое, как разрешение и как запрет. «Имеющееся на самом деле» не за экраном, а в прошлом – луч прожектора за спиной художника и зрителя. Подлинный прорыв художника есть прорыв экрана, поворот к своему прошлому, лицом к свету, уничтожение отношения изобразительности посредством истинного усмотрения «имеющегося на самом деле». Этот прорыв, как уже говорилось, событийен и историчен, поскольку вследствие совершенного прорыва само «имеющееся на самом деле» трансформируется, вновь отходя в прошлое и тем самым – за экран, в будущее, образуя новое изобразительное отношение. Будучи постижением «имеющегося на самом деле» как собственного языка искусства, историческая акция художника может состоять либо в выявлении устойчивых элементов, составляющих основу художественного языка (Сезанн, Филонов), либо в обнаружении пределов возможного в нем художественного опыта (Дюшан, Малевич, Клее). Подробный анализ самого акта установления нового изобразительного искусства выходит за рамки данной статьи.

Каждый выход за пределы языка искусства порождает историю – как будущее, так и прошлое. Как будущее, поскольку он создает новое изобразительное отношение, следовательно, новый язык искусства. Как прошлое, поскольку он утверждает своим видением «имеющееся

на самом деле» как выраженное так, а не иначе. Следовательно, этот выход к «имеющемуся на самом деле» не может быть оценен или подвергнут критике, но может быть лишь исторически принят или отвергнут. В этом утверждении содержится, по существу, ответ на следующий возможный вопрос: существует ли вневременное, абсолютное значение произведения искусства? Такое значение произведение искусства приобретает, если осуществляет выход к «имеющемуся на самом деле» и входит составной частью в общую историческую память всех, кто к искусству обращается. Будучи такой составной частью памяти, оно не подвержено критике и стоит выше всех возможных оценок, поскольку служит источником и критики, и оценок, впервые обнаруживая тот язык, на котором эти оценки вообще становятся возможными. Совокупность упомянутых художественных произведений образует сферу отчетливого видения, тривиальных ссылок и ясной сообщаемости – то есть подлинную сферу Духа. Мы говорим: «как у Вермеера» или «не как у Вермеера», «в одном ряду с Вермеером». Нам ясно, что говорится, без объяснений. Более того, подобные замечания и составляют, в конечном счете, основу для всяких объяснений.

Эта сфера ясности отделена границей исторической памяти от сферы темноты и забвения, откуда слышится иногда зубовный скрежет неизвестных художников. Граница памяти, граница между ясностью и темнотой есть в подлинном смысле место для обманчивой повседневности салонов и ковбойских авантюр. Это области, посещенные некогда Улиссом, где водятся чудовища, слепленные из памяти и забвения: бестелесные сирены, безмозглые циклопы и пернатые гады. Это области, в которых протекает культурная жизнь.

Остается спросить одно: как же подняться над мраком к ясности? Не эксцентричной оригинальностью и, уж конечно, не вливанием нового вина в старые мехи. Путеводной нитью здесь может служить лишь очевидность подлинного постижения, даваемого художнику. Хотя, быть может, со стороны эти нити часто кажутся лишь приводящими в действие марионеток. Многие слышат зов Духа. Их кривляние, однако, едва ли трагично. Мы смотрим на него без злорадства, но и без сожаления. Ибо много званых, да мало избранных. А для памяти Духа (той «вечной памяти», о которой просят на похоронах) выбор человека мало значит, но избранность определяет все.

Гегель и экзистенциальная философия

Борис Глебов

I

И когда покрыла его ночь, он увидел звезды и сказал: «Это – Господь мой!» Когда же она закатилась, он сказал: «Не люблю я закатывающихся».

Коран. Сура 6 «Скот», 76

Прошло уже достаточно времени с того момента, как экзистенциальная философия утратила свое обаяние как свою способность увлекать умы. Этот момент едва ли можно отметить календарной датой, но, наверно, каждый мыслящий сейчас знает, что он уже не увлечен ею и – не увлечен давно. Пришла пора подвергнуть прошлое увлечение анализу и оценке. Автор далек от мысли проделать такой анализ исчерпывающим образом. Он лишь ставит себе целью рассмотреть экзистенциальную философию в одном отношении, кажущемся ему, впрочем, определяющим, – в ее отношении к философии Гегеля.

Экзистенциальное философствование понимается здесь в плане духовной реакции на гегелевскую философию как на исторический факт, во-первых, и миф, во-вторых, а не как на философию собственно. Экзистенциализм принял победу Гегеля и его философии как несомненный и решающий исторический факт, восстал против порожденного Гегелем мифа и реализовал этот миф своей собственной судьбой. Тем самым экзистенциализм лишь экзистенциально подтвердил правоту гегелевской философии как собственно философии. Встретившись с феноменологией Гуссерля, то есть с подлинной философской альтернативой гегелевской диалектики, экзистенциальное мышление приспособило ее к своим целям. Представив подлинно историческое как совершающееся в молчании повторение уже реализованных возможностей, экзистенциализм на деле призвал к экзистенциальной реализации того, что у Гегеля именовалось «воспоминаниями Духа», – реализации, окрашенной в тона отчаяния и вины.

Экзистенциальная философия создала для Европы тип профессионального философа, знающего, что самое важное для него – «единое на потребу» – лежит за пределами всякой встречи-в-мире, всякого возможного опыта, всякой общности с другими людьми. Она парализовала волю мыслящего европейца, приучив его к тому, что всякое действие по достижению какой бы то ни было конкретной цели есть лишь следствие недодуманности и отсутствия философской глубины. Она ориентировала разум на поиск абсурда и научила его всякую неудачу на этом пути третировать как недостаток проницательности. Она принесла в мир новую свободу и новую ответственность и дала новый тип мученика и аскета, так же явственно отделившего нашу эпоху от предыдущих, как христианский мученик и аскет отделил христианскую историю от античной.

И в конце концов самым важным для понимания экзистенциальной философии оказалось то, что она перестала существовать.

В течение многих веков Европу раздирали доктринальные споры и разоряли религиозные войны. Европейцы приучились убивать и умирать за идеи. В торжестве и осуществлении дорогого их сердцу миропорядка они привыкли видеть смысл своей жизни. Они привыкли также от философии ждать истинного наставления в том, как им жить и поступать. И философия в той же мере привыкла отвечать этим ожиданиям.

С философской критики Канта начался, однако, поворот в отношении философии к мирским чаяниям. Между неискоренимой, по собственному признанию Канта, жаждой человека усмотреть суть вещей и найти критерий должного поведения и сферой умозрительного (то есть вещь в себе, Богом) Кант поставил завесу чувственного мира, сконструированного по незыблемым законам теоретического разума. Свобода индивидуума была провозглашена им абсолютной, но свобода эта состояла только лишь в том, что индивидууму было известно, что он

ею обладает и, следовательно, может быть подвергнут моральному осуждению как подлинный виновник происходящих с ним событий. Вместе с тем признавалось, что события эти, будучи составной частью чувственного мира в целом, происходят исключительно по законам теоретического разума, то есть по законам причинно-следственной связи, не могущей быть нарушенной каким-либо вторжением извне. Принадлежность человека умозрительному миру открывалась, таким образом, исключительно в субъективно переживаемом им чувстве виновности, не порождаемом, однако, какой-то его индивидуальной склонностью к раскаянию, а базирующемся на объективном принципе. Здесь мы наблюдаем – едва ли не впервые в европейской философии – обнаружение абстрактно-логического принципа в форме истинного душевного переживания, хотя, разумеется, такое обнаружение имеет весьма долгую историю в христианской и, в частности, в протестантской мысли.

Характерно, что Кант не оставил человека в состоянии безвыходного и бесцельного самоуничтожения. Он открыл перед ним перспективы морального усовершенствования после смерти, в бесконечности загробного существования. Картина совместного прогресса душ в загробном мире резко оттеняла полную отъединенность человека от Бога и от целей своего умозрительного «я» в его (человека) земном существовании. Мы имеем здесь, таким образом, комбинацию стоической резиньции перед жизнью в этом мире и искупление вины за эту резиньцию в виде прогресса в мире том. Кантовский пессимизм в отношении возможностей человека в этом мире вызвал повсюду решительное неудовольствие. Самым ярким ответом на него явилась философская система Гегеля. Гегель целиком усвоил кантовское представление о несокрушимой законосообразности земной жизни, но принятие этой законосообразности стало для него не резиньцией, а, напротив, победой. В протесте индивидуума против законов мира Гегель увидел достойную сожаления односторонность. Он обратил внимание на то, что на каждое отрицание можно ответить утверждением, что «нет» не существует без «да» и аргумент не существует без контраргумента, то есть на безосновательность разума и разумной критики. Впервые у Гегеля мир предстал как законосообразное, завершенное и самодовлеющее целое, и на фоне этого открытия кантовские оговорки показались однобокими и наивными. Гегель не только не отрицал ценности и справедливости идейной борьбы за мировой порядок, но, напротив, сделал ее стержнем своей системы. Дело, однако, в том, что у всех борющихся он равно отнял победу, оставив ее за законами самого мира.

Этот мир, от которого субъект надменно отворачивался в начале истории, победоносно возвращался в конце ее в тождестве субъекта и объекта.

Всех осудив за односторонность, но и всех похвалив за участие в деле прогресса, Гегель представил принятие мира как радостное откровение. Недаром проницательный Кьеркегор обратил внимание на то, что в гегельянство переходят озарением, внутренним уверованием, то есть вопреки, а не благодаря чтению нудных трудов Учителя, «что, не правда ли, странно для усвоения систематической философии». Суть гегелевской философии открывалась, таким образом, – и в этом ее коренное отличие от европейских философских систем прошлого – не в новом вторжении в мир, а в перемене тона индивидуального отношения к миру в целом.

Индивидууму запрещалось односторонне, недialeктически роптать на жизнь. Ему рекомендовалось следовать своему жизненному пути, как если бы никакой философии и вовсе не было, но при этом следовать ему не скрепя сердце и с чувством вины, а горделиво и самодовольно. Тщеславие и самодовольство – вот отношения, которые гегелевская философия установила для человека в мире.

Однако нельзя не признать, что базировалась эта философия на глубокой христианской вере и на глубоком проникновении в сущность христианства как учения о земном воплощении Логоса. С самого своего возникновения христианская проповедь была направлена против пессимизма античности, против античного представления о полной разобщенности между земным человеком и его умопостигаемой сущностью, между его экзистенциальным и эссенци-

альным измерениями. Платоновская философия была, по собственному слову Платона, «приготовлением к смерти», обучением души искусству невредимой покидать темницу тела. Искупительная жертва Христа если что и означала, то преодоление пропасти между душой и телом, между миром умозрительным и миром земным. И значит, если что и могло быть противопоставлено ироническим улыбкам ортодоксальных иудеев по поводу того, что Христос «попрал смерть», так это, пожалуй, гегелевская философия. Ведь с воскресением Христа люди не разучились умирать. Однако мистический эссенциализм Гегеля означал подлинную историческую победу христианства и так и осознавался самим Гегелем. Это исторически победоносное движение осуществлялось волей многих людей, преследовавших лишь частные мнения и частные интересы. И теперь, когда победа наступила, всякий частный интерес служит общему. Человек может забыть обо всех интересах, относящихся к миру в целом, отречься от всякой позиции по отношению к нему. Возделывая свой сад, самой своей готовностью бодро и уверенно выполнять налагаемые на него обязанности он обретает свою долю в общем движении мирового Духа. В этом движении сущность человека и его существование совпадают, что и сообщает ему подлинно христианскую добродетель: сердечную радость.

В этой неукоснительности своего пути, явившейся кульминацией свободы многих прошлых поколений, европейский христианин, подобно всему сущему в мире, обретал свое место в Божественном мироустройстве. В просветительской критике Церкви Гегель справедливо увидел окончательное постижение мирооснов христианского мировоззрения, того «геометрического понимания слова “ближний”», о котором писал П. Флоренский. Для христианина то ближе к сердцу, что ближе к нему геометрически по законам мирского времени и пространства, потому что весь мир для него свят и никакое предпочтение, никакая избирательность более невозможны. Диалектика же лишила человека предпочтений, потому что устранила рациональный критерий для них – всякому такому критерию мог быть противопоставлен противоположный, и их взаимное снятие уже исторически совершилось. Следовательно, в Абсолютном Духе духовное и геометрическое «расстояния» окончательно совпали, что и обозначило окончательное включение человека в вещный мир посредством диалектической реализации материального христианства Искупления. Жизнь европейца, таким образом, обосновалась на единой и исчерпывающей системе авторитета, то есть на системе таких рационально обоснованных уверенностей, которые, несмотря на свою рациональную обоснованность, не могли быть ни рационально утверждаемы, ни рационально оспариваемы. Признание этой системы авторитета, явившейся следствием свободного становления человеческой истории, благом могло исходить только от христианина, ибо оно тождественно признанию Божественного Провидения, оперирующего не в сфере необходимости, а в сфере свободы.

II

Такова была атмосфера европейской мысли, когда философское движение, впоследствии названное экзистенциальным, впервые выступило на сцену. В любом разговоре об экзистенциализме обычно ставят рядом два имени: Кьеркегор и Ницше. Их творчество было открытием для современников (не обязательно прочтенным и понятым открытием), осталось оно таковым и для потомков. Никто не последовал за ними туда, где они побывали, но многие комментировали и комментируют виденное ими. Земные жизни этих мыслителей разделены между собой годами, но в истории философии их трудно разлучить.

После знакомства с гегелевской философией и глубокого увлечения ею Сёрен Кьеркегор нашел нужным поставить вопрос: а все же, чем надо руководствоваться в решении жизненных проблем обычному человеку, если никакому из решений нельзя отдать предпочтения вследствие диалектической неполноценности каждого из них? Обычный человек не может объять все сущее в его исторической завершенности, «встать на точку зрения Бога», он продолжает жить во времени и вынужден идти от одного решения к другому. Если невозможно рационально обосновать выбор одной из возможных противоположностей, то это значит, что человек вынужден всегда бездействовать. Как же быть?

Действовать нормально, «как полагается» – был бы дан традиционный ответ. Для человека нет «нормального», «естественного» поведения – таков ответ Кьеркегора. Никакое объективное движение обстоятельств, никакое принуждение морали, права, традиции не может вызвать поступка, если свободная воля человека не даст на него согласия. Человек не есть сущее среди других сущих, его свобода не может третироваться как объект в завершенной картине объективного мира. «Я – это моя свобода», – пишет Кьеркегор. Свобода лежит в основе человеческого существования во времени.

Однако, утверждая неизбежность выбора, Кьеркегор в то же время целиком исходит из гегелевской критики односторонности любых рациональных критериев выбора и сам не указывает ни на какое возможное обнаружение таких критериев. Его свобода ничего не может изменить в объективном движении мира по законам гегелевской диалектики, она может только либо дать согласие на свое участие в этом движении, либо отказаться от него.

Абсолютное отчаяние от невозможности найти обоснование для свободно принимаемого решения и Ничто как источник отчаяния и свободы – таковы первоначальные ориентиры усвоения Кьеркегором гегелевской философии.

Однако позиция абсолютной этической свободы слишком напоминала кантовскую и не могла быть удерживаема долго. В дальнейшем Кьеркегор более глубоко проник в основание философии Гегеля, то есть в картину окончательного исторического торжества христианства и окончательного земного воплощения Второго Лица Троицы. Он принял эту победу так же, как принял всю без изъятия гегелевскую философию до того. И так же поставил вопрос: что значит быть христианином, когда все – христиане? Вся религиозная философия Кьеркегора базируется на этом допущении и не может быть понята вне него: «Если ты христианин, то...» Это исходное «если... то» напоминает нам замечание Паскаля о Декарте, когда он говорит, что после того, как Декарт принял от Бога первоначальный толчок, Бог присутствует во всей его системе постоянно. Эта исходная логическая и историческая посылка делает все дальнейшее изложение Кьеркегора пропитанным логикой, обусловленным и историчным.

Кьеркегор, так же как и Гегель, принял победу диалектической философии как исторический факт фундаментального значения, сравнимый со смертью и воскресением Иисуса Христа, ибо она означала окончательную и безусловную проповеданность христианства. То есть впервые создала действенную историческую предпосылку для спасения души. Именно в этой оценке, впрочем, заложено радикальное различие между Кьеркегором и Гегелем. Эссен-

циалистская философия Гегеля тем и отличается от экзистенциализма Кьеркегора, что отождествляет возможность с действительностью. Для нее историческая победа есть не предпосылка только, а победа поистине. Поскольку тот или иной строй жизни утвердился, каждый, кто участвует в нем, мистически обретает свою сущность, хотя бы и был занят только собой и своими мелкими делишками.

Но, как мы видели ранее, для Кьеркегора любая историческая реальность лежит в сфере возможного, а не действительного, пока она не будет реализована человеческой судьбой. Поэтому закономерен основной вопрос поздней философии Кьеркегора: как основать вечное спасение души на ограниченном и неполном историческом знании? Для Кьеркегора, таким образом, жертва Христа совершает не действительное искупление, а лишь открывает возможность его перед человеком. Осуществление же этой возможности не может быть гарантировано ничем на земле – никаким опознаваемым, внешне данным действием, поскольку каждое такое действие уничтожается безжалостной диалектикой. «Рыцарь веры» слушает голос неведомого, но ничто в его поведении не указывает на это. Он – «шпион Бога» в мире людей, неотличимый от них. Всякое опредмечивание, объективизация его духовной жажды – предательство Высшей воли. И это потому, что весь мир теперь христианский, потому что христианство победило и, значит, для христианина наступила эпоха абсолютного ужаса.

Много пишут о «парадоксе веры» у Кьеркегора. Диалектика демонстрирует, что всякое утверждение односторонне, а наука – что оно недостоверно и исторически и пространственно ограничено; и все же мы должны основать наше величайшее благо, единственный вечный и абсолютный интерес исключительно на исторических сведениях о жизни, смерти и воскресении Христа, к тому же переданных из вторых рук. Парадокс здесь несомненен. Не обращают, однако, внимания на другой парадокс Кьеркегора – его слова об апостольском служении.

Кьеркегор пишет, что вера апостолов и их служение более парадоксальны, чем служение «рыцарей веры». Ибо апостольское служение все – во внешнем, в миру. Заслуга апостолов отрицается самим существованием «рыцарей веры», но Священное Писание, несомненно, ее подтверждает. Кьеркегор ограничивается по этому поводу замечанием, что апостольское служение оправдано условиями «того времени», а ныне его повторение невозможно. Внимание комментаторов Кьеркегора всегда привлекала настойчивая псевдонимность всех его книг. Это стремление укрываться за псевдонимами чаще всего объяснялось психологически – боязнью прямой коммуникации, стремлением зашифроваться, отдалиться от текста. Между тем очевидно, что писание книг является именно апостольским служением, как его понимал Кьеркегор. Несмотря на многочисленные похвалы стилю и глубине изложения, которые вполне заслуженно расточал себе Кьеркегор (как впоследствии это будет делать Ницше) на страницах своих сочинений, он, несомненно, оценивал свою писательскую деятельность как глубоко недостойную верующего человека. Псевдонимность его работ вырастает из парадокса апостольского служения в эпоху, когда оно излишне, а потому греховно. То есть псевдонимность эта является прямым следствием полного принятия Кьеркегором гегелевской философии в ее историческом значении. В мире исторически завершенной победы христианства невозможна никакая проповедь, в том числе и его собственная, кьеркегоровская.

В те годы, когда Кьеркегор писал свои инвективы, гегельянство торжествовало победу. К началу философской деятельности Ницше оно уже утратило былой престиж. Однако, будучи скомпрометирована как философская доктрина, гегелевская диалектика целиком удержала свое значение исторического события. Именно поэтому Ницше оказался так близок по своей роли Кьеркегору: они ориентировались на один и тот же исторический факт, хотя и интерпретировали его различно.

После медленного развала гегелевской системы на смену ей выступило неокантианское философствование; оно, однако, целиком развивалось в виду великих развалин. Роль философии была ограничена – и не только из-за возрождения интереса к кантовской критике, но,

скорее, из-за заимствованной у Гегеля веры в то, что время философской полемики прошло и успокоилось в объятиях диалектики. На первый план выдвинулись естественные науки и теория прогресса. Теория прогресса получила двойное – историческое и моральное – обоснование. Историческое обоснование было взято в искаженном виде у Гегеля, а моральное – у Канта. То, что, по Канту, должно было бы происходить в загробном мире, по ту сторону смерти, вдруг было объявлено земным делом европейского человечества. И это не случайно. История Европы остановилась в момент создания гегелевской системы, и ее дальнейшее существование стало для нее временем за историей, к которому вполне приложимы загробные мерки.

Такое состояние умов встречается в истории человечества периодически. Некое эсхатологическое ожидание реализуется, история завершается под звуки победных маршей, и начинается заря новой, обожествленной жизни. Затем проходит немного времени, жизнь продолжается, лик Божий остается невидим, но раз старый мир прошел, живые начинают мыслить о себе как о мертвых. В мире мертвых нет ни мучительных проблем, ни противоречий, ни риска, а царит ясная уверенность, и все для них впереди. Для живых поэтому представляется достоинством казаться мертвыми. Пусть ясность Аида обманчива и пахнет мертвечиной, а жизнь растекается в мелочах, но зато можно с самодовольством смотреть на живых, оставшихся за магическим кругом эсхатологической смерти. Ведь там, среди живых, все еще властвуют страх и неуверенность, зато здесь все прояснено и будущее обещает лишь экспансию настоящего. Однако стороннему зрителю зрелище этого равнодушно влачащегося по времени оптимизма внушает смутное и томительное чувство. Хочется сказать: зачем вы притворяетесь, ведь вы живы! Требуется большое мужество, чтобы осмелиться стать таким сторонним наблюдателем. Этого рода мужеством и обладал Ницше.

В отличие от Кьеркегора, признавшего победу гегелевского умонастроения окончательной победой христианства, Ницше, живший во времени после конца Истории, назвал ее смертью христианского Бога. Дело спасения завершено, но Бог не явился. Это значит, что Бог умер. Более того – что Бога убили. Убили, потому что вся человеческая история была не воплощением божественной Идеи, как об этом говорил Гегель, а «человеческой, слишком человеческой». Ницше воззвал к витальным силам в человеке, потому что загробное притворство и загробный прогресс представлялись ему царством «последнего человека». Ницше провозгласил сверхчеловека, потому что со смертью Бога образовалась пустота, которую необходимо заполнить. Пророчество о сверхчеловеке – «Так говорил Заратустра» – все построено на евангельских мотивах и, по существу, являлось новым Евангелием. Все «аморальности» и «ужасности» этой книги суть не более чем многословные вариации на тему евангельского «пусть мертвые погребают своих мертвецов» и известных слов Христа, обращенных Им к Своей Матери.

Подобно Кьеркегору, Ницше на втором этапе своего творчества более глубоко проник в сущность гегелевского завершения Истории. Он осознал мистериальную, мистическую природу того христианства, которое в этой Истории воплотилось. Мистериальную прежде всего потому, что мир был, если принять ее за истину, мистически преображен и благодатно направлен жертвой Христа. Победа этого мистериального христианства означала, очевидно, и его конец. Однако Ницше не поколебался признать Историю его победы единственно возможной, тем самым, подобно Кьеркегору, целиком признав гегелевскую правоту. Он лишь придал Истории дионисийскую цикличность, обуздав сверхчеловека «любовью к року». В пустоте существования, наступившего после смерти Бога, все проповеди умолкли. Однако если для Кьеркегора, видевшего лишь победу христианства, это молчание было молчанием веры, то Ницше оно представлялось только пустотой, только заговором молчания и должно было быть нарушено. Возникла новая логическая посылка: «если Бог умер, то...» То оставалось лишь в «вечном возвращении» повторить историю христианства как часть дионисийского мистериального цикла. И Ницше начинает новую проповедь в пустоте, называя себя под конец жизни Дионисом и Распятием. Единственное, что может сделать человеческая свобода, оставшись наедине с собой, –

это повторить феноменологию Духа. Вполне гегелевский вывод. Интересно, что мотив «повторения» появился уже у Кьеркегора как аутентичное выражение веры. Перед лицом живого Бога «повторение», конечно, имело другой смысл, чем «вечное возвращение», но и там и здесь тема повторения означала отказ от конституирования себя во всеобщей истории, от признания власти причинно-следственных связей.

В чем же основной смысл и значение философской деятельности Кьеркегора и Ницше?

Их духовные открытия не укладываются в рамки какой-либо школы и не могут быть описаны в виде определенной доктрины. Решающим импульсом их творчества и исходным пунктом его явилось для них гегелевское завершение европейской истории как истории окончательного земного воплощения Логоса, Божественной Идеи. Они оба показали своими книгами и своей жизнью, что для человека это воплощение безразлично, что оно ему не нужно. Гегель как бы поставил перед взором людей весь мир и их самих в мире на обозрение. И стало ясно, что готовность принять этот мир и готовность отвергнуть его равно основываются на произволе. Все возможные мотивировки, все доводы и критерии остались, пожранные диалектикой, там – внутри мира. Поэтому все они равно утратили значение и смысл. Смысл мира в целом и цель человеческого существования решаются только человеческой свободой, созерцающей мир и себя самое. Но решение ее непостижимо и невыявимо, потому что постижимо и выявимо только то, что встречается внутри мира, то есть доводы и мотивировки, а не то, что имеет отношение к миру в целом, то есть свобода. И вместе с тем это решение – единственно важное, потому что только благодаря ему получает существование все остальное. Итак, основной вывод: в единственно важном для человека, «едином на потребу», в том, что решает, жить ему или нет, он одинок, и ничто не может ему помочь. Всякое самодовольство уничтожается этим выводом, и всякая внешняя мирская деятельность им обесценивается.

При этом выводе религиозность или атеистичность автора не играет роли. Является ли История делом Божественного Провидения или «человеческим, слишком человеческим» делом – достаточно того, что она завершилась, пришла к полноте. Теперь, когда все истинно и утрачено различие между «да» и «нет», а человек по-прежнему ограничен в своем познании и в условиях своего существования, он теряет опору в мире, потому что не может быть всем во всем. Он чувствует себя заброшенным во время, тогда как вечность кажется ему ближе, чем История. Так возрождается дух античности, и философия снова становится обучением смерти.

История, ставшая законосообразно катящейся повседневностью, больше не нуждается в отдельном человеке, ей безразлично его существование или несуществование. Согласно самому своему понятию, «закон исторического развития» не нуждается ни в чем единичном – то есть в жизни или смерти индивидуума. Самодовольное принятие этого исторического закона означает, таким образом, принятие человеком полного безразличия к своему собственному существованию и к своей собственной смерти. Это безразличие в действительности и было признано Гегелем высшей добродетелью христианина. В своей «Науке логики» он писал: «... можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности... при которой ему будет безразлично, существует он или нет, то есть существует ли он в конечной жизни (ибо имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т. д.»¹. Можно было бы согласиться с этими словами Гегеля лишь в том случае, если бы, как он и думал, человеческая свобода была только средством реализации Божественной Идеи, только орудием благодати. Кьеркегор и Ницше открыли свободу как готовность согласиться или не согласиться быть таким орудием вообще. И это открытие выдвинуло на первый план вопрос о личной смерти как единственно подлинной возможности ответить за свое решение в целом. Возрождение античной позиции означало, таким образом, отождествление участия человека в миропорядке, в мировом Логосе скорее с безблагодатным стоицизмом, чем с радостным хри-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970. С. 148.

стианством Преображения. На этом фоне вопрос о личном спасении вне и помимо всякой Истории и участия в мирском приобрел абсолютное значение. Однако, в отличие от античной традиции, изменение позиции философа по отношению к миру не означало изменения его позиции в мире, поскольку, как уже говорилось выше, диалектическая завершенность Истории сделала это изменение невозможным. Эта невозможность уйти от закона повседневности, живя в настоящем, была понята как изначальная вина живущего, которая (по Кьеркегору) преодолевалась риском веры в Божественное Милосердие либо (по Ницше) риском самоопределения в движении от себя к сверхчеловеку.

Кьеркегор и Ницше суть таким образом не столько философы и литераторы, сколько духовные подвижники, раскрывшие миру новую свободу и новую вину. Свободу и вину, которые могут быть поняты только в исходном «если... то» фундаментального события, состоящего в диалектическом завершении истории современного христианства.

III

Новый и решающий импульс экзистенциализм получил в творчестве М. Хайдеггера. Основательность хайдеггеровского мышления, его самодовлеющая манера изложения создают у читателя впечатление подлинно нового начала. Это впечатление, однако, обманчиво. Хайдеггер отвернулся от философии нового начала, созданной его учителем Э. Гуссерлем. Он пренебрег основными интуициями феноменологии: открытостью всякому опыту в единстве конституирующей себя трансцендентальной субъективности и принципиальной незавершенностью ее «конкретного а priori».

Хайдеггер, скорее, понял феноменологию как возможность утвердить единство актов феноменологического созерцания-схватывания, но не конституируемого им опыта, а некоего изначально явленного этому созерцанию Логоса. Субъективность конституирующего себя «я» была заменена созерцанием завершеного и логически организованного целого-мира-имеющегося-под-рукой (*Vorhandenheit*). Тут-бытие (*Dasein*, замена для скомпрометированного «человек») было понято Хайдеггером как сущее, соотносящееся с собой в своем бытии, в свою очередь понятом как модус отношений *Dasein* к миру-имеющегося-под-рукой: потерянность, растворенность в его повседневности (*Alltdglichkeit*), то есть несобственное отношение или, напротив, собственное отношение, бытие-к-смерти.

Иначе говоря, вопреки намерению Гуссерля, Хайдеггер понял феноменологию как философский метод, позволяющий сделать в рамках строгой науки то, что Кьеркегор и Ницше сделали в порыве экзистенциальной отваги, – отступить на шаг от воплощенного Логоса и посмотреть на него как бы извне. Возникшее отношение между человеком и миром рефлексировалось человеком на себя и составляло собственно его бытие. Такое определение субъективности через саморефлексию является весьма традиционным и вводит Хайдеггера в контекст классической немецкой философии. Но это не главное. Понимание феноменологии как созерцания-схватывания логического порядка мира в целом естественно приводит к формулированию основной задачи хайдеггеровской философии. Ею стало исследование природы человеческого бытия как того *sum*, которое встречается в картезианском *cogito ergo sum* («мыслю, следовательно, существую»). Хайдеггер указывает, что, переходя от этого положения к исследованию мышления, *cogito*, Декарт оставил вопрос о бытии человека, *sum*, в тени, как бы считая его заранее понятным, само собой разумеющимся. И Хайдеггер, ставя задачу построения своей фундаментальной онтологии как экзистенциальной аналитики *Dasein*, то есть человеческого *sum*, с самого начала строит ее как онтологический коррелят к *cogito*.

Более того. Он берет декартовское *cogito* диалектически завершенным, в мире повседневности в *Alltdglichkeit*. Он указывает, что онтологическая структура *Dasein* может быть вскрыта только как коррелят онтических структур повседневности и что структуры «подлинного» бытия человека остаются теми же, что и в повседневном, «неподлинном» бытии, хотя и наделены специфическим онтологическим превосходством. Очевидно, что построение экзистенциальной аналитики *Dasein*, исходя из рассмотрения онтической структуры повседневности посредством задания вопроса: «Как возможна такая структура?» – само возможно, только если рассматривать эту повседневность как в некотором роде «венец творения». Такова, безусловно, позиция самого Хайдеггера. Он прямо пишет, что никакие прежние культуры и эпохи в жизни людей не были достаточно развиты, чтобы обладать повседневностью в полном смысле этого слова. Лишь современная эпоха обладает действительной развитостью и настоящей повседневностью².

² Heidegger M. *Sein und Zeit*. Frankfurt-am-Main, 1963. S. 50.

Очевидно, что в духе гегелевского учения Хайдеггер рассматривает современную ему повседневность как последнее и окончательное прибежище всех экзистенциальных (то есть предонтологических, просто человеческих) установок и всякого философского спрашивания о мире. Только завершенность Истории в мире текущей повседневности может сделать обоснованной попытку обнаружить истину всех предыдущих предонтологических, экзистенциальных устремлений посредством построения экзистенциальной аналитики *Dasein* (человека), погруженного в нее, подобно тому как в ней самой нашли, по Гегелю, свою истину все объективированные Историей плоды этих устремлений.

Таким образом, обнаруживается прямая зависимость хайдеггеровской мысли от исторического события, состоявшего в появлении гегелевской философии. К этой зависимости Хайдеггера привела его специфическая трактовка феноменологии как искусства «смотреть на то, что дает себя видеть» в сочетании с тем фактом, что Логос, воплощенный в гегелевской философии, был единственным к тому моменту «дающим себя “видеть”» как сущее-в-целом.

Неудивительно, что в трактовке бытия *Dasein*, увиденного в результате так понятого феноменологического созерцания, Хайдеггер воспроизвел все моменты, уже зафиксированные Кьеркегором и Ницше при их отступлении от гегелевской диалектики на позиции вновь обретенной свободы. Хайдеггер указал на модус бытия: собственный и несобственный. Во втором из этих модусов *Dasein* уступает свое право быть источником действия анонимной повседневности – *das Man*. Этот экзистенциал уже был охарактеризован раньше как самодовольство *Dasein*, участвовавшего в законосообразном, вещнообразном движении и равнодушного к собственной жизни и смерти. К этому, следовательно, более не стоит возвращаться.

Более интересным представляется трактовка Хайдеггером бытия «подлинного», «собственного». Этот модус бытия *Dasein* характеризуется прежде всего его постоянной памятью о своей неизбежной, но неопределенной по времени наступления смерти. Постоянный ужас, испытываемый *Dasein* перед лицом возможности утратить существование в каждое мгновение существования, является проявлением негативирующей силы «ничто», служащей как бы отстранению, отдалению от *Dasein* устойчивого мира повседневной анонимности. Знание о возможности своего несуществования порождает изначальное понимание *Dasein* своей ситуации и его способности задать вопрос о смысле сущего-в-целом.

Ключом к подлинному бытию оказывается, таким образом, возможность личной смерти, и само подлинное бытие получает имя бытия-к-смерти. Смерть есть завершение существования *Dasein*, достижение им полноты. Постоянно стремясь и не достигая цели, *Dasein* тем самым стремится к смерти, хотя и склонно об этом забывать. Памятование об этом и есть бытие-к-смерти.

Мы можем теперь уточнить соотношение между «подлинным» и «неподлинным» бытием. Неподлинное бытие получает у Хайдеггера имя «забота». Всякий объект заботы (*Zuhanden*) – то есть вещь, мысль, ценность и т. д. – заимствует свое значение из будущего, из «проекта», осуществляемого «заботой»: это означает, что он заведомо лишен непреходящей ценности, «вечного смысла» и может быть понят только как средство для того, чего еще нет. Однако будущее «заботы» вечно отступает перед человеком, подобно земному горизонту, всегда опережает его. Поэтому, так как горизонт все время отступает, объект «заботы» так и остается лишенным смысла, он обречен всегда быть лишь орудием для никогда не реализующей себя цели.

Но горизонт отступает только тогда, когда мы забываем об ожидающей нас смерти. Когда мы вспоминаем о ней, мы оказываемся способными как бы сжать его, осознать его подлинную круговую природу и, благодаря достигнутой целостности видения, придать всему недостающий смысл.

Бытие-к-смерти, подлинная возможность бытия *Dasein*, характеризуется Хайдеггером посредством экзистенциалов совести, вины и решимости. Вина возникает из изначального зна-

ния Dasein о своей заброшенности в мир повседневности, совесть указывает на эту заброшенность, решимость же... Решимость есть готовность Dasein решительно и с чувством вины взять на себя несение все той же Истории в ее уже реализованных возможностях, но не в формальном, а в аутентичном их повторении. То есть решимость замкнуть горизонт исторического как поистине целостный круг.

Мы, таким образом, снова пришли к тому же, о чем уже говорили в связи с Кьеркегором и Ницше. Ни совесть, ни вина, ни решимость не приводят к открытию новых исторических возможностей существования. История целиком завершена в повседневности. Закон повседневности известен – это закон вещных отношений, в круг которых неотвратимо вступают и люди в модусе их повседневного существования. Решимость есть лишь решимость повторения, аутентичного воспроизведения той же на деле повседневной действительности, но лишь с возрожденным чувством историчности, представляющим собой экзистенциальный вариант воспоминаний Абсолютного Духа о своей Истории, как это было у Гегеля. Решимость противопоставляет благодушным воспоминаниям о прошлом готовность сполна взять на себя исторически известную возможность существования.

Для лучшего понимания этого момента стоит обратиться к известной концепции «пограничной ситуации», предложенной другим немецким философом – экзистенциалистом К. Ясперсом – и получившей очень широкое распространение в современной европейской культуре. «Пограничная ситуация» есть крах в сознании человека всех норм поведения и социально значимых импульсов к действию перед лицом обнаружившегося в них абсурда. Абсурд может возникнуть как напряжение между расчетами здравого смысла и страхом смерти, между познавательными ориентациями разума и его внутренней безосновательностью и т. д. По мысли Ясперса, такие моменты абсурда сравнительно редки в жизни человека, и именно в эти моменты перед ним обнаруживаются подлинные условия его существования. Мы находим здесь аналогию с «зовом совести» у Хайдеггера – с той только разницей, что Хайдеггер не склонен, во всяком случае в «Бытии и времени», связывать пробуждение этого «зова» с событиями повседневной жизни человека (кроме, возможно, знакомства с его, Хайдеггера, философией), а Ясперс, напротив, считает, что лишь имманентно совершающийся крах готовых формул повседневного существования пробуждает в человеке его экзистенциальные возможности. Как бы то ни было, ответ у обоих мыслителей на «пограничную ситуацию» один и тот же: экзистирующий должен выбрать свою подлинную возможность существования как себя самого во всей своей полноте. У исторически ориентированного Хайдеггера эта возможность есть «наследие», то есть совокупность исторически реализованного, а у Ясперса – скорее, героическое принятие собственного, личного прошлого во всей его конкретности и готовность продолжить его в будущем. Но в обоих случаях в основе лежит призыв «своею кровью склеить двух столетий позвонки». На радикальный разрыв с прошлым, со всей исторически обусловленной системой авторитетов, совершенный Кьеркегором и Ницше, оба немецких философа отвечают призывом – без радости и надежды – но спасти нынешний мир со всей решимостью свободного человека.

Мы видим, что из двух возможностей бытия Dasein, обнаруженных Хайдеггером, – обе ведут к принятию конца Истории и торжеству нового порядка. Само обращение Хайдеггера к описанию человеческих отношений в терминах возможности – центральное в его философии – указывает на ее замкнутый характер. Любой бытийственный акт осуществляется как выбор из заранее описанной совокупности возможностей, что начисто исключает конституирование подлинно нового опыта. Это обстоятельство лишь подчеркивается тем, как Хайдеггер использует важную для него концепцию «проекта».

В дальнейшем, и это вполне понятно, ужас, вина и тому подобные крайности постепенно исчезают из хайдеггеровского философствования. «Способы бытия» становятся все более респектабельными. Это теперь, скорее, способы профессионального самоопределения.

Экзистенциальная аналитика начинает все более явно ориентироваться на научное познание и художественное творчество. Ее экзистенциальные определения провозглашаются онтологическими коррелятами научных понятий и художественных открытий. В духе близости к Ясперсу Хайдеггер указывает, что они обретают значение лишь в моменты кризиса самих наук, давая наукам ориентиры для внутренней перестройки. Соответственно, на первый план в самой аналитике выдвигается вместо темы личной смерти тема «ничто» как онтологической предпосылки мышления, и все рассуждение приобретает мистическую направленность. Если учесть, что определение наукам дается в гегелевском духе как саморазвитие их понятия, то вся экзистенциальная аналитика начинает представляться лишь новым мистическим средством заштопать прорехи мистической гегелевской системы.

Значение философии Хайдеггера, однако, отнюдь не в этом. Основная цель всей его философской деятельности – и это быстро становится ясно внимательному читателю – состоит в том, чтобы отстоять право самой философии на существование после завершения Гегелем философской истории человечества. Что делать философу после того, как всякий философский взгляд на мир стал невозможен? Ответ Хайдеггера столь точно найден, что кажется неотразимым. Философия есть не занятие, не наука, не мышление, но способ бытия самого философа. Это означает, что нет философии, но жив философ. Гегель убил европейскую философию. Благодаря Хайдеггеру труп ее пророс порослью профессиональных философов.

Между двумя возможностями бытия *Dasein* нет ничего среднего и нет ничего общего. Они абсолютно противопоставлены друг другу. Выбор одной из них просто уничтожает другую. Это создает между двумя *Dasein*, существующими в двух различных модусах бытия, непреодолимую пропасть. Хайдеггер намеренно подчеркивает, что не существует предпочтения одной возможности – другой. И даже более того, неподлинная возможность в некотором роде неизбежна. «Подлинная» же возможность бытия есть, в сущности, бытие профессионального философа. Его жизнь и деятельность в лучших кьеркегоровских традициях неотличима от мирской суеты, однако ужас и трепет перед «ничто» внутренне отделяют от нее самого философа.

Кьеркегор и Ницше разверзли пустоту между двумя полюсами существования, вонзили «жало в плоть». Хайдеггер вынул жало из плоти и расположил вместо него свою экзистенциальную аналитику. Напряжение между двумя модусами бытия заменилось профессионализацией каждого из них. Но с этого момента всякая деятельность профессионального философа лишилась значения, так как не конституирует более философскую судьбу человечества, а повторяет лишь свои собственные исторически реализованные формы.

Философия, несмотря на античные реминисценции Хайдеггера, не стала у него также и учительницей умирать. По той простой причине, что учить стало нечему. Люди античности возбуждались к действию силой самой природы. Их надо было скорее обуздать, чем побудить к чему-либо. Наши современники остаются в неподвижности, если не знают цели и причины движения. Философия стала профессиональным внутренним трепетом частных лиц, трепеща дающим совет остальным решительно продолжать жить в том же духе, что и прежде. Именно такой застала ее французская интеллигенция середины века, давшая экзистенциальному движению его окончательную форму.

IV

Французский экзистенциализм возник как реакция на консервативный стиль мышления Хайдеггера и Ясперса, а также на характерное для них забвение первоначальной напряженности экзистенциального философствования. Французы попытались возродить непримиримый дух Кьеркегора и Ницше. Они обогатили экзистенциальную традицию, включив в нее глубокое и мучительное творчество Паскаля, озарения сюрреалистов и двусмысленные интуиции Шестова и Бердяева.

Все внимание французских философов и литераторов экзистенциального направления – как его атеистического, так и христианского крыла – оказалось при этом направленным на одну проблему: как выявить абсурд в повседневности, как определить «пограничную ситуацию»? Этот вопрос действительно был оставлен и Хайдеггером, и Ясперсом в тени. Хайдеггер, по приведенным выше причинам, его вообще не ставил, а Ясперс отделался описаниями, скорее, психологического характера. Его проповедь была обращена к людям, уже потерпевшим крушение и желающим выжить в нем: он врачевал нанесенные Кьеркегором и Ницше раны. Французские авторы, напротив, обратились к аудитории, получившей устойчивое католическое или контовско-прогрессистское воспитание. Им надо было обосновать с непреложностью внутреннюю неизбежность абсурда в самой повседневности, внутри повседневного человеческого опыта. Это требование логически неопровержимо и общеобязательным образом привести к переживанию абсурда, привести к «пограничной ситуации» предопределило ведущий тип французского экзистенциального философствования. Способность сформулировать экзистенциальный парадокс так, чтобы он выстоял перед любой критикой, стремящейся низвести его в повседневность, стала для французских экзистенциалистов критерием профессионального успеха. Такой парадокс, который мог быть разрешен человеком с помощью каких-либо средств, предоставленных ему религией, природой или культурой (или вообще мог быть оставлен нерешимым), третируется как «проблема», стоящая «перед человеком». Только парадокс, решение которого признавалось необходимым, неизбежным, получил имя «вопроса», то есть парадокса, который стоит не «перед человеком», но «в который человек поставлен». Такой «вопрос» выводит за пределы всякого опыта, всякой повседневности и создает подлинно «пограничную ситуацию», то есть ситуацию подлинного абсурда.

Так бытие-к-смерти было оценено Ж.-П. Сартром как недостаточно «пограничное». Сартр указал, что Хайдеггер делает смерть слишком интимной, слишком привычной для человека и, следовательно, недостаточно парадоксальной, недостаточно «экзистенциальной». Здесь выявляется принципиальное различие между немецкой и французской школами. Немцы старались использовать экзистенциальные концепции для объяснения опыта повседневности и опыта разрыва с ней. Сартр – для того, чтобы разрушить всякое объяснение, сделать его невозможным. Для него «понять» – значит простить, а простить – значит лишить экзистенциальности. Немцы сделали профессию из того, чтобы все понять, французы – из того, чтобы понять как можно меньше. Во Франции поэтому возникло большое число писателей, взявших себе целью обнаружить экзистенциальный парадокс в самых различных сферах повседневной жизни. Родственные отношения, социальные движения, Церковь, школа, завод, литература, живопись, супружеская постель – все подверглось переоценке, и во всем обнаружились «пограничные ситуации». Материал этих исследований огромен и весьма ценен. Достаточно напомнить имена Камю, Симоны де Бовуар, Габриэля Марселя. Были и многие другие.

Мы не можем здесь входить в детали достигнутых успехов и поражений и ограничимся лишь краткой экспозицией основной дискуссии, по образцу которой строились, по существу, и все остальные, – спора между религиозным и атеистическим экзистенциалистами. Здесь стоит отметить, что апелляция к религии и к Божьему имени под влиянием Кьеркегора и Ницше

радикально изменила свою природу. Ранее апелляция к Богу совершалась тогда, когда хотели придать особую важность и серьезность разбираемому делу. Государство, юстиция, армия, искусство – все они обращались к Богу, стремясь окончательно и безусловно утвердить свой авторитет. «Во имя Бога», «с нами Бог», «божественная природа музыки (живописи, литературы и т. д.)» так и мелькали в речах и манифестах. Историческое воплощение божественного Логоса сделало такую апелляцию излишней: Бог утратил свою роль высшего авторитета над всеми авторитетами, Он стал как бы имманентен им в этом новом типе пантеизма. Поэтому обращение к Богу после Гегеля могло стать возможным только в целях подрыва всех без исключения авторитетов. Оно и стало таковым у Кьеркегора и Ницше. Связь между верой и уверенностью оказалась радикально разорванной. Вера стала наивысшим обоснованием абсолютной неуверенности. Вместе с тем эта абсолютная неуверенность во всех земных авторитетах базировалась на некоторой абсолютной уверенности – уверенности в наличии высшего авторитета, то есть Бога, и в возможности божественного милосердия и спасения им вопреки всякой религиозной неуверенности мысли и чувства. Поэтому, с точки зрения Сартра, Камю и других французских экзистенциалистов атеистического направления, наличие такой абсолютной уверенности снимает ситуацию абсурда, лишая абсурд его подлинной напряженности, и ведет на деле к отказу от экзистенциальной проблематики. Их собственная концепция абсурда базировалась, напротив, на невозможности никакого высшего смысла (при настоятельной потребности в нем) и, следовательно, на абсолютной ответственности самого экзистирующего за свои действия (вследствие невозможности спасения милосердием). В противовес этому Габриэль Марсель, Эммануэль Мунье и другие экзистенциалисты религиозного направления указывали на то, что при атеистической трактовке бытие становится совершенно замкнутым, как бы исчислимым, не таящим никаких неожиданностей и, следовательно, недостаточно абсурдным. Лишь обращение к Богу и таящиеся в этом обращении возможности приводят, по их мнению, к подлинной напряженности абсурда.

Нам нет нужды вмешиваться в этот спор. Достаточно указать, что стержнем всей полемики является рациональное конструирование экзистенциальной ситуации по критерию ее наибольшей абсурдности. Такая направленность мышления имеет много precedентов в прошлом. Достаточно указать на споры в рамках христианской патристики о догмате троичности. Критерий споров был ясен: победителем признавался тот, кто представит догмат в наиболее непостижимой форме. На этих спорах возросло и укрепилось апофатическое богословие. Мы можем с равным правом поэтому назвать французский экзистенциализм апофатическим, в отличие от немецкого – катафатического экзистенциализма.

Апофатика имеет, однако, лишь чисто внешнюю привлекательность сравнительно с положительным типом мышления. Апофатически мыслящий богослов знает заранее цель своих доказательств, и поэтому они, по существу, совершенно нелепы в своих усилиях и подпадают под общую критику любых рассудочно-рациональных построений такого рода. Они лишь кажутся движением разума к своим границам и тем самым обнаружением его собственной природы. На деле же совершенно бессмысленно утверждать, что разум разбивается именно о троичность, а не о четверичность или вообще о нечто, не имеющее никакого отношения к обсуждаемому вопросу. Ссылки же на исторические параллели и «вечность проблемы» только ухудшают дело, потому что базируются на вере в силы того самого разума (устанавливающего и анализирующего эти параллели), который только что хотели «привести к границам» и разбить. То есть очевидно, что «вечные проблемы» и «истинно неразрешимые парадоксы» даны разуму извне в той же мере, что и опыт, требующий положительного научного обоснования.

Все сказанное относится и к французской экзистенциальной апофатике. Она целиком направлена на рационалистическое реконструирование ранее зафиксированного Паскалем, Кьеркегором, Ницше, Шестовым и другими экзистенциального опыта. Мы, таким образом, не можем ждать и в действительности не получаем от нее ничего подлинно нового. Скорее

напротив: французская апофатика есть тот же Гегель, но только с неснятой напряженностью логических антиномий.

На этом стоит остановиться подробнее. Ж.-П. Сартр в самом начале своей философской деятельности обратился к возможностям феноменологического метода, состоящим в способности «я» преодолеть любую ситуацию, в которую оно поставлено, сделав ее предметом феноменологического созерцания. Хайдеггеровский ужас как бы повторял то, что феноменологический метод сделал уже с самого начала. Бытие-к-смерти как предпосылка мышления, возможность отстранения от себя сущего-в-целом – излишне, поскольку такое отстранение совершается в рамках «строгой науки». Ранее уже обсуждалось хайдеггеровское понимание феноменологического метода. Сартр, по существу, усвоил это понимание, но провел его более последовательно, устранив апелляцию к смерти, поскольку эта апелляция методологически оказалась ненужной, а экзистенциалистски – порочной. Вместе с тем сартровское «преодоление любой заданной ситуации» лишь внешне напоминает гуссерлианскую традицию. Сартр, подобно Хайдеггеру, ориентирован на созерцание-схватывание воплощенного Логоса, а не на непрерывное свободно-открытое конституирование «я». Поэтому сартровское «я» движется как бы рывками, толчками, каждый раз оказываясь перед зрелищем завершенной реальности.

Сартровская свобода неоднократно сравнивалась с кантианской. Действительно, Сартр так же, как и Кант, видит абсолютную свободу лишь в абсолютной ответственности. Ситуация, порожденная свободным выбором, определяется им однозначно. В духе Спинозы и других сугубо эссенциалистских философов Сартр третирует свободу желаний, свободу креативную, которая «двигает горами», вместо нее превозносит свободу, знающую себя причиной всех имеющихся ограничений и несвобод, – свободу, которая «не плачет, не смеется, а понимает» и гору обходит. Чем далее, тем более Сартр придает гегелевское звучание своему «преодолению ситуаций», что ярко проявилось у него уже в «Бытии и ничто», в частности в трактовке интересубъективности в духе гегелевской «борьбы самосознаний».

Однако при всех очевидных сходствах сартровской мысли с мыслью Канта, Фихте и Гегеля некий основополагающий момент радикально их различает. Этот момент – мотив экзистенциального повторения, нашедший у Сартра окончательное выражение. Уже говорилось ранее, что «я» у Сартра движется рывками, толчками – короче, дискретно. Однако более важно, что каждый отрезок этого дискретного «я» походит на предыдущий и последующий, а также, может быть, такого же рода отрезок любого другого дискретного «я». Рождение и смерть человека именно поэтому не имеют для Сартра никакого смысла и оправдания, что не начинают такого отрезка и не кончают его, а наступают как бы невпопад. При всей настойчивости в подчеркивании уникальности гегелевского «я» и суверенности его прав Сартр, по существу, разбивает «я» до такой степени на куски, что уникальность и даже просто единичность «я» теряют всякий смысл. В своих многочисленных и весьма талантливых художественных произведениях Сартр создал тип экзистенциального героя. Путь этого героя идет от решения к решению, от свободы к свободе. Мы говорили уже, что французский экзистенциализм научился находить пограничные ситуации, абсурд и парадокс повсюду. Сартру поэтому нетрудно каждый раз заново построить по этой схеме занимательный сюжет. Однако отрезки жизни героя между двумя решениями – цельные куски реальности – по своей внутренней структуре являются у него совершенно идентичными.

Сартр преобразовал хайдеггеровскую трактовку «заботы» в видение обыденного сознания как непрерывного и однородного потока актов сознания, в своего рода равномерно текущую реку, в которую нельзя войти дважды. У Сартра, однако, для сознания существует возможность как бы приподнять над поверхностью реки голову и заранее увидеть все течение и тот пункт, к которому оно прибывает. Это видение дается у Хайдеггера ужасом перед собственной смертью и повторением исторически реализованной возможности. Сартр же основывает его на «строгой науке» и усматривает посредством такого акта видения изначальную свободу

выбора: теперь сознание уже знает, что плывет по собственной воле, и, значит, ответственно за свое движение. Дело не надо, конечно, понимать так, что это усмотрение что-то меняет в самом движении и его направлении. Оно просто придает структурную завершенность, форму – тому, что раньше было лишь вязкой движущейся массой. Свободный выбор, свободно поляризуя Добро и Зло, тем самым устанавливает новое измерение для каждого акта сознания и мироотношения и дает возможность ему закрепиться в координатах этого нового измерения, то есть обрести смысл.

Схема экзистенциального повествования у Сартра, как уже говорилось, всегда одинакова. Герой в порыве страсти или вследствие игры случая совершает некий акт воли, некое действие, которое, по общему мнению, бессознательно им разделяемому, является преступным. Герой сознает, что должен раскаяться в содеянном, то есть должен взять на себя ответственность за свое действие перед неким метафизическим или социальным судом. Однако, поднявшись над жизнью своего сознания, герой понимает, что лишь одно оно доставляет ему все те запреты и сведения об их нарушении, которыми он располагает. Он видит, следовательно, в себе самом источник всякого суда и, вместо того чтобы раскаяться, признает себя всецело правым, придавая тем самым своему, может быть ненамеренному, поступку метафизическое значение и смысл. Этот поступок, не будучи судим в терминах Добра и Зла, сам их порождает, служит их источником: Добро и Зло выбираются так, что поступок оказывается оправданным. Благодаря этому теперь судится не отдельный поступок по неким автономным, данным извне критериям, а весь человек в целом, неотъемлемой частью которого данный поступок является (ибо прямо вытекает из свободного выбора Добра и Зла, сделанного этим человеком свободно и метафизически исчерпывающе), – и судится самим собой, то есть абсолютно.

Мы видим здесь отчетливую параллель к платоновско-христианским представлениям о душе, видимой умственным зрением. Душа может повредиться, изуродоваться от дурного поступка и очиститься, восстановить былую красоту от покаяния. Для Сартра отсутствует критерий красоты, критерий совершенства души, обязательный зрительно-метафизический вкус. Он видит совершенство и достоинство в любом очертании души: для него нет уродов. Не зря, говоря о своем атеизме, Сартр настойчиво повторяет, что не верит «во взгляд извне», в «объективацию взглядом». В отсутствие стороннего наблюдателя человек должен нравиться сам себе – такова максима сартровского экзистенциализма. Здесь явно просматривается мотив нарциссизма, и вообще для этой боязни взгляда извне, преследующей Сартра, можно найти, по-видимому, психоаналитическую интерпретацию. Делать этого, однако, не следует, ибо рассмотрение сути дела подменится тогда обращением к психофизическому складу философа.

Для полноты картины стоит заметить, что после первого поступка, определившего первый выбор Добра и Зла, может последовать другой поступок, нарушающий получившуюся поляризацию. Тогда Добро и Зло заново перестраиваются, чтобы оправдать этот новый поступок, и т. д. Так мы получаем последовательность свободных выборов, о которой говорили ранее. Более тщательный анализ каждого отрезка человеческого существования, заключенного между двумя выборами, на чем мы не можем здесь долго останавливаться, показывает, что изначальный выбор координат Добра и Зла безразличен для его структуры – решающим оказывается самый акт выбора. Структура остается всегда одной и той же, и, что следует отметить, она в точности повторяет структуру каждой в отдельности из глав гегелевской «Феноменологии духа», и каждый свободный выбор есть переход к следующей главе – пропуск между строками для большей ясности чтения.

Немудрено поэтому, что те же куски человеческого существования, будучи сознательно объективированы, укладываются в гегелевско-марксистскую схему диалектического общественного развития. Подобно тому, как всякая глава Гегеля есть, собственно, повествование о заблуждении, герой Сартра живет в повествовании только заблуждениями. Романтический герой интересен только трудностями, которыми насыщен его путь, а герой экзистенциальный

– только метафизическими оплошностями. Для Сартра нет одного, что у Гегеля доминирует, – веры в то, что каждый последующий выбор приближает к истине, к Духу. Для свободного выбора нет критерия, он ни к чему не приближает и ни от чего не удаляет. В повторении одних и тех же экзистенциальных структур нет никакой радости. Поэтому-то движущей силой у Сартра оказывается лишь слепой, равномерно движущийся, лишенный цели и смысла поток обыденного сознания. Вырастающая на его основе осмысленная структура указывает лишь на абсурд и пустоту. В наше время едва ли можно последовать призыву «полюбить жизнь прежде смысла ее». Поэтому тон сартровского философствования нерадостен: Сартр говорит о существовании блуждающем, призрачном, бесцельном, необоснованном, неоправданном. Окончательно восстановив исходную гегелевскую структуру, Сартр радикально изменил тон. И то, что у Гегеля преподносилось мистически радостно и с воодушевлением, то у Сартра преподносится мистически уныло и безнадежно. Если мыслители – герои гегелевской «Феноменологии духа» были полны энергии и верили в пользу своих усилий, то Сартр пишет: «И тот, кто был поражен однажды той истиной, что не существует иной цели в этой жизни, кроме той, которую сам он себе сознательно ставит, не так уж станет желать этой цели доискиваться... Для того, кто размышляет, всякое предприятие абсурдно» [перевод Б. Гройса. – Примеч. ред.]³.

Тут следует, правда, отметить, что там, где Гегель видит лишь самодвижение понятий, Сартр ищет экзистирующего и его судьбу. Сартровский герой проживает на деле гегелевскую логику, требует раскрытия экзистенциальной возможности перехода, так сказать, от одной главы Гегеля к другой. Движущим началом здесь является, как мы видели ранее, христианская концепция вины и раскаяния. Раскаяние обособляет экзистирующего, ответственность предполагает свободу, а абсолютная ответственность – абсолютную свободу. Ключевое значение вины здесь очевидно. Только виновность героя заставляет его выйти за пределы своей онтической обусловленности и обнаружить некое соотношение с самим собой и сущим в целом. Однако если Хайдеггером, у которого Сартр позаимствовал этот путь экзистенциального анализа, вина экзистирующего понималась как ответственность за свою заброшенность в повседневное существование как таковое, то Сартр, стремясь конкретизировать вину и виновность, видит ее в нарушении некоего закона Добра и Зла, существование которого следует предположить и природа которого дедуцируется из вины в ее модусе «вины перед кем-то». В то время как для Хайдеггера ценности, нормы, заповеди и др. «Wertdinge» суть лишь внутри мира встречающееся сущее, отношение к которым экзистирующего (или *Dasein*) по существу ничем не отличается от отношения к объектам чувственного мира, «Naturdinge», то есть определяется как бытие-в-мире или «забота», – для Сартра ценности и нормы обладают объективирующей силой, способностью обратить самого экзистирующего в вещь-внутри-мира, если только он признает их власть над собой. Это важное различие в оценке Хайдеггером и Сартром ценностных иерархий ясно показывает их зависимость от, соответственно, протестантской и католической традиций и, кстати говоря, во многом предreshает их отношение к проблеме смерти, о котором говорилось раньше. Если для Хайдеггера любое внутримирское оперирование с нормами и ценностями остается в сфере неподлинного существования, ориентирующегося на «других», то есть в сфере *das Man*, а подлинное существование есть трансцендирование к смерти как достигаемой полноте существования и памятование о ней, то для Сартра трансцендирование осуществляется уже актом отвержения абсолютного авторитета и самый такой акт приобретает абсолютное значение, делая смерть событием насквозь фактическим и лишенным экзистенциального значения. Протестантский «голос совести» противопоставлен здесь догмату непогрешимости Папы Римского. Не может быть и речи, следовательно, о некоем большем «атеизме» Сартра по сравнению с Хайдеггером. То, что Сартр заменяет католическое раскаяние о содеянном утверждением некоей новой системы ценностей, о которой лишь

³ Sartre J.P. Baudelaire. Paris, 1963. P. 36.

с большой натяжкой можно сказать, что она создана свободной волей экзистирующего, так как имеет целью оправдать его, ориентируясь на осуждение его отвергнутой старой системой ценностей, то есть обладает целиком детерминированной природой, – повторяем, такая замена не делает Сартра атеистичным.

Различие между атеистическим и христианским экзистенциализмами вообще является фикцией. Экзистенциализм наступил после окончательного воплощения христианского Логоса, когда, следовательно, различие между христианством и нехристианством утратило смысл. Христос, о котором продолжают еще говорить некоторые экзистенциалисты, есть не Христос Евангелия, нашедший Себе смерть – воплощение в гегелевской системе, а Христос Второго пришествия, Христос, рассматриваемый в перспективе не Нового, а Ветхого Завета. Отношение к Богу и ко Второму пришествию устранило посредника, ушедшего в повседневность и авторитет. Для многих экзистенциалистов, особенно французских, характерна смутная вера в возможность коренной трансформации мира, преобразования мирового закона.

Иногда она приобретает ярко выраженный эсхатологический характер (Марсель), иногда смешивает христианский мессианизм с верой в прогресс и гуманизм (Мунье и персоналисты). Сартр и другие атеисты-экзистенциалисты также ждут подобных трансформаций. Они, однако, питаются надеждой на то, что Гегель не совсем все завершил, как думал, и ожидают преобразований от тех сил, которые, запоздав вступить в историю Мирового Духа, теперь надеются диалектически доразвиться и делают себе инъекции гегельянства для поддержания бодрости на этом пути.

Все чаяния подобного рода имеют, однако, мало общего с философией, так как никак не обоснованы и не фундированы экзистенциально. Они только лишний раз подчеркивают главный принцип и главное достояние экзистенциального философствования – принцип аутентичного повторения уже реализованного.

V

Итак, следует подвести некоторые итоги. Экзистенциальная философия есть философский отклик на историческое событие – завершение Гегелем европейской истории как истории воплощения божественного Логоса, то есть Второго Лица Троицы, Христа. Это завершение сделало наглядным то, что можно назвать «мировым законом», то есть существование, обретшее свою сущность в Абсолютном Духе, и в то же время оно исключило возможность рациональной критики «мирового закона» как заведомо односторонней и тем самым устаревшей, относящейся к области исторически снятого. Мистическое принятие «мирового закона» (или существования в Абсолютном Духе) базировалось на идее мистериального христианства, заключающейся в вере в благодатную направленность человеческой свободы вследствие жертвы Христа и осуществленного этой жертвой воссоединения земли и неба, вере, совпадавшей, по мысли Гегеля, с истинной имманентной природой самого Логоса-Разума. Мистериальное христианство придало смысл повседневности и дало ей мистическую глубину.

В лице Кьеркегора и Ницше европейская мысль обнаружила веру в мистериальное тождество существования и сущности как «всего лишь веру», лишенную доказательности, основательности и имеющую «слишком человеческую» природу. Это обнаружение веры как «всего лишь веры» вернуло Европу к вере и поставило вопрос о вере в центр внимания.

Вместе с тем романтическое представление о «мировом законе» – романтическое, потому что закон этот только постулирован, но не формулирован и, следовательно, остается бессодержательным, – уже как бы отделило от человека всю область его опыта, его «бытие-в-мире», и поставило ее перед ним для созерцания-схватывания. Человек обосновался в «ничто». И ничто в мире не стало отныне больше него. Только сущее-в-целом оказалось его достойно, и то лишь в той мере, в какой он мог от него отвернуться. Любой же опыт стал пониматься в терминах «заботы», то есть как сущее, за пределы которого сознание трансцендирует, не будучи им связано.

Феноменология Гуссерля, появившаяся в начале XX века, была понята в русле экзистенциальных настроений XIX века как адекватное описание сознания, наступившего после торжества Абсолютного Духа, после установления тождества между субъектом и объектом. И правда, гуссерлианское взятие за скобки всех возможных интерпретаций, по существу, повторяет «Феноменологию Духа» во всем ее объеме и может читаться как ее итог. Кьеркегор и Ницше еще полагали себя отверженными одиночками и постоянно колебались в готовности признать свой опыт универсальным. Теперь же в этом не поколеблется ни один студент философии. Ужас и отчаяние профессионализировались. Ведь царство Абсолютного Духа, выродившееся в европейскую повседневность, в «заботу», в монотонное трансцендирование за всякую данность, провозглашено собственной возможностью человека и, следовательно, может быть им с гордостью отвергнуто.

Однако «ничто» и даруемая им свобода движутся, как мы видели, в горизонте повторения. Не «вечного возвращения», а именно повторения, вне всякой античной или любой другой предданной метафизики. Но вызывает сомнения, что мы встретились здесь с тем же самым романтизмом и эстетизмом и с той же самой стоической свободой, которым еще недавно объявлялся бой. В наше время экзистенциальная традиция распалась. Она породила структурализм, который, собрав коллекцию выявленных экзистенциалистами повторяющихся структур, стал лишь собранием осколков разбитого вдребезги. Она же породила увлечение буддизмом и другими восточными учениями, склонными полагать, что «что было, то и будет».

Первородный грех экзистенциального философствования состоит в том, что оно отреклось от опыта обязательного и неразрушимого. Романтически представив бытие-в-мире как свою собственную возможность, оно перестало видеть в нем арену встречи, от которой нельзя

отвернуться. Его отстранение от мира в ужасе и отчаянии превратилось в утонченный самообман с тех пор, как перестало грозить разрывом с Богом, но, наоборот, стало, скорее, доказательством преданности.

Экзистенциализм, извратив основные интуиции гуссерлианской феноменологии, внес в нее двусмысленность. Он готов настаивать на любом мнении как на абсолютном экзистенциальном требовании и от любого опыта отречься как от принадлежащего бытию-в-мире, сфере неподлинного. Он движется от заблуждения к заблуждению с половинной искренностью. И в этом он является прямым наследником Гегеля, видевшего Истину как кульминацию истории заблуждений, а не Гуссерля, шедшего от очевидности к очевидности.

Экзистенциально философствующие суть те лицемеры, которые знаки неба различают, а законов времени – нет.

И это потому, что в своем ослеплении готовы третировать всякий опыт, всякое откровение лишь как сущее-в-мире. Они мнят себя способными описать «человеческую обусловленность», в то время когда их традиционные противники – позитивисты – давно отказались от мысли дать обоснование даже математическим наукам. И не надо думать, что экзистенциальная философия пробуждает в душах некую особую творческую неуспокоенность. Своим третированием всех подлежащих целей как конечных и недостойных внимания экзистенциализм делает излишней всякую деятельность вообще. И в том числе само экзистенциальное философствование – постольку, поскольку оно объективируется в книгах, лекциях и т. д. В свое время Кьеркегор писал с иронией о тех, кто вспоминает страх Божий и тщету всего земного по воскресеньям. Что бы он сказал о тех, кто читает о них лекции по будним дням?

Достоевский и Кьеркегор

Борис Гройс

Имена Достоевского и Кьеркегора часто ставятся рядом в сочинениях философов и писателей, принадлежащих к экзистенциальному направлению. Творчество ни одного из них не повлияло на другого, поскольку они были разделены временем и культурной традицией своих народов. Их близость на страницах книг, принадлежащих другим мыслителям, может быть объяснена лишь близостью занимавших их вопросов и сходством решений. Однако сходство это и близость представляются достаточно иллюзорными. Мы попытаемся дать, хоть и эскизно, сопоставление творчества Достоевского и Кьеркегора, используя не отдельные их взгляды, вырывающиеся из контекста, а более целостное о них представление.

I

Не вызывает сомнения, что центральным событием в духовной истории и Достоевского, и Кьеркегора явилось их обращение в христианство. В обоих случаях это обращение основывалось на мотивах и предпосылках необычного для того времени рода и представлялось парадоксальным. Мерло-Понти говорил как-то, что подлинная новизна философии состоит не в том, что она побуждает делать что-то новое, но в том, что она побуждает делать все то же старое, но из совершенно новых побуждений. Подобным же образом и обращение в христианство Достоевского и Кьеркегора едва ли не до сих пор поражает своей новизной, хотя произошло в сугубо христианских странах, старой России и Дании, где многие столетия все были крещены и исповедовали христианство. И при этом, подчеркнем, обратились оба писателя в конфессии, господствовавшие в их странах, а не изобрели какие-то новые конфессии, чему примеры уже бывали в достаточном числе. Чем же это новое обращение было отлично от старого? Можно ли это отличие уловить и выразить? Выразимо ли оно вообще? И если не выразимо, то в каком смысле реально? Для многих поколений европейцев, пришедших в жизнь после окончательной победы христианства в Европе, крещение и конфессиональная приверженность христианству стали означать на деле присягу на верность европейской цивилизации. Такое отношение к христианству ни в коей мере нельзя путать с неким региональным чванством. Оно имело и имеет основание не в пороках человеческой природы, то есть не в том, что человек склонен гордиться своими отличиями от других людей, но в самой сути христианской веры. Для европейского христианства воплощение, крестные муки и воскресение Христа означали начало новой Истории для тех, кто принял христианство как религию, – Истории, коренным образом отличающейся по самим законам, которыми она управляется, от истории древней и от истории стран, христианства не принявших, и оттого соположенной европейской Истории лишь хронологически. Жертва Христа, если следовать европейской христианской традиции, мистически преобразила свободу человека, придала ей благодатную направленность. Полагали, что признание себя христианином, то есть признание подлинности жертвы и ее фундаментального смысла, изнутри приобщает верующего этой направленности и сообщает всем его действиям в мире единую устремленность к полноте мировых сроков, концу мира и Второму пришествию Спасителя. Эту склонность к добру, которую Христос даровал Новой Твари, следовало понимать двояко: во-первых, как личную тягу каждого, просвещенного Евангелием, делать доброе, а во-вторых, как благуя весть о превосходстве добра над злом во всемирно-историческом масштабе. Жертвой Христа человечество было искуплено из рабства злу, и, следовательно, само зло, когда оно совершалось, оказывалось лишь уловкой добродетели, временным обманом, посредством которого добро тем уверенней осуществляло свою победу. Дьявол всегда выступал в европейском сознании как фигура комическая. Все его посылы совершить злое оборачивались победой добра и только приближали его собственное окончательное поражение.

Для иудейства благая весть христианства означала конец подзаконному существованию человека, постоянно колеблющемуся между добром и злом вследствие отсутствия у него подлинного знания и наличия лишь знания Закона. Для эллинизма она означала конец добровольной изоляции от мира – изоляции эллинского стоика, знающего истинное, но бессильного перед царящим в мире злом. Благодатно преображенная воля есть воля делать истинное в уверенности, что истинное обладает онтологической основой для своей победы, то есть воля поступать разумно в уверенности, что разум составляет основу вещей, а потому неразумное потерпит поражение и истина восторжествует. Мы говорим здесь о разуме потому, что для европейского исторического христианства приход в мир Христа завершал и отменял наказание человека за то, что он приобрел мудрость, съев яблоко с дерева познания. Эта мудрость была ранее сопряжена волей Бога с тяжким, никуда не ведущим трудом, бессильным перед

смертью. С незнанием божественной истины, превосходящей всякую человеческую мудрость. Но вот Христос-Логос пришел в мир. Познание сделалось благодатным. «Стучите, и вам откроется». Бог Сам, Своей властью внедрил в человека, благодаря таинствам крещения и причастия, частицу Своего знания, открыл ему Себя, поистине соединил плотское человека и Свое божественное. Благодатная воля означает, следовательно, – воля разумная.

Понятно теперь, что историческое движение христианства отождествлялось в Европе с движением цивилизации и возрастание благодати – с возрастанием знания. Фауст в конце концов всегда оказывался спасен. Проклятым мог быть только ординарный грешник, грешивший не от избытка познавательного рвения, но, напротив, из угождения своим непросветленным знанием страстям. В соответствии с ортодоксальной христианской традицией не только плоды познания и веры провиденциально совпадают, но и сам ход познания, по существу, совпадает с ходом Истории, управляемой божественным Провидением. Неоднократно цитируемое утверждение, что «надо быть как дети», ничего в этом не меняет. Под «детьми» здесь имеются в виду человеческие существа, лишённые предрассудков и предвзятых ложных мнений, но именно поэтому открытые подлинно разумному. «Блаженны нищие духом» – именно нищие, то есть просящие Духа, а не просто бедные духом. В этих словах утверждается лишь чисто просветительская вера в «естественный свет», освещающий то же, что и правильно понятая христианская вера.

Постепенный прогресс нравов, постепенная христианизация европейской жизни давали европейцу ясный критерий для деятельности. А именно, христианин призван способствовать дальнейшему развитию тех институтов европейской цивилизации, которые он застал при своем рождении, и жизненный труд его должен быть оценен по достигнутым успехам. А, впрочем, даже и не по успехам, а по одной только лояльности. Вечное блаженство, то есть признание человека Богом, даровалось тем, кто в наибольшей степени осуществлял прогресс христианской, то есть разумной, жизни на земле. На своем земном пути они терпели множество разочарований, поскольку их чаяния и реальность не совпадали, но зато если они способствовали добру на земле, то получили счастье на небе. Мизерность достижений в улучшении земной жизни не могла поэтому лишить европейца надежды и терпения. Ведь окончательная победа добра была гарантирована провиденциально, сверху, Богом, а, с другой стороны, участие в этой победе, хотя бы и самое незначительное, гарантировало вечное блаженство за гробом для самого труженика.

Соотношение личной добродетели и следования высшему авторитету, индивидуально понимаемой разумности и институализованной преемственности понималось на протяжении христианской Истории по-разному, и результатом этого были многие споры и даже религиозные войны. Однако основополагающая связь между разумным и добродетельным поведением на земле и уверенность в божественном признании и небесной награде оставалась неизменно нерасторжимой.

По мере возрастания просвещения вообще и сама вера становились все более просвещенной. То есть все более расширялась граница познанного и упорядоченного, и прямая апелляция к Богу, к божественной власти, необходимая христианину как опора для пребывания в непросветленных областях существования, в сфере господства непознанных демонических сил, утрачивала свое значение, свою настоятельность. Мир все более становился Божьим миром, то есть миром, в котором прямая просьба к Богу оказывалась лишней. Многие стороны церковной веры, основанной на таинствах и молитве, то есть обращенной вовне, а не внутрь Божьего мира, стали третироваться как простой предрассудок. Вера приобрела характер веры в разум, то есть характер атеизма. Этого рода атеизм был лишь достаточно поверхностно противопоставлен церковности. В обоих случаях произошло окончательное закрепление роли Божьего суда за судом земным. Неразумное и грешное каралось и на земле и на небесах, а разумное и добродетельное и здесь и там вознаграждалось.

Поэтому кризис христианства произошел в форме кризиса атеизма. Надежда на торжество разума остановилась в некотором недоумении, когда природа разума стала достаточно очевидной. Дело в том что возрастающая рационализация жизни отнюдь не привела к большей ясности для отдельного человека в вопросе о том, как ему следует поступать в том или ином конкретном случае. Оказалось, что может быть рационализирована и разумно оправдана любая разновидность поведения. Сам по себе разум обнаружил свою инструментальность и бесосновательность. Он оказался способным лишь рационализировать любую альтернативу, но не разрешить ее, и обосновать любые два противоположных утверждения о вещах самих по себе.

Это открытие в христианской истории, совершенное Кантом (а до него в своеобразной форме Паскалем), нашло свое завершение в философской системе Гегеля. Вся История предстала в ней не только как поступательное движение Истины, но и как грандиозная история заблуждений. Правда, единство этих заблуждений стало для Гегеля самой Истиной, однако лишь благодаря тому, что настоящее он воспринял как завершение ее поисков. Легко, однако, быть уверенным в том, что Истина ждет впереди. В то, что вы уже живете в ней, поверить труднее. Преданность повседневности, преданность рационализированной официальности дается нелегко, если нет больше надежды на ее направление и улучшение, а в конце концов – и преодоление. Гегель сам сохранил веру в победу разума, но он нанес ей смертельный удар, провозгласив и обосновав ее здесь и сейчас. После него диалектический характер разума стал настолько всем ясен, что первое же сомнение в его окончательном торжестве, то есть первый же вопрос о том, как быть дальше, – вопрос неизбежный, – уничтожило не только гегелевскую систему, но и всю веру в разум вообще. Заодно рухнуло и все здание европейской Истории и все сформированные ею авторитеты. Труженики этой Истории – добыча заблуждений и жертвы напрасных трудов – стали вызывать не восхищение, а жалость. Ввиду окончательного торжества разума при отсутствии окончательной Истины, то есть окончательного тезиса, все заблуждения, распределенные Гегелем по лестнице исторического развития, оказались устрашающе одновременными. И для выбора между ними не оказалось, следовательно, никаких оснований.

Ответом на эту ситуацию явился атеизм иного рода, нежели тот, который можно назвать атеизмом веры. Этот новый атеизм отказался видеть в человеке дитя и продолжателя европейской христианской Истории. Он поместил человека в природу, понял его как часть природного целого и снабдил некоторыми специфическими природными качествами. История и цивилизация утратили свой прежний смысл и свое значение, став просто формой существования человечества как природного вида. Подлинными определениями человека стали «воля к власти», «сублимированная сексуальность», «удовлетворение своих естественных нужд», «стремление к счастью в плане разумного эгоизма» и т. д. Натуралистические теории человека вызвали целый ряд возражений теоретико-познавательного плана. Эти возражения не имели большого успеха вследствие их неспособности дать ответ на исходный вопрос, породивший эти теории, то есть на вопрос о смысле человеческой деятельности и ее целях.

Нашлись, однако, мыслители и писатели, восставшие именно против новых целей и нового смысла существования, ставших уделом человека после дискриминации веры в разум. Эти цели, вытекавшие из натуралистических теорий, показались им слишком мизерными – и каждая по отдельности, и все вместе. После многих веков избранничества и обращенности ввысь, к признанию человеческой души Богом, европейцам показалось тесным узкоземное предназначение. Цивилизация, лишившаяся высшей санкции, показалась им «бесплодной землей». Гегелевская вера в Истину, исторически шествующую путем заблуждений, сменилась открытием европейской Истории как цепи последовательных ошибок, все более отдалявших человека от источников откровения. Все, что ранее почиталось как приближающее к Богу, стало ныне третироваться как удаляющее от Него.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.