

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

С.С. ХОРУЖИЙ

ФОНАРЬ
ДИОГЕНА



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Сергей Хоружий
Фонарь Диогена

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

2010

Хоружий С. С.

Фонарь Диогена / С. С. Хоружий — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», 2010 — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

Книга проводит ретроспективный анализ эволюции понимания человека в европейской философии – от первой концептуализации человека у Аристотеля до теории практик себя Фуко. В призме сегодняшней антропологической ситуации, путь мысли о человеке предстает коррелятивным пути философии в видении Хайдеггера: «забвение бытия» находит себе соответствие в «забвении человека». Затронув бегло начальные этапы европейской антропологии, книга сосредоточивается на том, чтобы раскрыть генезис «антиантропологизма» классической метафизики у Декарта и Канта. Под избранным углом зрения, Система Гегеля оказывается предельной точкой антиантропологического тренда, а философия оппонента Гегеля Кьеркегора – начальной точкой противоположного тренда, возвращения к человеку. Начало и конец (на сей день) данного тренда получают наибольшее внимание: книга детально реконструирует антропологию Кьеркегора и позднего Фуко. В интервале меж ними выделены лишь Ницше и Хайдеггер (без обращения к которым антропологическая ретроспектива немыслима), а также Шелер – в качестве интересного примера, показывающего, как возможности, открываемые для антропологии феноменологией, могут быть полностью упущены. Цели ретроспективы далеки от простой дескрипции: книга стремится понять движение мысли о человеке в свете сегодняшних проблем этой мысли, заново подвергающей рефлексии сами основания антропологии, ее статус и место в ансамбле гуманитарного знания. Эта фундаментальная проблематика освещается с позиций и в понятиях синергичной антропологии, нового антропологического направления, развиваемого автором. В последней главе синергичная антропология выступает явно: ее систематическое сопоставление с теорией практик себя позволяет наметить возможные стратегии продвижения к новой антропологии.

© Хоружий С. С., 2010
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО
ФОМЫ», 2010

Содержание

Пролог: человек в поисках человека	7
Часть I. Как потерять себя из вида	9
1. Человек Аристотеля	10
2. Боэций и проблема личности	14
3. Человек Картезия	20
4. Структура классической модели	55
5. Кантовы антропотопики	65
6. Антиантропология классического немецкого идеализма	96
Часть II. И вновь пытаться отыскать	125
7. Беглец в оковах	125
А. Вводное обозрение. Феномен Кьеркегора в его особой природе	127
Материя мысли – жизнь мыслителя	127
Рисунок жизнетворчества – герменевтический ключ	138
Базовые структуры мысли	141
Б. Датский сериал: Шесть сценариев размыкания человека	147
Сценарий Отшельника-Победителя: Выбор себя	147
Сценарий Молчащего: Вера	157
Сценарий Стража: Экзистенциальный страх	166
Сценарий (псевдо-) Лествичника: Экзистенциальный пафос	177
Сценарий Анти-(псевдо-)Лествичника: Отчаяние	192
Второй сценарий Анти-(псевдо-)Лествичника: Современность Христу	203
8. Переоценка всех антропоценностей	210
8 ½. Шелер, или Упущенный шанс	231
9. Уроки Хайдеггера	237
I. Парадигма размыкания в дискурсе Хайдеггера	237
II. Духовная практика присутствия-в-падении	249
III. Человек и Событие	262
10. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики	273
I. Последний проект Фуко, или герменевтика отнюдь не субъекта	274
Язык концепции	276
Абрис концепции	288
Контуры замысла и дискуссия концепции	311
II. Духовная практика, синергичная антропология и проект Фуко	330
III. Куда ж нам плыть?	369
The Lantern Of Diogenes. Critical Retrospect Of European Anthropology	376

Сергей Хоружий
Фонарь Диогена. Критическая
ретроспектива европейской антропологии

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010

© Хоружий С. С., 2010

Пролог: человек в поисках человека

...Есть старая цирковая реприза, имеющая множество вариаций: *«Дали подержать»*. На арене – Рыжий, нелепая и наивная, бестолковая фигурка. Кругом него люди, жизнь, снуют деловые, занятые персонажи; и кто-то на бегу, устремляясь куда-то мимо, сует ему в руки большой и неуклюжий, непонятный предмет. Растерянно озираясь, он стоит, бросает взгляды то на предмет, то вокруг по сторонам. Однако вручившего нет уже, а предмет – в руках; и мало-помалу Рыжий свыкается с предметом, окружает его вниманием. Постепенно он начинает чувствовать и осмысливать себя как Держателя Предмета, а Предмет – как свою задачу; начинает существовать в озадаченности Предметом. Но тут, едва он уж совсем вошел в роль, сжился с Предметом – следует столь же неожиданная, брутальная развязка: предмет грубо отбирают, награждая Рыжего тумачами. Рыжий рыдает.

Рыжий – я, каждый из нас. Предмет – человеческая участь, природа, жизнь: *la condition humaine*. Так, по крайней мере, заставляет считать наш прямой опыт собственной ситуации; таков этот опыт в непосредственной его данности, до всех редакций, пока на голос непредвзятости, из души, чувства и ощущения: *Дар напрасный, дар случайный...* – еще не послышалось назидания: *Не напрасно, не случайно!* Немудрящая реприза вобрала в себя едва ли не все главные слагаемые сырого антропологического опыта. Ибо всё так и есть: каждого наделяют неким устройством, внешним и внутренним, некой природой, движущей им, но ему самому неведомой, наделяют на некий ограниченный срок; и это всё – устройство, природа, срок – нисколько не в его власти, не в его ведении – «дали подержать». Как Рыжий, каждый может это тематизировать: может выяснить, что он, человек, сотворен Богом, или занесен с Альфы Волопаса, или произошел от обезьяны. Отсюда, в свою очередь, будет что-то следовать. Изменить ничего нельзя, но можно обдумать. Впрочем, нельзя и исключать, что пристальное обдумыванье не откроет в ситуации и каких-нибудь возможностей к изменению.

Итак, помимо рыданий, Рыжему еще дано рефлексировать; и ясно, что его рыдания задают сверхзадачу его рефлексии. Есть, пожалуй, единственная необходимая предпосылка человеческого существования: *оно должно быть возможным*. «Быть» означает здесь: представляться самому человеку, восприниматься, переживаться им. И самое удивительное в человеке – его фантастическая способность добиваться выполнения этой предпосылки – как в отношении существования вообще, как такового, так равно и в отношении конкретных, сколь угодно немислимых, нечеловеческих образов и условий существования. В тетради Батюшкова, одного из тех, кому добиться не удалось, есть запись: Карамзин мне сказал однажды, *человек, он всех тварей живущее, он все перенести может*. Нас занимает сейчас именно «всё», существование вообще. Представить его возможным (а если выйдет, то и наилучшим из всего возможного, достойным, возвышенным) призван верный слуга, послушный ум Рыжего, *Hure Vernunft*; и в исполнении задачи он проявляет поистине неистощимую изобретательность. Рождается множество решений, приспособленных ко всем эпохам, обществам и сословиям, выраженных во всех формах, жанрах, дискурсах. Необычайной убедительности здесь достигает искусство. «Я телом в прахе истлеваю – умом громам повелеваю». Это звучит. И все же наиболее прочного успеха добивается не эстетическое сознание, а религиозное и философское.

Когда-то один человек понял: мир, в котором убили Сократа, его учителя, безусловно, не есть настоящий мир. Как есть другой «Юрий Милославский», более настоящий, чем господина Загоскина сочинение, так есть другой мир, в котором Сократа убить нельзя, и только этот мир – настоящий. Конечно, и прежде, до него, иным думалось и верилось так, но он это понял до конца и до глубины, понял всем существом – и сумел сделать это высокой истиной, философской истиной. Высокой философской истиной стал самый надежный способ сделать существование возможным: отмена невыносимой *единственности реальности*. Есть настоящий мир, и

ему имя – мир умопостигаемый, или бытие, или абсолютное бытие. В бытии не только не убивают Сократа, там не разыгрывается и ситуации «дали поддержать», так что эта ситуация тоже ненастоящая. Рыжий перестает всхлипывать. Он обращает взоры и помыслы к бытию. Он сам, его ситуация отходят на второй план, они теперь лишь низкая «эмпирия»; в центре, фокусе мысли оказываются высокие истины, метафизические предметы. Проходят чредой века; воздвигается величественное сооружение классической европейской метафизики. Там есть всё – разумеется, в настоящем виде, умопостигаемом, в форме идеи. Есть, стало быть, и человек, хотя его разглядишь не сразу. Теперь он уже не столь важен, и его место в сооружении, или «антропология» – отнюдь не главное здание, а какой-то из дальних флигелей, где он к тому же содержится в расчлененном виде, как нечто смешанное и составное, определяемое целым набором разнообразных начал. Это составное сущее не чинит особых проблем для метафизического разума: человек неизменен и есть то, что он есть, иными словами, некая статичная данность; как такового, его можно охватить дефиницией, заключить в сеть категорий. Подобное обращение с человеком укореняется прочно и надолго: став умопостигаемым, Рыжий польщен и не возражает.

Хотя и нельзя сказать, чтобы Рыжий был целиком удовлетворен, чтобы метафизический образ себя самого и своей ситуации он бы безоговорочно счел с подлинным верными. Сомнения возникали – но до поры они не могли быть выражены в равноценной форме и на равноценном уровне; «метафизика» на много веков стала синонимом философии. Тем хуже для философии, однако! Сомнения питались реальным опытом, в котором человек видел, ощущал несогласие, расхождение с метафизической картиной; и на базе этого опыта возникала «многодонная жизнь вне закона». Изначально сюда немалой частью входил мистический опыт; но и не только он. Чувства и эмоции человека плохо укладывались в нормативные дискурсы метафизики; нормативная этика, неотторжимая часть метафизической дескрипции человека, никогда не могла вполне объяснить реальных человеческих действий. Со временем расхождения накапливались и усиливались. Разделяя судьбу всех зданий, и скромных, и грандиозных, строение классической метафизики ветшало, и будет верным сказать, что главным источником разрушительного процесса служила антропологическая реальность. Затем, в 20 столетии этот процесс резко изменяет свой характер, из постепенного он становится катастрофическим, обвальным. Он принимает всеохватный характер: с одной стороны, «жизнь вне закона» (метафизического) обретает свой язык, развивается основательная, кардинальная критика метафизического способа (хотя в гораздо меньшей мере возникают состоятельные, полноценные альтернативы ему); в то же время, опыт истории, опыт жизни доставляет радикальные, драстические несоответствия с метафизической картиной реальности, и метафизический дискурс оказывается явно неспособен дать понимание важнейших феноменов наступившей эпохи.

Сегодня процесс кризиса метафизического мышления – а с ним и классической европейской антропологической модели – практически достиг финала. Продолжая метафору, мы не скажем, что величественное здание – в руинах; но оно стало памятником прошлого, школой и кладовой мысли, а не ее творческой мастерской. Нового здания покуда нет – и Рыжий волевыми сдвигами снова оглядывается по сторонам. Надо ли строить новое? слышны громкие голоса, что умнее существовать, занимая старые обиталища и их деконструируя на дрова. Очень может быть... Но в любом случае, Рыжему надо заново понять многое, заново разглядеть, что же за Предмет ему дали поддержать. Критическое обозрение старых позиций – необходимое начало для продвижения к этой цели.

Часть I. Как потерять себя из вида

Предмет этой книги – Человек в его отношениях с его Границей: определяемый, конституируемый Границей – в философии; влекомый к ней, испытующий ее – в жизни. Мы убедимся, что такой подход – не сужение и не ограничение речи о Человеке: так может ставиться тема о Человеке как таковом. И, как я полагаю, лишь так она может ставиться в свете сегодняшней реальности Человека: тревожной, зыблущейся, неопределенной.

Открывающая книгу метафора говорит, что речь о ее предмете сегодня не может вестись на прежних основаниях классической европейской метафизики. Предстоит найти новый язык, новые принципы для антропологического дискурса, и современная мысль уже весьма активна в решении встающих проблем. Движимый и направляемый новым опытом, поиск в то же время неизбежно разворачивается в освоенном пространстве мировой мысли о человеке, в диалогическом взаимодействии с традицией – или точнее, с традициями, ибо рабочее поле мысли расширилось и глобализовалось, все более органично включая не только Запад, но и Восток. И вместе с тем, в этом расширившемся поле не может не служить особою, выделенной областью именно классическая европейская метафизическая традиция – та самая, в которой мы более не можем остаться. Это единственная область, где в распоряжении гуманитарной мысли есть достаточная система правил (само) организации и критериев (само) проверки: достаточная не в смысле позитивистской эпистемологии Поппера или Витгенштейна, а в смысле концептуальной структуры философского дискурса, менее формализуемой, но в своем роде не менее строгой и не менее обязательной. Поэтому лишь посредством соотнесения себя с этой областью мысль обеспечивает свое пребывание в сфере мыслительной культуры, без риска впасть – не столько в древнее «варварство» (едва ли оно есть еще на Земле), сколько в новейший беспредел тотального уравнивания и обесценивания всех установок, культурных, внекультурных, антикультурных... И это значит, что всякий опыт продвижения мысли заново обозревает «основоустройство», Grundverfassung, классической европейской метафизики, входя в тесную связь с теми или иными его элементами и темами.

С не столь большим упрощением классическую европейскую концепцию человека можно представлять стоящей на двух краеугольных понятиях: на применении к человеку понятия *сущности* (как сужающий вариант, *субстанции*) и понятия *субъекта*. Введение в антропологический дискурс каждого из них – ступень кардинальной важности, ассоциируемая с определенным именем в истории философии: сопоставление человеку понятия сущности есть вклад Аристотеля, понятие же субъекта – вклад Декарта. В качестве существенной промежуточной стадии между ними стоит выделить также вклад Боэция: введенное им понятие «индивидуальной субстанции» в ретроспекции предстает в точности – средним звеном, переходным этапом от человека Стагирита к человеку Картезия.

1. Человек Аристотеля

Разумеется, в грандиозном ансамбле философии Стагирита сущность, οὐσία, отнюдь не является специально антропологической категорией. Сущность – вершина в системе его понятий, принцип максимальной общности и эвристической силы, объединяющий собою весь аристотелианский порядок вещей. Поэтому, когда человек характеризуется как «сущностное образование», сущность и одновременно набор, собрание сущностей, он не специфицируется этим, а напротив, универсализуется, интегрируется в эссенциалистский миропорядок, объемлющий и чувственные, и умопостигаемые предметы. Выделение же, спецификация человека производится по дальнейшим принципам и признакам. Так, живое, а в его составе и человек, выделяется свойством порождения сущностей: «Все природное способно породить себе подобную сущность... Человек способен породить те или иные сущности из определенных первоначал»¹. Что же до человека как такового, то «человек есть в первую очередь ум... человеку присуща жизнь, подчиненная уму»², а ум, в свою очередь, трактуется Стагиритом как способность постижения первоначал, оснований, достоверного, научного знания (ср. «Никомахова этика», кн. VI, 1141a 3–7). В приведенной цитате вторая часть – существенное развитие первой: специфическим отличием природы человека служит не столько ум сам по себе, сколько именно «жизнь, подчиненная уму», или же просвещаемая, регулируемая и управляемая умом деятельность: «Стремящийся ум или же осмысленное стремление... именно такое начало есть человек»³. Назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением»⁴.

Как «стремящийся ум», человек представляет собой деятельный центр, источник «поступков», т. е. действий, сопряженных со стихией разума, с активностями анализа, суждения, выбора. За счет этой связи возникают разные категории поступков, и деятельная, «практическая», по Аристотелю, сфера человека приобретает развитое строение, многомерность. Дискурс Аристотеля не так подчеркнуто иерархичен, как дискурс Платона, но в нем столь же прочно присутствует аксиология; к вещам и явлениям прилагаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного... С аксиологической шкалой сразу же, изначально связан и Аристотелев человек: «Ум – высшее в нас, а из предметов познания – высшие те, с которыми имеет дело ум»⁵. Отсюда аксиологическая шкала переносится и в практическую сферу, на многообразие действий и поступков, – и, как первое главное следствие аксиологически-иерархического устройства этой сферы, возникает понятие «назначения» человека, уже нами встреченное выше. Коль скоро в человеке есть «высшее», то его действия, его жизнь, существование обретают назначение – служить этому высшему: «Надо делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе»⁶. Тем самым, среди всех категорий поступков выделяется наиважнейшая категория, поступки, служащие реализации назначения человека; они получают имя «нравственных». Полнота же осуществления назначения человека – не что иное как счастье (ср.: «при счастье не бывает ничего неполного»⁷). Так конституируется этический дискурс, этическое измерение человеческой деятельности, «практики». Счастье (εὐδαιμονία) – высший принцип, вершина этического дискурса, а этика, наука

¹ Аристотель. Большая этика, 1187 a30; b6. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1984. (В дальнейшем, все цитаты из Аристотеля – по этому изданию).

² *Он же*. Никомахова этика, 1178 аб.

³ Там же, 1139 b5.

⁴ Там же, 1098 a7.

⁵ Там же, 1177 a20.

⁶ Там же, 1178 a1.

⁷ Там же, 1177 b26.

нравственного действия, направляющего к достижению счастья, утверждается как главный вид знания в практической сфере.

Эта классическая концептуальная схема Стагирита станет универсальной основой европейского этического дискурса – т. е. системы индивидуальных установок, стратегий человека – на все будущие времена (межиндивидуальные, социальные стратегии составляют сферу политики). Не столь универсально, однако, конкретное наполнение этой схемы, которое определяется отождествлением «высшего» в человеке с умом. Из этого отождествления вытекает другое – отождествление счастья и назначения человека с погруженностью в самодостаточную, не имеющую эмпирических интересов, прикладных целей деятельность ума, – что именуется созерцательной жизнью, βίος θεωρητικός. «Деятельность ума как созерцательная... помимо самой себя не ставит никаких целей... она и будет полным счастьем человека⁸... Кто проявляет себя в деятельности ума... устроен наилучшим образом и более всех любезен богам... Он же, видимо, и самый счастливый»⁹. Выделение и возвышение ума сближает человека Аристотеля с руслом дуалистической антропологии, в котором человек представляется двойцей противоположных, противостоящих друг другу начал или природ, смертной плоти и бессмертной души (духа). Это древнее русло, идущее от орфиков и пифагорейцев, включающее платоников и гностиков, не иссякло и в христианскую эпоху, поскольку традиция европейского идеализма восприняла античную установку, обособляющую и возвышающую начало ума. При этом, дуализм, вносимый в природу человека этой установкой, стал еще резче, поскольку, в отличие от античной онтологии единого бытия, онтология христианства утверждает разрыв, онтологическую дистанцию между горизонтами здешнего, эмпирического, и абсолютного, божественного; и хотя по внешности тезис Гегеля «Разум есть божественное начало в человеке»¹⁰ лишь повторяет Аристотелево «Ум в сравнении с человеком божествен»¹¹, в действительности, он вносит в природу человека неведомую античности онтологическую двойственность. Однако в христианской мысли есть и иное русло, церковно-патристическое, мало представленное в философии, но строго хранящее неточные установки христианского мироотношения; и в этом русле нет ни дуализма в антропологии, ни интеллектуализма, идеала интеллектуального созерцания в этике. Оно основывается на холистическом образе человека, в котором ум составляет единство со всем человеческим существом (хотя обладает своей спецификой и наделяется особой задачей), и мы будем подробно говорить о нем ниже.

Итак, в измерении деятельности, «практики» (а это деятельное измерение для нас будет на первом плане), эссенциалистская антропология Аристотеля сводится, в существенном, к эвдемонистской и интеллектуалистской этике. Для дальнейшего важно отметить и некоторые другие ее особенности. Самая выпуклая и наглядная из них – нормативность, неизбежно сопутствующая эссенциальному дискурсу. Сущности связаны меж собой линейными причинно-следственными отношениями, действие которых носит характер безусловной необходимости. Реальность Аристотеля охватывается сплошной сетью причин и целей, и все, происходящее в ней, строго целенаправленно, телеологично. «Относительно всего, что называется случайным, всегда можно найти определенную причину, а не случай... Ничто не происходит случайно»¹². В сфере человеческого существования эта тотальная целенаправленность не снимается и даже не умаляется данными человеку возможностями выбора и принятия решений: здесь также существует полная и предзаданная система целей, и в поле решения и выбора –

⁸ Там же, 1177 b20, 26.

⁹ Там же, 1179 a24, 31.

¹⁰ Г. В. Ф. Гегель. Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 230.

¹¹ Аристотель. Никомахова этика. 1177 b32.

¹² Он же. Физика. II, 4.196 a5-10. Цит. изд. Т. 3. М., 1981.

не цели, а только средства: «Сознательный выбор касается средств к цели...¹³ Решение наше касается не целей, а средств к цели»¹⁴. Универсальный принцип регламентации всего существования человека – закон (*νόμος*).

Понимание этого концепта в античной мысли требует от нас accommodations исторического зрения. Начиная с Нового Времени, область закона мыслится, в первую очередь, сфера Природы, «законы природы» незыблемы и не знают нарушений; но в сфере человеческого существования, закон в иной и весьма проблематичной ситуации. По мере того как европейский разум выдвигает и продумывает оппозиции всеобщего и единичного, социального и индивидуального, закон все более делается предметом антропологического сомнения и критики. С эпохи романтизма, все прочнее укореняются представления о том, что живой человек есть скорее «беззаконная комета в кругу расчисленных светил», и все более обычным, расхожим делается суждение «Закон бесчеловечен». Закон выражает неумолимый диктат тех или иных, божественных или социальных, «вышних сил», безразличных к человеку, и тем самым, он переосмысливается, переводится в разряд *антиантропологических* начал. – Напротив, в античной мысли закон – самое несомненное антропологическое понятие. Человек заведомо подзаконен, проблематично же то, подлежит ли закону Космос, который божествен, таинствен и подчинить который закону – не будет ли не благообразно, богохульно?

Итак, Человек Аристотеля тематизируется на основе закона. Это понятие трактуется достаточно обобщенно: принадлежа, в первую очередь, сфере правовых отношений, оно переносится на всю деятельную сферу (хотя все же не расширяется за пределы антропологической и социальной реальности, до «законов космоса», и т. п.): «Закон (в числе прочего) велит быть благоразумным, приобретать имущество, заботиться о теле и тому подобное¹⁵... Мы будем нуждаться в законах, охватывающих всю жизнь»¹⁶. В итоге, человеческое существование всецело регламентировано сетью законов, действие которых выражается, очевидно, в нормах и правилах, – и хотя Стагирит еще не вводит категории «нормы», по праву можно сказать, что его этический дискурс и шире, дискурс всех индивидуальных и социальных стратегий человека носит нормативный характер.

Следует также указать, как выражены у Аристотеля аспекты статичности и динамичности, неизменного и меняющегося в антропологической реальности. Очевидно, что онтология единого бытия предопределяет онтологическую статичность антропологической модели: во всем, что свершается с человеком и что ему надлежит свершать, природа человека пребывает неизменной. Вместе с тем, имеется и элемент процессуальности (движения, изменения), который присутствует в представлениях о реализации этического идеала, достижении счастья; но этот элемент заключается лишь в переориентации жизненной практики на удовлетворение высшего в человеке, ума. Процессуальность такого рода – общая черта метафизики Стагирита: так проявляется присутствие в этой метафизике понятия энергии, важнейшего философского нововведения Аристотеля. В отличие от Платоновой идеи, аристотелево понятие сущности включает аспект осуществления, актуализации – извлечения, изведения данной сущности из потенциальности в актуальность. Этот аспект ее (который мы будем детальнее разбирать в следующей главе) выражают понятия энтелехии и энергии: сущность, рассматриваемая как полнота осуществленности – энтелехия, само же действие осуществления, активность актуализации есть энергия; так что можно сказать, что энтелехия есть сущность, поставленная в связь с энергией, увиденная в элементе энергичности. За счет этих понятий метафизика существенно углубляет свое видение реальности и расширяет ее орбиту, включая в нее действия и процессы.

¹³ *Он же*. Никомахова этика. 1113 a14.

¹⁴ *Там же*, 1112 b2.

¹⁵ *Он же*. Большая этика. 1196 a2-3.

¹⁶ *Там же*, 1180 a3.

Однако одновременно она ограничивает себя определенным пониманием, определенной моделью процесса как такового – моделью, в которой всякий процесс видится «энтелехийно», как актуализация некой сущности. В дальнейшем, и в науке, и в философии такая модель окажется слишком узкой.

Надо заметить, однако, что в антропологии Аристотеля и, в частности, в его этике, понятия энергии и энтелехии, задающие наиболее глубокий уровень философского анализа, вовсе не применяются. Это симптоматично. Философствование греков далеко не было антропоцентричным, и антропологический дискурс нацело отсутствует в «Метафизике» Аристотеля, будучи сосредоточен не в философии, а в «практических науках», в этике, главным образом, и отчасти в политике, где философская рефлексия не достигала предельной глубины. Классическая европейская метафизика Нового Времени возродила структуру античной системы с присущей ей неразвитостью и вторичностью антропологического дискурса. Здесь, в частности, лежат и корни того, что становление философской модели человека в русле, идущем от античной философии к новоевропейской метафизике, затянулось на два тысячелетия, отделяющие Аристотеля от Декарта.

Проследивая собственно философскую нить, мы оставляем в стороне развитие антропологических концепций в западной теологии (впрочем, оно и не было значительным). Как сказано выше, на всем пути до Декарта мы выделим всего лишь один промежуточный этап.

2. Боэций и проблема личности

Понятие личности для мысли, для философии, которая стоит этого имени, требует сразу вопроса: какой поворот в состоянии, в заботе человеческого существа, захваченного миром, привел к тому, что возникли эти исторические образования, юридическое и политическое и церковное понятие личности¹⁷.

Очередной раздел нашей ретроспективы, будучи также весьма краток, имеет, однако, весомые основания быть выделенным особо. В истории европейского человека Боэций – незаметный, но несомненный рубеж: своеобразная точка бифуркации, в которой обозначаются, чтобы затем разделиться, два разных пути европейской мысли о человеке. Намечающееся разделение имеет отчетливый центральный узел, топос, в котором оно рождается. Этот ключевой топос – проблема личности, которая отсутствовала в античной мысли и могла появиться, как нелегко говорит наш эпитаф, лишь в результате некоторого существенного «поворота в состоянии человеческого существа». Бибикина здесь надо дополнить Гегелем: «поворот сознания» – известная гегелевская формула для *опыта*. Топос личности, а следом за ним и разделение, рождаются из нового опыта человека – опыта христианства.

Вернувшись к нашему беглому обзору антропологии Аристотеля, мы видим, что его выводы двойственны: налицо, с одной стороны, основательная, почти всесторонняя развитость этой антропологии, наличие в ней ответов на все (или почти все) принципиальные вопросы о человеке, но с другой стороны – ее, если угодно, несуществование: несуществование в качестве философской антропологии, полноправного раздела в составе *Philosophia prima*, и существование лишь в ряду «практических приложений» метафизики. Эта двойственность менее всего случайна. Закладывая фундамент концептуального мышления с помощью новооткрытых мощных орудий Сущности, Категории и Силлогизма, Стагирит действовал этими орудиями там прежде всего, где они оказывались действенны. Он концептуализовал то, что в первую очередь поддавалось концептуализации; а человек, уже и античный человек, был сложен, многолик, изменчив и для концептуализации трудно уловим. С ним приходилось поступать дисциплинарно, подчиняя его Законам, – что делали практические дискурсы, Этика и Политика, и откладывая, оставляя в стороне его собственно философское понимание, введение в Метафизику. За одним кардинальным исключением: в метафизику вполне органично включался Ум, и она охотно, с увлечением развивала речь об Уме; однако, как предмет метафизики, Ум отделялся от человека, и речь о нем уже не была частью антропологического дискурса.

Как сказано выше, эти структурные особенности равно присущи и античной, и новоевропейской метафизике. Антиантропологизм, вытеснение человека – имманентная черта метафизики как таковой, и человек – извечный Фирс метафизики: таково амплуа, прочно определенное ему в ней ее отцом. Но в ходе европейской истории был период, когда это амплуа на время поколебалось – или точнее, когда рефлектирующая мысль готова была покинуть метафизические рамки в пользу некоторого иного способа, который не вытеснял бы человека, а ставил его, напротив, в центр. Разумеется, этим поворотом к человеку – даже, если угодно, антропологической революцией – было пришествие христианства. Онтологическое событие Боговоплощения, воплощение Бога в обычном порядке человеческого существования, в образе сына плотника, не могло с силой не обратить мысль к человеку – его природе, судьбе, границам. В философском его аспекте, Боговоплощение – не что иное как утверждение тождества онтологии и антропологии. Христианство несло в себе мощный импульс антропологической пере-

¹⁷ В. В. Бибикин. Ранний Хайдеггер. М., 2009. С. 212.

ориентации всего мироотношения и мировоззрения, но эта революционная переориентация выразилась в форме своеобразной и неожиданной: она принесла с собой не новую философию, но отторжение философии как таковой, а новый антропологический дискурс, порожденный ею, будучи насыщенным и богатым, в то же время отнюдь не был философским дискурсом и обладал сложным и трудно обозримым строением.

Причиной отторжения философии обыкновенно называлась ее коренная связь с языческой религиозностью и ментальностью; но в нашем контексте эту причину лучше передать так: аутентичный христианский опыт (опыт актуального соединения со Христом) оказался принципиально отличен от аутентичного философского опыта (опыта философского изумления, воспроизводящего непрестанное обращение в Начало). Поэтому для своего выражения он создал существенно иной дискурс, дискурс «догматического богословия», в котором, в первую очередь, и выражались антропологические позиции христианства и его антропологические открытия, включая главнейшее – открытие Личности. Заключая в себе главные тезисы о человеке и его ситуации в бытии, богословский дискурс, тем не менее, не был антропологическим дискурсом (по крайней мере, явно), и антропологическое его содержание почти целиком было имплицитным, закодированным в форме высказываний о Боге. Другой важной составляющей христианской антропологии была практическая антропология аскетической традиции, развивавшейся в восточном христианстве, – и она была еще дальше от философского дискурса. Ее содержание, также включавшее немало антропологических открытий и новшеств, оставалось долгое время замкнуто в сфере практической религиозности, не получая продумывания и осмысления вне рамок самой традиции и ее специфического языка. В силу данных причин, в ходе формирования христианского вероучения, в эпоху патристики и Соборов, христианская антропология не была создана ни в философской, ни вообще в какой-либо цельной систематической форме. Что же касается философии, то она, в итоге, с приходом христианства несколько не испытала антропологического поворота. Вместо этого она первоначально оказалась оттеснена богословием, а когда затем начала постепенно восстанавливать позиции, то, не пройдя внутренней трансформации, скорее отталкивалась от христианского богословия и влеклась к прежнему античному способу. Окончательным воссоединением с этим философским способом стала мысль Декарта.

Творчество Боэция – та фаза богословской мысли на Западе, когда собственно богословие еще не совсем отделилось в ней как от философии (метафизики), так и от антропологии. Аналогично, еще не вполне сложилось и разделение Западной и Восточной традиций христианской мысли. Церковь была единой, и единой была главная проблематика становящегося христианского богословия (хотя изначально существовали определенные различия как в выборе, так и в трактовке тем). Эта главная проблематика определялась интенсивным процессом формирования основ догматики христианства, тринитарного и христологического богословия. Оба этих проблемных поля имели общий центральный топос, которым и служила проблема Личности. Ее первое решение дано было Отцами-Каппадокийцами, и в нем были сразу же заложены основные принципы отношения к философскому дискурсу. Ведущий методологический принцип весьма удачно был определен о. Георгием Флоровским как «переплавка»¹⁸. Классический пример ее – образование краеугольного понятия Ипостаси, или (Божественного) Лица. Исходное для Каппадокийцев содержание понятия – Аристотелев смысл ипостаси: «первая сущность», данное конкретное сущее в его самостоятельности. Затем, однако, это содержание кардинально дополняется и изменяется: искомым понятием Лица становится тождество:

ἰπόστασις = πρόσωπον = πρῶτον

¹⁸ Ср., напр.: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении – запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя Каппадокийцы». *О. Георгий Флоровский*. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С. 75.

где последний термин – театральная маска, роль, амплуа, тогда как средний, по Аристотелю («О частях животных»), обладал и анатомическим значением, обозначая «часть головы, которая ниже черепа»; и оба они прежде принадлежали обыденному, а не философскому языку. С утверждением такого тождества, ипостась отделяется от сущности (термин «первая сущность» выводится из употребления) и становится концептом иной природы, основывает собственный дискурс. Для философского разума, это тождество странно, эксцентрично, а лучше сказать, в нем – чистый пример того, что «для эллинов безумие». Ибо переплавка, им совершаемая, всецело руководилась аутентичным христианским опытом, отличным от опыта философского, как мы сказали. В силу этого, для христианского сознания ведущей нитью служила идущая прямо из опыта личного Богообщения интуиция Божественного Лица как бытия, наделенного самодовлеющей полнотой и одновременно – совершенную, абсолютную степень присутствия, выраженности, явленности; и для выражения этой интуиции оно готово было привлечь любые средства и термины, философские или нефилософские – безразлично. Так возникала первая концепция личности – концепция Божественной Ипостаси, ставшая основой «теологической персонологической парадигмы». Очевидным образом, в этой парадигме понятие личности не относилось прямо и непосредственно к эмпирическому индивиду; отношение последнего к личности оставалось проблемой, которая получала решение уже на основе христологического богословия.

Боэций, продумывая наследие Каппадокийцев и их понятие личности, не оспаривает их персонологической парадигмы, но, на поверку, и не следует ей. От него ускользает скрывающаяся в ней переплавка, и поэтому, создавая, в меру сил, ее параллель в латинском дискурсе, сам он отнюдь не совершает никакой переплавки соответствующих латиноязычных понятий. Вследствие этого, категории личного бытия, которые в греческой патристике выступают как специфически богословские понятия, у Боэция еще свободно рассматриваются и как понятия антропологические (что приносит для антропологии заметную пользу). Боэций – не слишком оригинальный и крупный, однако пытливый и честный философский ум. Как философ, он принадлежит к руслу аристотелизма в позднеантичной редакции Порфирия; но когда те или иные факторы толкают его к выходу за пределы этого русла, он способен представить самостоятельное философское решение. Соответственно, мы не обнаружим существенной оригинальности в его Комментариях к знаменитому Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля, однако в трактате «Против Евтихия и Нестория», где он обращается к философской тематизации проблемы лица и личности в рамках латинской терминологии, ситуация складывается иначе.

Как уже сказано (и попросту неизбежно), разработка Боэция направляется трактовкой проблемы в греческом патриотическом богословии; но при этом, она разворачивается далеко не столь широко и в существенных моментах отклоняется от Каппадокийцев. Последними строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта, иного по отношению к здешнему бытию, причем необходимый фонд понятий и самый дискурс, выражающие эту конституцию, создавались заново и впервые. Как христианин VI века, Боэций не мог не сознавать, хотя бы интуитивно, наличия этого онтологического измерения проблемы; но как философ, он не мог достичь его схватывающего узрения (оно будет достигнуто лишь в зрелой схоластике). Поэтому, в терминах позднейшей философии, рассмотрение Боэция разворачивается не в онтологическом, а лишь в онтическом плане и, ориентируясь на греческий образец, оно представляет собой не столько создание нового круга понятий, сколько его трансляцию, перевод. Однако трансляция осуществлялась не только с греческого на латынь, но одновременно – из патриотического богословия в традиционный метафизический дискурс, которому еще предстояла долгая жизнь; и за счет этого опыт Боэция занимает самостоятельное место в метафизической традиции и классической антропологической модели.

Руководясь патриотической конституцией личностных понятий, Боэций тоже приходит к существенному видоизменению аристотелианских концептов, которое не достигает, однако,

их онтологической переплавки. Модифицируется уже верховное понятие, сущность. У самого Стагирита оно обладало огромной шириной, будучи объединяющим термином для всех «имен бытия» – характеристик реальности и ее элементов по любому положительному содержанию, материальному или нет. К сущностям принадлежали и универсалии, и субстанции, и единичные предметы, образуя обширную, разветвленную номенклатуру. Отнюдь не так у Боэция: по верному суждению современного комментатора, «Боэций понимает сущность достаточно узко и вполне в духе нашего времени – как то, что определяет специфику предмета и составляет его природу»¹⁹. Подобная переинтерпретация весьма показательна. Как мы замечали, у Аристотеля в его антропологии изначальной заботой была универсализация человека, его подведение под общие начала, встраивание его в некоторый закономерный порядок реальности. Боэций же видит свою задачу в прямо противоположном. Закономерный Аристотелев Универсум для него уже данность, и философская трактовка лица, личности представляется как проблема спецификации, т. е. исчерпывающей характеристики частного, отдельного, но в то же время и автономного, самодовлеющего. На последнем аспекте усиленно настаивала греческая патристика, выдвигая и акцентируя его; и именно в силу него удовлетворительным решением не могло быть прежнее понятие Аристотеля-Порфирия, определявшее индивидуальное сущее по неповторимости полного списка его свойств (вещи «называются индивидами, потому что каждая из них состоит из такого набора собственных свойств, который не может быть тем же ни в одной другой [вещи]»²⁰). Если в Комментариях к Порфирию Боэций приводит и обсуждает это понятие без всякой критики, то в трактате «Против Евтихия и Нестория» оно уже недостаточно. Чтобы адекватно выразить понятие лица, Боэций, как мы скажем сегодня, формирует новое семантическое гнездо.

К специальной терминологической работе вынуждает, по Боэцию, бедность латинского лексикона сравнительно с греческим: латинскому *persona*, непосредственно обозначавшему лицо, личность, отвечают два разных греческих слова, *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*. При этом, по прямому значению, *persona* передает именно *πρόσωπον*, поскольку оба слова первоначально обозначали театральную маску, личину (как мы видели, более точный греческий термин – *προσωπεῖον*). Для адекватной же передачи смысла *ὑπόστασις* – а именно она, «ипостась», выступает ключевым термином в патристическом дискурсе – желателен какой-либо другой, специальный термин. Таким термином Боэций избирает субстанцию, трактуя ее этимологически, как кальку ипостаси (*sub-stantia* = *ὑπόστασις* = под-лежащее): «Как “*substantia*” и “*substare*” мы переводим их [греков] *ὑπόστασις* и *ὑφίστασθαι*... *ὑπόστασις* – то же что субстанция»²¹. Подобное переосмысление субстанции – очередной существенный отход от Аристотеля; причем более полно смысловому содержанию патристической «ипостаси» соответствует, согласно Боэцию, оборот «индивидуальная субстанция». Итак, семантическое гнездо понятия личности образуют субстанция (центральный термин, сдвинутый далеко от своего аристотелианского значения), индивид, лицо (*persona*); итоговой же сводной формулой становится знаменитая дефиниция: «Определение личности найдено: она есть индивидуальная субстанция разумной природы, *naturae rationabilis individua substantia*»²².

Для верного понимания этой хрестоматийной формулы необходимо учесть, что на пути к ней ориентирами для Боэция служили не только разработки патристики, но также представления римского гражданско-юридического сознания, которые связывали с понятиями лица и индивида идею «особы», «юридического лица», обозначавшегося в Риме приблизительно с I в. н. э. тем же термином *persona*. Это соединение разнородных ориентиров и коннотаций спо-

¹⁹ В. И. Уколова. Комментарий // Боэций. Философские сочинения. М., 1990. С. 390.

²⁰ Боэций. Комментарий к Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля // Там же. С. 73.

²¹ *Он же*. Против Евтихия и Нестория // Там же. С. 173, 174.

²² Там же. С. 172.

собствует тому, что сфера применимости построенного понятия видится Боэцию всеохватной: «Не может быть личности, очевидно, у неживых тел. . . нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка. . . мы говорим о личности человека, Бога, ангела»²³. Здесь – явное отличие от каппадокийской концепции, и вызвано оно тем, что Боэцием решается, на поверку, совсем не та же задача, которая решалась греками.

Греческому сознанию, всегда утверждающему примат опыта, требовалось передать опыт Богообщения, который говорил не только о личной природе Бога, но и о Его бытийной инаковости. Поэтому в греческой патристике выстраивается теологическая персонологическая парадигма, и семантическое гнездо личности выражает основоустройство горизонта личного бытия, онтологически отличного от здешнего (эмпирического, наличного) бытия. При этом, оно принадлежит не дискурсу метафизики, а дискурсу догматического богословия, и антропологическое его содержание лишь опосредованно и имплицитно. Его логическим развитием станет расширение за счет энергийных понятий, достигнутое в поздневизантийском исихастско-паламитском богословии Божественных энергий.

В отличие от этого, задача Боэция – всего лишь передать по-латыни греческую терминологизацию понятия личности. В ходе решения этой задачи, уже не религиозной, а ученой, онтологическая дистанцированность Бога теряется, и решение проблемы личности по Боэцию, в противоположность каппадокийскому решению, не выражает специфических отличий Божественного бытия. Расхождение с патристической концепцией принципиально: согласно этой концепции, понятие Личности=Ипостаси отнюдь не является общим для «человека, Бога, ангела» – напротив, «понятие “ипостаси” должно быть отграничено. . . от понятия “индивида” . . . “ипостась” не есть то же что индивидуальность»²⁴. Таким образом, дефиниция Боэция не учитывает специфической природы богословского дискурса. Следует считать, в итоге, что в философии Боэция семантическое гнездо личности принадлежит дискурсу метафизики и выражает лишь основоустройство индивидуального человеческого бытия. Иными словами, личность здесь – антропологическое понятие, и его разработка у Боэция может рассматриваться как начаток иной персонологической парадигмы, уже не теологической, а антропологической.

Зато в сфере антропологии дефиниция Боэция вполне продуктивна. На ее основе философ развивает богатую спецификацию человеческого бытия: «Человек есть сущность (essentia), т. е. οὐσία; и субсистенция, т. е. οὐσίωσις и субстанция, т. е. ὑπόστασις и личность, т. е. πρόσωπον. А именно, он есть οὐσία и сущность, поскольку он есть; οὐσίωσις и субсистенция – поскольку он не [находится] в каком-либо подлежащем; он есть ὑπόστασις и субстанция, поскольку служит подлежащим (subest) для других, не являющихся субсистенциями, то есть οὐσίωσις; наконец, он есть πρόσωπον и личность, поскольку он – разумный индивидуум»²⁵. Все эти термины и их взаимные различия – не пустая схоластика, они антропологически содержательны. Хотя и стоит заметить, что теснейшее сближение ипостаси (лица) с субстанцией (ср. еще: «О лице может идти речь только применительно к субстанциям»²⁶), будучи прочно усвоено классической антропологией, играло в ней в дальнейшем негативную, тормозящую роль, став, в конечном итоге, одним из ведущих факторов, которые завели эту антропологию в тупик. Однако на данном этапе, сравнительно с антропологией Аристотеля, антропология Боэция – несомненное и значительное продвижение процесса *философской индивидуации*, то есть формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного,

²³ Там же. С. 171.

²⁴ О. Георгий Флоровский. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С.80.

²⁵ Боэций. Против Евтихия и Нестория. С. 174.

²⁶ Там же. С. 171.

самодостаточного агента мышления и действия²⁷. Вместе с тем, этот процесс здесь заведомо не был завершен, скорее лишь начат; и дальнейшая западная метафизика активно пошла по пути его продолжения – что то же, по пути развития антропологической персонологической парадигмы. Бифуркация европейской персонологии состоялась и была в дальнейшем закреплена. В восточнохристианской мысли, оставшейся на позициях теологической парадигмы, ни принцип индивидуации, ни вся связанная с ним работа западной философии практически не нашли отражения.

Своего полного завершения процесс индивидуации достигает у Декарта, в концепте метафизического субъекта. Кратко резюмируя, с Боэцием мы на полпути к субъекту.

²⁷ Подчеркнем сразу, что здесь и далее, говоря об индивидуации, мы рассматриваем данный концепт исключительно в антропологическом и персонологическом контексте и потому вовсе не входим в хорошо известную историю принципа индивидуации в схоластике как формального принципа, относящегося к бытию вещи и нашедшего, в частности, формулировку в понятии *haecceitas*, «этости» Дунса Скота. В недавней литературе, детальное описание этой истории можно найти в книге: Д. В. Шмонин. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 191–226.

3. Человек Картезия

В отличие от Аристотеля и Боэция (но подобно Платону), Декарт – философ с миссией, с вестью: ему открылась некая важнейшая истина, и его мысль движима стремлением донести, продемонстрировать, утвердить эту истину-весть. Нисколько не будучи по натуре проповедником, тем паче пророком, он вместе с тем абсолютно убежден в великом масштабе своего открытия и заявляет об этом масштабе со всей уверенностью, в манере, так сказать, тихого харизматика. По Декарту, в его учении вечные вопросы человеческой мысли, фундаментальные метафизические апории, такие как существование Бога и бессмертие души, навсегда перестают быть апориями и вопросами, получая «самые строгие и очевидные доказательства». Эти доказательства «по строгости и очевидности равняются доказательствам в геометрии и даже их превосходят»²⁸.

Больше того, они таковы, что «никогда и никоим образом дух человека не сможет открыть лучших»²⁹. И еще того больше: учение Картезия вообще освобождает человечество от необходимости дальнейших занятий философией: «Автор в своих “Медитациях” достаточно углубился в метафизические предметы и установил их твердость и достоверность (*certitude*) настолько, что другим уже не стоит пытаться этого делать и напрягать подолгу свой ум размышлениями о подобных вещах»³⁰. Помимо философии, учение охватывает и естественные науки, где открывает вещи не менее великие: «Хотя люди сейчас отказываются принять это объяснение природы света, через 150 лет они ясно увидят, что оно прекрасно и истинно»³¹. Неудивительно, что мсье Бриду, подготовивший современное издание Декарта и в своих комментариях не скрывающий восхищения его творчеством, не может как бы со вздохом не сказать и о его «безмерной амбиции». – История, однако, оправдала философа в его амбициях, хотя при этом вовсе не подтвердила львиную долю его открытий (за важным исключением математики). Многосмысленная ситуация! Не только упомянутое «объяснение природы света», но и все почти декартовы объяснения физических, физиологических, психических явлений оказались фантазиями, «более строгие, чем в геометрии» доказательства недоказуемых метафизических постулатов с неизбежностью обнаружили капитальные изъяны – но при всем том философская и научная мысль Европы изменила свой характер, строй, курс и начала разворачиваться в пространстве, организованном по Декарту, – в *декартовых координатах*, как основанная им аналитическая геометрия.

Весть, что явилась Картезию в ночь 10 ноября 1619 г., была из редкого рода. Как повелось с античности, мудрецы получали и возвещали откровения вглубь, в первооснову вещей, либо прозрения вдаль, в судьбы мира; другой же цех служителей разума подвергал откровения и прозрения скептической критике, напирая на необходимость проверки и доказательства, строгих правил познания. Поздней это получило название, соответственно, онтологической и гносеологической (эпистемологической, когнитивной) установок в философии. Но весть Декарта – именно когнитивного характера, она утверждала возможность и необходимость нового рода познания, ясного, строгого и достоверного, охватывающего все вещи мира,

²⁸ R. Descartes. *Méditations sur la philosophie première. A Messieurs doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris // Id. Oeuvres et lettres. Prés. par A. Bridoux. P., Bibl. de la Pléiade, 2-me ed. 1987. P. 260.* (В дальнейшем, все ссылки на сочинения Декарта – по данному изданию. Все приводимые цитаты – наш перевод франц. текстов этих соч. Для соч., первоначально написанных Декартом по-латыни, авторизованные франц. переводы признаются более авторитетными текстами, играющими роль «последней авторской редакции» (см. замечания А. Бриду в указ. изд.).

²⁹ *Ib.* P. 259.

³⁰ *Id.* Entretien avec Burman. Loc. cit. P. 1381.

³¹ *Ib.* P. 1391. Речь идет об объяснении, данном в «Началах философии» (кн. 3) на базе идеи об особом роде давления, который не связан ни с каким движением.

все явления, равно чувственные и умственные. Подобная весть не столь поражает воображение, однако, как показала история, ее воздействие – в случае удачи³² – оказывается глубже и шире, ибо влечет обновление всей структуры и организации знания, смену самого познавательного способа, навыков действия человеческого разума: что мы называем сегодня – *переход в новую эпистему*. Когда философ впервые предал перу и бумаге свою весть (в «Правилах», 1628 г.), и еще более, когда он впервые обнародовал ее (в «Метод», 1637 г.), он уже имел и четкое начертание пути к новому знанию, принципов и положений, определяющих этот путь. На всех дальнейших этапах эти принципы и положения его учения лишь повторялись и закреплялись, приобретая большую отточенность, а также дополнительное обоснование в ответах на выдвигавшиеся возражения. В нашу задачу не входит, разумеется, прямолинейное, как в учебнике, изложение декартова учения; но, чтобы выделить заключенный в этом учении антропологический подход, концепцию человека, нам надо пристально взглянуть на его общие очертания, основоположения и установки, оценивая их *sub specie anthropologiae*.

Чтобы откровение о новом способе знания стало превращаться в учение, Декарту необходим был прежде всего исходный плацдарм, «малейший спасенный кусочек», как скажет Гуссерль: образчик, островок нового знания, безусловно обладающий его свойствами. Эти искомые свойства с самого начала предносились ему как те, которыми мы сегодня определяем строгое научное знание; и он резюмировал их в знаменитой формуле, унаследованной современной феноменологией: знание достоверное, ясное и отчетливое, *clara et distincta perceptio (intellectio, visio, contemplatio)*. Формула несла у него очень емкое содержание; в частности, как он разъяснял, условия ясности и отчетливости вовсе не повторяли друг друга: «Я называю *ясным* такое знание, которое налично и явно для внимательного духа... *отчетливым* же такое, которое настолько четко (*précise*) и отлично от всех других [познанных содержаний], что объемлет в себе лишь то, что обнаруживается надлежаще рассматривающему его»³³. Поэтому философию Декарта открывает образцово-показательный познавательный акт, в котором добывается первый пример, эталон ясного и отчетливого, несомненного знания. Как сегодня известно каждому, первенцем и краеугольным камнем нового способа познания явилось положение: *Cogito ergo sum; Я мыслю, следовательно, я существую*. Описание акта, впервые данное в «Метод», затем повторяется с малыми вариациями во всех основных текстах. Ядро познавательного метода, главное орудие продвижения к истинному знанию, составляет, как говорит Декарт, установка радикального сомнения. Как правило, ее чрезвычайно акцентируют, следуя за самим философом, который в часто цитируемых пассажах из Части 4 «Метода» описывает ее в весьма сильных выражениях: «Если единственным моим устремлением служит поиск истины, ... необходимо, чтобы я отбросил как абсолютно ложное все то, в чем я могу вообразить хотя бы малейшее сомнение... Поскольку наши чувства иногда нас обманывают, я предположил, что нет вообще ничего, что было бы в самом деле таким, как они показывают... Я отбросил все доводы, которые прежде принимал как доказательства [в математике]. И наконец, я решил считать, что все вещи, приходящие мне на ум, не более истинны, чем видения моих снов»³⁴. Стоит, однако, сказать подробнее о сомнении у Декарта: на поверку, оно не так радикально, как можно решить из этого описания, и гораздо более функционально, служебно. Декартово сомнение ограничено, так сказать, и в начале, и в конце. В Части 3 «Метода» он сам пишет, что развивал установку сомнения лишь с целью отыскать несомненные основания

³² В качестве неудачного прецедента дела Декарта можно вспомнить Луллия, Великое Искусство которого также возвещалось как эпистемологическая весть, однако не свершило никакой революции. Отнюдь не случайно Декарт упоминает Луллия в своем «Метод», и не случайно это упоминание пренебрежительно: «Искусство Луллия более служит не тому, чтобы узнавать вещи, о которых мы в неведении, а тому, чтобы, не разбирая их (*sans jugement*), о них говорить» (*Discours de la Méthode*. Loc. cit. P. 137).

³³ R. Descartes. *Principes de la philosophie*. Loc. cit. P. 591.

³⁴ Id. *Discours de la Méthode*. Loc. cit. P. 147.

для намечаемого строительства: «Я вовсе не подражал скептикам, что сомневаются ради того, чтобы сомневаться, и настаивают (*affectent*), будто они никогда не выносят никаких решений, ибо все мои цели, напротив, были лишь в том, чтобы увериться и отбросить зыбкую почву и песок, найдя глину или камень»³⁵. (Это методологическое сомнение Гуссерль затем признает вполне совпадающим с одной из главных исходных установок феноменологии, «трансцендентальной *εποχή*»). Когда же камень найден, и на нем начато строительство, Декарт резко ограничивает свои сомнения: мавр сделал свое дело. Об этом философ уже не заявляет во всеуслышание, но мы видим, что в отношении своей метафизики он почти полностью отвергает сомнения оппонентов (кои не все безосновательны!) и не выдвигает никаких собственных, которые могли бы вести к развитию, углублению основ учения; а в естествознании он даже обнаруживает явную нехватку критического сомнения, следуя за своими непроверенными фантазиями. В целом можно сказать, что доминирующий пафос мысли Декарта – никак не скептический релятивизм, которым всегда заканчивали адепты тотального сомнения, но прямо обратное: пафос безграничной постижимости всего, доступности всех вещей самому надежному, истинному познанию. Бесспорно, что этот заразительный, завораживающий пафос распахивающегося неограниченного простора – не для фантазий, но для постижения новых и новых подлинных истин! – крайне содействовал историческому успеху философии Картезия.

Ниже мы вернемся еще не раз к акту вывода *Cogito*, в нем есть целый ряд важных для нас моментов. Но сейчас последуем дальше за философом. Убедившись в несомненном существовании мыслящего Я, он желает точнее увидеть и описать этот форпост истинной реальности – и очень быстро, на протяжении одного абзаца, заключает, что в нем не содержится абсолютно ничего, помимо самой определяющей его мыслительной активности. Вывод достигается путем эвристического приема, который Декарт будет применять постоянно и который можно назвать приемом мысленного отъятия: если возможно «ясно и отчетливо», не воображением, а аналитическим разумом, представить себе нечто одно существующим без другого, то это другое не принадлежит к сущности или природе первого. В данном случае, таким путем от мыслящего Я отсекаются все телесные свойства и предикаты, всякая связь с телом, а также и с любым местом и пространством: со всем порядком пространственной и материально-телесной реальности, который Декарт характеризует одним предикатом протяженности (*extensio, etendue*), находя его главным и достаточным. (Как сформулирует он позднее, «природу тел составляет лишь протяженность, а не вес, твердость, цвет и т. д.»³⁶. В итоге, «Я есть субстанция, вся сущность или природа которой только в том, чтобы мыслить, и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от каких материальных предметов... Я, т. е. душа, посредством которой я есть то, что я есть, целиком отлична от тела... и если бы его вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»³⁷. Я или Дух, или Душа, или Мысль (Мышление) – все это у Декарта синонимы – есть лишь исключительно «мыслящая вещь», «вещь, которая мыслит»; и «дух человека не причастен ни к чему, принадлежащему телу»³⁸. Так прямое развитие философского рассуждения, где добывается первая истина Декарта, незамедлительно приводит философа ко второй истине, не менее кардинальной: к фундаментальной дихотомии Мыслящее – Протяженное, *Res Cogitans – Res Extensa*. Как все свои основоположения, Картезий в дальнейшем не устанет повторять эту истину, заново воспроизводя ее вывод, глубже обосновывая, шире развертывая. Он подчеркнет, что и тело, в свою очередь, всецело отлично от «души», т. е. мышления и сознания, и не нуждается в ней для своего существования, всей своей нормальной активности (и это – новаторский, неаристотелев тезис, из которого вырастает

³⁵ *Ib.* P. 145.

³⁶ *Id.* *Principes de la philosophie.* *Loc. cit.* P. 612.

³⁷ *Id.* *Discours de la Méthode.* *Loc. cit.* P. 148.

³⁸ *Id.* *Méditations.* *Loc. cit.* P. 301.

идея человека-машины, механистическая концепция телесной деятельности). Будет установлен набор свойств обеих природ: душа проста, неделима, а потому и неразрушима, бессмертна; тело сложносоставно, подвержено повреждению и разложению, смертно. Два набора не совпадают ни в чем, и формулировка дихотомии заостряется: «Две природы не только различны, но неким образом противоположны»³⁹. При этом, термин «Я» удержан сугубо за «вещью мыслящей» (ср.: «Я абсолютно отрицаю, что являюсь телом»⁴⁰); термин же «человек» нередко – как, скажем, в названии «Трактат о человеке» – обозначает человека телесного, и тогда то целое, которое человечество привыкло считать человеком, остается вовсе без имени; но все же чаще философ, по нуждам изложения, сохраняет имя человека для совокупности, двойцы Дух и Тело. Однако в любом случае, в дискурсе Декарта «Я» не есть «человек», а есть отделенная от всего телесного и пространственного чистая мыслительная активность, которую он, как мы видели, полагает субстанцией; это – метафизическое Эго, или же «познающий субъект», оказавшийся столь ценным для последующей философии.

Таким образом, вторая истина Декарта вполне уже вводит нас *in medias res*, в средоточные идеи и темы его мысли. Но, прежде чем перейти к их антропологическому содержанию, целесообразно еще отметить некоторые глобальные черты декартова учения и, в первую очередь, увидеть его общие онтологические позиции. Задавшись этой последней целью, мы замечаем, что отношение декартова дискурса к онтологии своеобразно: он как бы уклоняется, уходит от нее по касательной. Хотя все главные сочинения философа построены как систематические, фронтальные изложения его учения *ab ovo* – и в их числе, в ответах на Третье возражение к «Медитациям», есть даже изложение *ordine geometrico* с дефинициями и аксиомами – мы тем не менее нигде не найдем отдельного свода его онтологии, хотя онтология всегда и твердо считалась основной частью метафизики, метафизикою *par excellence*. Это, однако, не должно удивлять нас: с самого начала мы подчеркивали, что уже «весть» Картезия, исходная движущая интуиция его мысли, носит не онтологический, а гносеологический характер, как весть о новом способе знания; и эта гносеологическая, когнитивная ориентация не утрачивается никогда, настойчиво проводясь философом во всех текстах. Достаточно всего одного примера: в «Началах», последнем суммарном изложении всего учения, Декарт, описывая строение «истинной философии», говорит, что первая часть ее – метафизика, «содержащая принципы познания», – а не положения о Боге, бытии и мире, как формулировала бы школьная традиция; и далее он включает в эту философию все естественные науки, приходя к знаменитой формуле: «Философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви – все другие науки, сводящиеся к трем главным, медицине, механике и морали»⁴¹. Отсюда явствует, что «истинная философия» понимается и строится у Картезия отнюдь не по образу привычной системы основоположений, открываемой положениями онтологическими, но как полная система познавательных принципов и установок во всех сферах реальности: на современном языке, эпистема. В подобной структуре онтология оказывается скорей имплицитной, возникающей при развертывании эпистемы как приложение и следствие констатируемых «принципов познания». (Ниже мы вернемся к значению этого революционного *эпистемологического поворота* метафизического дискурса). – Помимо того, к уклонению от онтологии, к минимизации онтологического дискурса вела и другая, внешняя уже причина. Онтология – в самом ближайшем соседстве с теологией, а в отношениях с сей последней, как широко известно, философ был до крайности опаслив и осторожен. Тут даже нет нужды в знании фактов биографии: регулярные заверения в его текстах о полном признании всех прерогатив теологии, об уважении ее границ,

³⁹ *Ib.* P. 263.

⁴⁰ *Ib.* P. 479.

⁴¹ *Id.* *Principes de la philosophie.* Loc. cit. P. 565.

отказе вступать на ее суверенную территорию говорят сами за себя⁴². Для опасений и осторожности были все основания: независимо от того, насколько открыто выражались теологические аспекты учения Декарта, это учение и по существу, и по духу радикально расходилось с христианской (даже не обязательно католической) теологией своей эпохи. Эпистема Декарта – эпистема Нового времени, устав секуляризованного разума, который до конца отделил себя от теологии и поверяет себя, свою деятельность только собственными нормами. Чтобы убедиться в этом, достаточно беглого взгляда на концепцию Бога у Декарта и ее функцию в его учении.

«Под именем Бога я понимаю субстанцию бесконечную, вечную, недвижимую, независимую, всеведущую, всемогущую и которою сотворены и произведены я сам и все другие вещи»⁴³. Такова, по Декарту, «идея Бога», имманентно присутствующая в нашем разуме. Слишком известно, и мы не будем на этом останавливаться, что, полагая идею Бога одной из врожденных данностей мышления (ср.: «Мы не могли бы вспомнить, когда наша идея Бога была нам сообщена Богом, ибо она всегда была в нас»⁴⁴), Декарт прямо и быстро заключает от этой данности к существованию Бога, развивая некую версию онтологического доказательства, несколько не новую в основной логике, однако, сравнительно с прежними версиями, смещенную более в гносеологический план, по общей природе картезианского дискурса. Философ придавал большую важность этому доказательству, и вовсе не только оттого, что, как дело богоугодное, оно могло быть свидетельством его христианской благонадежности. Существование Бога критически важно для самого декартова учения, причем в его ключевой части, концепции познающего разума. Разум имеет связь с Богом, и именно эта связь, только она, может обеспечить то, что деятельность разума, познание, доподлинно ведет к знанию истины. В самом деле, «Бог есть источник всякой истины»⁴⁵, и способность к познанию, которую Декарт именуется «природный свет», дана нам, вложена в нас Им; и отсюда следует, что «все, что мы ясно познаем как истинное, является истинным... ибо иначе у нас были бы основания считать Бога обманщиком»⁴⁶. Это также значит, что «истина и достоверность всякой науки зависят от знания об истинном Боге: покуда я не имею этого знания, я не могу совершенно знать что бы то ни было»⁴⁷. Понятийный комплекс *Бог – Истина – Разум – Познание* наделяется у Декарта богатой системой логических импликаций и концептуальных взаимосвязей, в совокупности охватывающих почти весь фундамент его эпистемологии; в частности, сюда входит и знаменитая его тема о «невозможности Бога-обманщика». Нам, однако, не требуется рассматривать эту систему во всей полноте; для общей характеристики (квазиимплицитных) теологии и онтологии Декарта достаточно выделить некоторые отдельные звенья.

Заметим, прежде всего, траекторию декартовой мысли: эта мысль приходит к Богу, отправляясь, как в любом его рассуждении, от своего постоянного и единственного первопринципа – мыслящего Я. (ср.: «Бытие или существование нашей души или нашего мышления я принял за Первопринцип»⁴⁸). Затем, убедившись в существовании Бога и эксплицировав набор основных атрибутов идеи Бога, мысль весьма скоро вновь возвращается к сознанию; но она возвращается, так сказать, не с пустыми руками. Вследствие доказательно установленного существования Бога – и с некоторыми допущениями о характере своей связи с Богом (неповрежденность этой связи никаким искажением, «обманом Бога»⁴⁹) – сознание обретает

⁴² Должно быть, конечно, и исключение, подтверждающее правило: в хорошую минуту, в разговоре с располагающим собеседником (молодым Бурманом), Картезий говорит о теологии совсем иначе.

⁴³ R. Descartes. *Méditations*. Loc. cit. P. 299.

⁴⁴ *Id.* *Principes de la philosophie*. Loc. cit. P. 580.

⁴⁵ *Ib.* P. 563.

⁴⁶ *Ib.* P. 584.

⁴⁷ *Id.* *Méditations*. Loc. cit. P. 317.

⁴⁸ *Id.* *Principes de la philosophie*. P. 563.

⁴⁹ Заметим, что Декарт нигде не принимает в рассмотрение самый стандартный аргумент: связь Бога и человека, позна-

гарантии своей *состоятельности*, достаточности своих средств и критериев для актуального достижения истины обо всех вещах. После этого мысль Декарта уже больше не обращается к учению о Боге – и мы имеем полное право заключить, что лишь гарантии-то и были целью экскурсии в горный мир. Прodelанный мыслью путь *Сознание – Бог – Сознание* предстает своеобразным аналогом марксовской операции *Товар – Деньги – Товар*, а Бог выступает источником произведенной «прибавочной стоимости» – кардинального атрибута истинности всех ясных и отчетливых содержаний сознания (разума). С приобретением этого атрибута разум становится способен к полностью самостоятельному осуществлению высшей цели своего существования, которую «весть» Декарта с самого начала утверждала в построении «совершенной науки обо всем множестве вещей». Что же касается Бога, то при всей важности Его роли как единственного источника и гаранта полноты возможностей разума, нельзя не увидеть, что по существу эта роль есть роль гаранта собственной ненужности: возникающая картина реальности включает существование Бога лишь в качестве некой «закадровой предпосылки», формального разрешения на существование всего происходящего. Само же происходящее, весь мир – арена деятельности разума, всецело полномочного и действующего по собственным законам, сколь бы философ ни добавлял, что эти полномочия и законы – от Бога. Бог Декарта – внешний и бесконечно удаленный гарант истины, вытесненный за пределы всего процесса существования мира и самоосуществления мыслящего разума. Естественно, что, продолжая развиваться в декартовой установке истинности и достаточности своих законов – и достигая блестящего прогресса на этом пути – научный разум все менее ощущал нужду во внешнем гаранте. Наследником Картезия не мог не стать Лаплас, который уже полностью «не нуждался в этой гипотезе».

Итак, теологические позиции Декарта раскрываются как позиции деизма и секуляризации мысли. Что касается онтологических позиций, то они менее революционны. Декарт не имел здесь новых идей, и мы видим, как его дискурс примыкает к тем руслам и концепциям, что могли представляться близкими, созвучными его эпистеме. Очевидно, что онтологической базой для утверждения Богоданных, укорененных в Боге – в этом смысле, Божественных – способностей и прав разума могла хорошо служить онтология мира-в-Боге, восходящая к христианскому платонизму классической патристики и не столь задолго до Декарта мощно и впечатляюще развитая Николаем Кузанским. Декарт знал сочинения Кузанца, упоминал их, и в истории мысли их имена рядом, как имена ключевых фигур в становлении новоевропейского мировоззрения. Но если в развитии установок секуляризации Декарт уверенно уходит вперед, то в области онтологии его мысль – скорее вариации на темы Кузанского, темы онтологии мира-в-Боге (что, конечно, объясняется вторичностью и имплицитностью онтологии в его дискурсе). Как известно, онтология мира-в-Боге, или *панентеизм*, принимает, что вещи и явления тварного мира наделены идеальной сущностью, которою они причастны Божественному бытию, суть в Боге; и соответственно, мир в целом также присутствует в Божественном бытии своей сущностью, которая и есть мир в Боге. Суждения и положения в текстах Декарта, несущие онтологическое содержание, как правило, согласуются с этой онтологической парадигмой, а некоторые даже воспроизводят ее типичные формулировки: так, он упоминает «семена истины, сущие в наших душах» (вариация патристического понятия «семян-логосов»), говорит, что «Бог, творя меня, вложил в меня эту идею [идею Бога] как печать мастера на своем изделии»⁵⁰ (метафора с явно панентеистским смыслом) и т. п. С другой стороны, однако, панен-

ющего разума, может принять – более того, актуально приняла! – поврежденный характер отнюдь не вследствие «обмана Бога», но вследствие падения, павшего состояния человеческой природы. Формально, такое умолчание может оправдываться его установкой «воздержания от теологии». Однако, по существу, поскольку данное теологическое положение имеет прямые эпистемологические импликации, его неучет при построении эпистемологии заведомо не оправдан. В свете онтологических позиций Декарта (о них см. ниже), можно сказать, что *de facto* он признает предикат падшести за телесной природой, но не признает его за познающим разумом.

⁵⁰ R. Descartes. *Méditations*. Loc. cit. P. 300.

теизм был слишком близок к платоновскому учению об идеях, ко всему руслу платонизма, с которым заметно расходилась декартова эпистема (ниже мы еще будем обсуждать их соотношение). Поэтому онтология Декарта не есть полностью ортодоксальный панентеизм, каким он дан, в первую очередь, у Кузанца; но все же, как мы увидим сейчас, эта онтология еще остается в пределах панентеистской парадигмы.

В заключительной, Шестой Медитации мы читаем: «Все, чему учит меня природа, содержит некую истину. Ибо под природой, в общем смысле, я понимаю не что иное как самого Бога, или же тот порядок и устройство, какие Бог устроил в сотворенных вещах. В частности, под моей природой я понимаю совокупность всего, данного мне Богом»⁵¹. Эти слова – несомненная декларация панентеизма: ибо, как заявляется здесь, «порядок и устройство, какие Бог устроил в сотворенных вещах», Декарт не отличает от «самого Бога» – т. е. признает их непосредственно сущими в Боге, Божественными. Но мы должны при этом учесть, что эти слова, как и весь текст Декарта, надо читать в гносеологическом дискурсе. «Порядок и устройство» тварных вещей суть, как выразится позднейшая философия, не эмпирические, а умопостигаемые их свойства; в своем чистом, истинном виде они открываются и существуют в познании, в разуме: принадлежат собственно к *его* сущности. Акцент цитаты смещается, и ее смысл оказывается совпадающим со смыслом обширного ряда высказываний Декарта, которые все говорят одно: именно законы разума, очищенные от искажающих влияний чувственных восприятий и воображения, – т. е. *сущность разума* – философ полагает непосредственно Божественными. Сущность познающего разума, его законы и нормы, порядок и устройство: по Картезию, это и есть «мир в Боге»! И мир в Боге этим исчерпывается: можно убедиться, что никаких иных содержаний Декарт в нем не предполагает. Уже здесь видно различие с концепциями панентеизма и платонизма, мыслящими мир в Боге, умопостигаемый мир, куда более расширительно, в частности, с присутствием в нем «семян» и чувственных, телесных вещей. Но более существенно другое отличие. Мы видим, что связь Бога и мира остается у Декарта сущностной, эссенциальной связью, однако эта связь теперь утверждается в специфическом гносеологическом повороте. Разум есть когнитивная инстанция, не сущее как таковое, а сущее познающее, «вещь мыслящая»; и это значит, что сущностная связь Бога и мира актуализуется в познании и есть существенно *когнитивная связь*. – В итоге, онтологическая позиция Декарта выступает как панентеизм, подвергнутый модуляции в гносеологию, перенесенный в гносеологическое измерение: кратко, *гносеологический или эпистемологический панентеизм*.

* * *

Из сказанного уже совершенно прозрачно, что антропология Декарта есть по своему существу *анти-антропология*: ибо ее исходный и главный тезис о человеке есть тезис о его отсутствии в качестве целостного единства. Мы, разумеется, имеем в виду то, что называли выше «Второй истиной» Декарта: положение о дихотомии *Res Cogitans – Res Extensa*. Очевидным образом, это положение несет антропологический смысл, устанавливая *фундаментальное расщепление человека*. Как мы говорили, духу декартова дискурса вполне отвечало бы даже отсутствие всякого термина для совокупности двух полностью и во всем противоположных субстанций, «Мыслящей вещи» и «Телесной машины». Явившийся философу идеал абсолютно ясного и достоверного знания на всю жизнь наполнил его очистительным пафосом, стремлением до конца расчистить пути к такому знанию, убрать все помехи для совершенного познавательного акта. И он неуклонно убирает. Главная начальная задача – усмотреть, выделить саму *инстанцию чистого познания*, адекватного агента-исполнителя совершенного акта. Человек как целое, во всей сложности и пестроте своего состава, помыслов, восприятий, желаний... –

⁵¹ Иб. Р. 326.

заведомо не есть безупречный исполнитель – и философ без колебаний вычеркивает его из своей философии. В центр ставится то, что, как он находит, единственно способно нести миссию познания: мысль, с хирургической решительностью отсекаемая от всего, что не мысль – всего, связанного с чувственно-телесным, «протяженным». В дальнейшем, «покорствуя природе», то бишь, реальному положению вещей, Декарт вынуждается умерить свой пафос радикального разделения двух природ; на некоторой (достаточно поздней) стадии творчества, он обращается к описанию промежуточных явлений, что порождаются с участием и той и другой инстанции, и «Души» и «Тела». Так возникают «Страсти души», явно не самый блестящий текст философа. Ниже мы обсудим этот трактат, но сразу можно сказать, что в его цели не входит восстановление единства человеческого существа. Существующие явления никогда не рассматриваются как акты целостные, полагаемые из единого деятельного центра, но трактуются исключительно как акты встречи, контакта двух противоположных субстанций. Всегда и всюду установка философа – только установка рассечения, и антиантропология остается последним словом антропологического дискурса Декарта.

Нам же, соответственно, остается лишь обозреть части этого разъединенного дискурса как они есть: «Субъекта», «Тело», или же «Человека-машину», «Страсти», или смешанные явления. Следом за тем, мы попытаемся свести части воедино, чтобы, увидев очертания целого, достичь все же некоторой суммарной характеристики человека Картезия.

А. Субъект, или субстанциализированное сознание. Итак, исполнить миссию совершенного познания способна мысль человека, мыслящее Я. Это исходная интуиция и установка Декарта; но с самого начала в эту установку входило и важное дополнение: полноценный исполнитель миссии – только чистая мысль, та, что движется лишь по собственным законам (кои, как мы помним, Божественны и ведут к истине). В обычном же своем бытовании, мысль включает и другие активности, такие как воображение, воля, которые отличны от чистого постижения или понимания (*entendement*), однако тоже принадлежат к *Res Cogitans* и противоположны *Res Extensa*. Таким образом, Я, как Мысль, (Мышление) структурируется в своем содержании. Первая дефиниция в геометрическом изложении Метода гласит: «Под мыслью я понимаю все, что присутствует в нас таким образом, что мы это немедленно и непосредственно сознаем (*sommes connaissants*). Тем самым, все действия воли, понимания, воображения и чувств суть мысли»⁵². Как видно из этой дефиниции (затем повторяемой в «Началах»), «мыслящий» полюс декартовой дихотомии как широкое понятие, не сводящееся к чистому познающему разуму и объединяющее все мыслительные активности, ближе всего соответствует современному понятию *сознания* – с важной оговоркой, что «мыслящая вещь» Декарта, в отличие от наших представлений о сознании, трактуется как субстанция. Термин же «субъект», равно как и выражение дихотомии в форме «расщепления субъект – объект», еще не употребляются у Декарта, представляя собой позднейшее немецкое привнесение; мы будем пользоваться ими, памятуя о различии между «субъектом познания» и «субъектом сознания».

Не исчерпывая собой сознания, познающий разум есть тем не менее исполнитель высшей миссии сознания, и потому представляет собой его главную и важнейшую составляющую, его *raison d'être*. Философская дескрипция его активности, или же конституция познавательного акта, есть средоточие и ядро всей эпистемы Декарта, так что наш долг – описать основные элементы этой конституции. Все когнитивные установки Декарта направлены к идеалу строгого научного познания; однако систематический органон научного познания еще отнюдь не создан в его трудах: пред нами лишь общие черты и отдельные элементы. Выдвинув и усиленно подчеркнув идею необходимости цельного познавательного метода, философ в то же время оставил собственный метод во многом недоочерченным. Прежде всего, это касается выбора общей ориентации, общего типа когнитивного аппарата: должен ли когнитивный процесс ставить во

⁵² *Иб. Р.* 390.

главу угла опытные или же умозрительные критерии и средства? Как мы знаем сегодня, первый путь ведет к познавательной парадигме эмпирической и экспериментальной науки, второй же – к феноменологической парадигме познания как интенционального акта интеллектуального всматривания; и обе парадигмы обладают весьма различными свойствами и сферами применения. Дискурс же Декарта – на распутье. С одной стороны, мыслитель тяготел к изучению явлений природы, («великой книги Мира», как он выражался), к естественнонаучной проблематике, – что неизбежно склоняло к экспериментальной парадигме, но, с другой стороны, в числе его самых стойких убеждений – глубокое недоверие к чувственному опыту, его данным, и столь же глубокое доверие к внутренним нормам и законам чистого разума.

Опытная ориентация была традиционным отличием английской мысли, и поучительно видеть, как во всех контактах Декарта с ее представителями (в дискуссии с Гоббсом по поводу его Возражений на «Медитации», в переписке с маркизом Ньюкаслем) с наглядностью выступает различие мыслительных школ. Декарт-метафизик мешал Декарту-естественнику: прежде всего мешал его мысли развить необходимую и назревшую концепцию *научного эксперимента*, без которой уже не могло продвигаться опытное познание. Мотивы совершенно ясны: в ставимом и проводимом эксперименте чистый разум добровольно соединяется с чувствами, образуя нераздельный умно-чувственный комплекс; тогда как по картезиевой дихотомии разум всегда обязан избегать смешения с чувствами. – Напротив, с феноменологическим руслом у философа нет столь же коренных расхождений, и хотя *все* новоевропейские парадигмы научного познания имеют основания себя возводить к Декарту, однако у парадигмы феноменологической эти основания наиболее весомы. В когнитивных установках Картезия можно и должно видеть дальний прообраз феноменологической теории познания. Даже не всегда дальний: когда во Второй Медитации Декарт вводит понятие «умственного обозревания-обследования» (*inspection de l'esprit*), которое в ходе познания следует превратить из «несовершенного и смутного» в «ясное и отчетливое», когда он отличает «обозревание умом» и от «видения глазами», и от силлогистического вывода, – он уже определенно протофеноменолог. В целом же, можно согласиться, что пресловутая установка *ясного и отчетливого познания* оставалась у самого Декарта скорее девизом и призывом, по частоте повторений порой походя на заклинание; и феноменологический органон интенционального опыта, наследуя эту установку, вполне адекватно воплощает ее в конкретную, детальную когнитивную процедуру. Разумеется, этот органон наследует не только картезианской, но и платонической философии, и в духе последней, он вовсе не разделяет резкого декартова противопоставления мысли и «протяженности», пространства, не отвергая возможности некой ноэтической пространственности и заведомо отвергая дихотомию *Res Cogitans – Res Extensa*. В целом, здесь перед нами – одна из самых существенных и самых насыщенных линий в дальнейшей истории декартовой эпистемологии; но за ее раскрытием, которое далеко увело бы от нашей темы, мы должны отослать к «Картезианским медитациям» Гуссерля.

Не представляя собой последовательной дискурсивной реконструкции когнитивного акта, декартова эпистемология тем не менее содержит каркас, базисные элементы такой реконструкции. Большая часть из них уже присутствует в выводе «Первой истины» Картезия, положения *Cogito ergo sum*. Из элементов, приводящих в дальнейшем, важен, пожалуй, всего один, который следует назвать сразу: вслед за конституцией субъекта (в главном, достигаемой с выводом Первой и Второй истин), Декарт намечает и отвечающую субъекту эпистемологическую перспективу: перспективу, в которой может осуществляться уже не только самопознание, но познание любых вещей. Закономерным образом, это – *субъективистская перспектива*, в которой дескрипция реальности, после установления собственного существования, начинается с вопроса о существовании внешних вещей. Таким путем следует мысль Декарта в заключительных Пятой и Шестой Медитациях, которые открываются характерным исходным тезисом субъективистской перспективы: «Прежде рассмотрения, существуют ли вещи вне меня, я должен

рассмотреть их идеи, какими они присутствуют в моей мысли»⁵³. Данная логика опять-таки не чужда феноменологической установке, и в развертываемом далее рассуждении Декарта можно даже увидеть некоторую аналогию перехода от чисто субъективистской перспективы к трансцендентальной субъективности.

Переходя от перспективы к самому когнитивному акту, мы видим, прежде всего, что его совершающее орудие, познающий разум, Декарт трактует самым традиционным образом, в зрительно-световой метафоре, укоренившейся еще до Аристотеля: это – «природный свет», *la lumière naturelle*, который «естественно присутствует в наших душах». Он не находит нужным анализировать его, сближая, тем самым, с непосредственно понятными данностями, «внутренними свидетельствами» сознания (о которых скажем чуть ниже); но все же в одном из писем мы найдем не столь односложную характеристику: «Я различаю два вида природных склонностей (*instincts*): одна склонность присуща мне как человеку и является чисто разумной; это природный свет, или *intuitus mentis*, и им одним лишь стоит гордиться. Другая же принадлежит нам, равно как животным, и является неким стремлением (*impulsion*) природы к сохранению нашего тела, получению телесных удовольствий и т. п.; и ей отнюдь не всегда должно следовать»⁵⁴. Что касается самого осуществления акта, то наиболее детально Декарт характеризует его начальные стадии, соответствующие установке радикального сомнения. О ней мы уже говорили выше; но надо сейчас добавить, что к этим же начальным стадиям относится и еще один фактор, который Декарт явно включил в конституцию акта, лишь отвечая на возражения по поводу своего вывода *Cogito*. Этот фактор – еще одно немаловажное ограничение установки сомнения, помимо уже отмеченных: Декарт принимает, что в сознании присутствуют некоторые изначальные и несомненные истины, которые весьма существенны для всякого акта познания, но сами не нуждаются ни в выводе, либо доказательстве, ни даже в дефиниции, поскольку «понятны» сами по себе и из себя, без обращения к другим вещам. В первую очередь, к таким истинам принадлежат те, что необходимы для вывода *Cogito*: что такое сама мысль, существование, сомнение. Декарт впервые утверждает их специфический статус в Ответах на Шестые Возражения, заявляя, что они познаются «внутренним знанием, которое всегда предшествует знанию обретенному и которое присуще каждому»⁵⁵. Позднее в письме к Арно он добавит в их ряд также связь тела и души, при этом слегка иначе характеризуя их природу: «Что не телесная душа может двигать тело, показывается не каким-либо рассуждением или сравнением, а повседневным опытом, самым очевидным и достоверным; это одна из вещей, которые известны сами по себе и только затемняются, когда мы хотим объяснить их другими вещами»⁵⁶. Наконец, наиболее подробная характеристика – в диалоге «Разыскание истины». Здесь философ прямо утверждает подобные данности сознания как особый род вещей: надо «отличать вещи, что нуждаются в дефиниции, от тех, которые могут быть поняты сами по себе». И здесь же – относительно «ясное и отчетливое» описание их природы: «Что такое сомнение, мысль, существование... невозможно узнать... иначе как самому по себе и убедиться в этом знании иначе как по собственному опыту, с помощью того сознания или внутреннего свидетельства, которые каждый находит в себе, когда рассматривает что-либо... Чтобы знать, что такое сомнение и мысль, достаточно сомневаться и мыслить. Это научит нас всему, что на сей счет можно знать, и даже скажет нам больше, чем самые точные дефиниции»⁵⁷. Это неплохо сказано, но, конечно, позиция философа здесь зыбка и оспорима: он не оградил введенный им род вещей никакими

⁵³ *Ib.* P. 310.

⁵⁴ *Id.* Lettre a Mersenne de 16.X.1639. Loc. cit. P. 1060.

⁵⁵ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 527.

⁵⁶ *Id.* Lettre à Arnauld de 29.VII.1648. Loc. cit. P. 1308.

⁵⁷ *Id.* Recherche de la verité par la lumière naturelle. Loc. cit. P. 898–899.

критериями и границами – и, допустив, что существует некий фонд вещей, которые «понятны сами по себе», по сути, открыл возможность кому угодно включать туда что угодно.

Также уже с начальных стадий когнитивного процесса проявляется хорошо известная установка декартовой эпистемологии: полное отрицание «аргументации от авторитета», недопущение любой опоры на предшествующую традицию мысли. Картезию свойственно скептическое, если не прямо пренебрежительное отношение ко всем прошлым и настоящим мыслителям и их достижениям. В «Письме к переводчику», помещаемом перед текстом «Начал», он резюмирует всю историю философии весьма в стиле характеристики граждан города N Собакевичем: «первые и главные» философы – Платон и Аристотель, и они равно не достигли ничего определенного (*certain*), с тою лишь разницей, что Платон это честно признавал, тогда как Аристотель пытался выдавать шаткое за прочное; в последующие же века «те, что хотели быть философами, по большей части слепо следовали за Аристотелем»⁵⁸. Но смысл указанной установки слабо связан с этим историческим скептицизмом или нигилизмом, он лежит глубже. Уже на первых страницах «Метода» Декарт заявляет: «Ни на один момент я не должен удовлетворяться мнениями других»⁵⁹: и суть – в этом. В конечном счете, дело не в том, насколько бесспорны выводы Аристотеля или Платона, но в том, что выводы – *мнения других*, они получены ими, а не самим Картезием, – и потому не принадлежат к выстраиваемой им *перспективе субъекта*. Принадлежит же к ней только то, что его собственный познающий разум усмотрел ясно и отчетливо – и это означает, что любое положение, чтобы быть принятым этим разумом, должно быть воспроизведено им самим, вместе со всем своим выводом. – Так негативная установка по отношению к философской традиции оказывается существенно позитивным и конструктивным элементом конституции когнитивного акта в субъективистской перспективе.

Вместе с тем, за эту установку проступает и некоторая серьезная проблема. Декарт подверг деконструкции когнитивную валидность философской традиции, увидев традицию, как «мнения других», и мы признаём, что это законная позиция субъективистской перспективы. Однако, как сразу ясно, такая позиция может идти гораздо шире: точно на том же основании, в субъективистскую перспективу не должен включаться любой опыт «других», если только он не воспроизведен заново и самостоятельно в собственном опыте субъекта. (Сам Картезий отверг бы такую экстраполяцию, поскольку считал, что его Метод не следует распространять за пределы сферы научного познания, где должен сохранять права лишь обыденный здравый смысл; но с философской точки зрения, он здесь проявлял непоследовательность, и экстраполяция законна). В итоге, мы обнаруживаем, что строгое, последовательное проведение выдвинутых Декартом когнитивных принципов ведет, вообще говоря, к обособленности и отъединенности познающего субъекта от всех «других», к исчезновению у него базы общих, разделяемых с «другими» понятий и позиций, т. е. базы для межчеловеческой общности и общения. Иными словами, здесь в острой форме появляется сакраментальная «проблема Другого», оказавшаяся в центре поисков европейской философии последних лет. При этом, появление проблемы следует ставить в связь отнюдь не с гносеологией Декарта как таковой, но со всей магистральной линией развития западной мысли о человеке: уже и «человека Бозция» мы характеризовали как шаг в направлении декартовой концепции субъекта; а постдекартова метафизика (при решающем участии Канта, но не забудем и Беркли) полностью реализовала заложенные в этой концепции возможности законченной и совершенной субъективистской перспективы. Как известно, философского субъекта, созданного этой линией, сегодня уже постигла смерть; и в числе основных причин, он пал также и жертвой собственного совершенства: его субъективность была настолько чистой и полной, что в рамках его конститу-

⁵⁸ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 561.

⁵⁹ *Id.* Discours de la Méthode. Loc. cit. P. 144.

ции никакого удовлетворительного решения проблемы Другого, или же проблемы intersubjectivity, достичь не удалось. Ниже нам еще предстоит обсуждать этот узел проблем.

Далее, пора указать фактор, который всегда усиленно заботит Декарта: предупреждение, выявление, исправление ошибок и искажений в процессе познания. Они возможны, разумеется, во всем ходе когнитивного акта, но особенно важно уделить им внимание вначале, пока они не принесли непоправимых последствий. Картезий говорит много об ошибках; демонстрация негодности прежнего подхода к познанию, как чреватого всяческими ошибками, входит в само назначение его Метода, в его «весть». Возможные ошибки (искажения, заблуждения, погрешности...) весьма разнообразны, но есть один их главный и безусловный источник. Это – неучет фундаментальной дихотомии: несоблюдение познающего орудия, способности понимания, постижения (*entendement*) в должной чистоте, в изоляции от замутняющего воздействия телесно-чувственной реальности. Опасность такого воздействия существует постоянно, поскольку, согласно Декарту, способность постижения у человека имеет тройственную структуру: наряду с высшей, и даже Божественной, способностью чисто интеллектуального постижения (*intellection, conception*), она включает две низшие способности, воображение и чувственное восприятие (перцепции, «чувства»); и если первой способности отвечает активность разума, остающегося в своей сфере, то в действиях воображения и чувств разум входит в связь с противоположным полюсом дихотомии, телесной природой. Но лишь пребывая в собственной сфере, разум может надежно рассчитывать на достижение ясного и отчетливого, достоверного знания! Данные же воображения и чувств несут на себе свойства телесных стихий, где все темно и смутно, спутано и неоднозначно; и некритическое включение, примешивание этих данных к деятельности разума – важнейший источник когнитивных ошибок. Вновь и вновь Декарт поднимает, муссирует тему об ошибках и искажениях, присущих данным воображения и чувств, перебирает набор примеров, когда эти данные обманывают... Тема, казалось бы, очень не нова, начиная с Аристотеля, к ней обращались многие, и едва ли найдешь философа, который стоял бы за слепое доверие к чувствам, а тем паче, к фантазиям воображения, – чего же стулья ломать? Но для Картезия тема наполнена новым смыслом, новой принципиальностью: теперь здесь – один из главных аргументов в пользу его дихотомии, в пользу невозможности достоверного познания без радикального отделения «мыслящего» от «протяженного». Шестые Возражения на «Медитации» оспаривают тезис о большей достоверности понимания, нежели чувственных восприятий; и, парируя, он углубляет анализ чувственного восприятия, выделяя в его строении три ступени (мы опишем их ниже, говоря о чувствах в завершение конституции субъекта). – Итак, ошибки, вносимые в познание чувствами и воображением и придающие продукту познания свойства материальных стихий, смутность и темноту, – вот основной и важнейший вид ошибок, который должна учитывать конституция когнитивного акта.

Декарт указывает также и ряд других видов. Большая часть из них рассматривается в конце первой части «Начал», где названия глав образуют как бы сжатый перечень: «71. Первая и главная причина наших ошибок – детские предрассудки... 72. Вторая же в том, что мы не можем забыть эти предрассудки... 73. Третья в том, что наш дух утомляется, внимательно следя за всеми предметами суждения... 74. Четвертая в том, что мы передаем мысли словами, которые выражают их неточно»⁶⁰. Обсуждение этих видов ошибок не несет уже для философа столь важной идеологической нагрузки, но ценно для нас тем, что здесь становится конкретной и содержательней его концепция сознания. Мы видим, что представлениям детства с их стойкостью придается чрезвычайное значение; Декарт замечает, что если ошибки от воображения и чувств носят характер «замутнения» Природного Света, то предрассудки детства несут его «ослепление». Он также затрагивает в связи с ошибками и тему внимания, концентрации разума, находя, что «трудней всего для души, когда она сосредоточивается на чисто умопости-

⁶⁰ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 606–609.

гаемых предметах, которые не воспринимаются ни чувством, ни воображением»⁶¹; причем и здесь причина связана с детством: она в том, что изначально, в детстве, у человека имеются только две низшие способности постижения; и т. д. Разбираемый перечень отнюдь не объявляется исчерпывающим; философ понимает и признает, что ошибки и заблуждения могут вкратце неисчислимыми путями. Так, ко многим заблуждениям ведут страсти: к примеру, «любая страсть представляет нам то благо, к которому она стремится... гораздо бóльшим, чем в действительности»⁶². Обсуждает также Декарт ошибки памяти и их роль, и еще некоторые другие, – так что в итоге, анализ ошибок познания составляет у него, пожалуй, наиболее разработанный раздел в конституции когнитивного акта.

Напротив, центральная часть этой конституции, где должен быть представлен сам когнитивный механизм, который производит продукт познания, удовлетворяющий заданным критериям, не получает у Картезия систематической разработки. Тем не менее, основные принципы этого порождающего механизма все же присутствуют у него, хотя их роль и не акцентирована. Именно, в качестве таких принципов можно рассматривать выделенные нами выше «феноменологические» элементы. В основе их – понятие *inspection de l'esprit* (что можно передать и как интеллектуальное всматривание) и в целом, они приближают декартов когнитивный акт к интенциональному акту. Далее, существенная особенность механизма – его чисто интеллектуальный характер: если Гуссерль включит воображение в круг способностей, участвующих в интенциональном акте, то Декарт, как мы говорили, усиленно отрицает всякую положительную когнитивную роль воображения и чувственного восприятия. Детальный анализ познавательного акта во Второй Медитации приводит к выводу: «Его [познаваемого предмета, куска воска] восприятие, или точнее, действие, которым его апперципируют (*on l'aperçoit*), не есть ни зрение, ни осязание, ни воображение, и никогда ими не было, хотя вначале и представлялось так, – но исключительно умственное узрение, которое может быть несовершенным и смутным, каким было вначале, или же ясным и отчетливым, каким стало теперь, в зависимости от того, меньше или больше направлено мое внимание на те вещи, которые в нем присутствуют и составляют его»⁶³. Как видим, в качестве решающего когнитивного фактора Декарт здесь указывает внимание, которому в феноменологическом органоне будет отведена самая значительная роль. Наконец, итог когнитивного акта философ описывает более подробно, в особенности, в «Началах»: это – обретенная несомненная и достоверная истина, знание ясное и отчетливое, etc. Но, как часто бывает, большая подробность не совсем на пользу предмету: детализация видов и свойств истины отчасти заслоняет ведущую интуицию, согласно которой акт познания в своем итоге воспроизводит предмет в форме полной реконструкции ансамбля его смысловых, или эйдетических содержаний. (Эта интуиция выступает наиболее явно в трактовке объективного знания («Начала», 1, 45–46), приведенной частично выше). В целом же можно заключить, что у Картезия остается совсем немного до того, чтобы конституция когнитивного акта приняла законченную форму прогрессивно продвигающегося, все более прецизионного интеллектуального фокусирования.

* * *

Чтобы продвинуться от конституции когнитивного акта к полной конституции субъекта, напомним строение картезианского субъекта-сознания, каким оно представлено в Первой книге «Начал». По Декарту (как позднее по Канту, в целом, повторяющему Картезия), деятельность мышления двоякого рода: «Все способы мышления могут быть сведены к двум

⁶¹ *Ib.* P. 608.

⁶² *Lettre a Elisabeth, princesse de Boheme, de 1. XL 1645. Loc. cit. P. 1203.*

⁶³ *Id. Méditations. Loc. cit. P. 281.*

общим, один из которых заключается в апперцепции посредством понимания, а другой – в вынесении решений посредством воли. Поэтому чувствовать, воображать и даже постигать чисто интеллигибельные предметы – все это суть лишь разные способы апперцепции; тогда как желать, испытывать отвращение, убеждаться, отрицать, сомневаться суть разные виды воле-ния»⁶⁴. Суждение же, по Декарту, – синтетический акт, в котором совместно участвуют и воля, и постижение. Нет нужды повторять здесь классическую и общеизвестную картезианско-кантовскую трактовку отношения разума и воли, но стоит все же указать наиболее существенные для Картезия моменты. Во-первых, воля по самой своей природе есть свободное начало, для Декарта (как и в русском языке) она почти синоним свободы, и эта свобода воли (*libre arbitre*), составляющая «главное совершенство человека», принадлежит к числу обсуждавшихся выше непосредственных данностей разума и опыта, не требующих вывода или доказательства. Затем, сфера воли (та сфера, где воля может осуществлять себя, вынося решения) совпадает со всем горизонтом сознания – и тем самым, она несравненно шире сферы разума, которая объемлет предметы, доступные пониманию. Говоря проще, мы вольны решать во множестве ситуаций и областей, где вовсе не обладаем пониманием. Здесь, по Декарту, коренится одна из главных причин ошибок и неверных действий человека; но философ сразу же предлагает и способ, как ее устранить. «Мы никогда не совершим ошибки, если будем судить лишь о том, что постигаем ясно и отчетливо»⁶⁵; а потому рецепт правильного поведения состоит в координации воли с разумом: «Природный свет учит нас, что понимание всегда должно предшествовать решению воли»⁶⁶.

Этот третий момент в декартовой трактовке воли становится ключевым положением в развитии *этики* Декарта. Занимая довольно малое место в его учении, она уместается почти всецело в рамки проблематики воли и разума. Как мы уже можем ожидать, этический дискурс также подвергается встраиванию в гносеологизированную субъективистскую перспективу. Необходимые предпосылки для этого доставляет тезис: «Воля человека такова, что по своей природе может стремиться только к добру»⁶⁷. В «Геометрическом изложении» Метода данный тезис включен в число «аксиом» и выражен более развернуто: «Воля направляется свободно и добровольно (ибо такова ее сущность), но при этом безошибочно, к добру, которое ясно познано ею»⁶⁸. Тезис означает, что Декарт примыкает к традиции, идущей от Августина и трактующей зло чисто привативно, как недостачу в наличии добра; но, неуклонно воплощая свою эпистему, философ переводит эту классическую позицию в гносеологическое измерение, так что зло у него – недостача *знания о добре*. Коль скоро воля заведомо стремится к добру, зло и грех могут твориться лишь по незнанию, в порядке ошибки: «Я простираю ее [волю] на те вещи, которых не понимаю; с легкостью заблуждаясь меж них, она принимает зло за добро, или ложное за истинное. И вследствие этого я ошибаюсь и грешу»⁶⁹. Как видим, понятие греха, этического проступка, также переводится в гносеологический дискурс: грех – вид ошибки в познании, и как зло, так и грех равно проистекают из несовершенных познавательных актов. Такую позицию верно передает краткая формула, встречаемая у Декарта: «достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать». Формула вызвала обвинения теологов, увидевших в ней пелагианство, утверждение достаточности собственной воли человека для спасения; и Декарт парировал обвинения обычным своим приемом, указав, что его рассуждения не заходят на территорию теологии: «То “правильно поступать”, о котором я говорю, относится не к

⁶⁴ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 585.

⁶⁵ *Ib.* P. 590.

⁶⁶ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 307.

⁶⁷ *Ib.* P. 536.

⁶⁸ *Ib.* P. 395.

⁶⁹ *Ib.* P. 306.

области теологии, где говорят о благодати, а только к моральной и натуральной философии, где благодать не рассматривается»⁷⁰. – В целом же, этический дискурс очень бегло очерчен у Декарта. Лишь незначительно детализируясь в учении о страстях, он оставляет в стороне большинство этических апорий и принципиальных проблем. Вершина дискурса, понятие добра, не подвергается анализу; любовь не рассматривается как этический принцип, оставаясь вне этики – равно как этика вне любви – и мы можем лишь заключить, что для мысли Картезия, этика – весьма побочная тема.

Оставшиеся элементы в конституции Субъекта, воображение и чувственное восприятие, включаемые Декартом в состав способности постижения, отчасти уже обсуждались нами при описании конституции когнитивного акта. Их негативная роль в этой конституции, как факторов, «замутняющих Природный Свет», – основной момент в их трактовке у Картезия; к нему достаточно добавить немного. Что касается воображения, то нам следует осмыслить характерную черту, кратко отмеченную выше: Декарт не признает за воображением никаких положительных функций и возможностей в процессе познания – и это прямо расходится не только с обычными представлениями о «творческой роли воображения», но и с конституцией интенционального акта в феноменологии, где, по Гуссерлю, «свободная фантазия» доставляет интеллектуальному всматриванию модели, примеры, образцы, используемые для достижения ясного и отчетливого узрения смыслового облика предмета познания. Сюда присоединяется еще то, что в своем собственном дискурсе Декарт активно использует эвристический прием, который сегодня именуется «мысленным экспериментом» и заключается в анализе искусственных ситуаций, создаваемых в воображении специально для демонстрации или проверки тех или иных положений. При этом, его «мысленные эксперименты» включают ситуации как укладываемые, так и не укладываемые в рамки эмпирической реальности (пример первых – превращения куса воска во Второй Медитации, пример вторых – искусственные миры, где развертываются «Трактат о свете» и «Трактат о человеке»). – Из вопросов, встающих здесь, легче всего объясняется неприятие идеи «творческого воображения»: эта идея действительно не входит в органон научного познания (а входит лишь в более широкую картину, охватывающую процессы рождения новых идей и теорий). Вопросы же о «мысленных экспериментах» и о роли воображения в интеллектуальном всматривании глубже и интересней. Мы начинаем видеть не только близость, но и отличия в декартовой и гуссерлевой когнитологии: эти отличия лежат там, где конституция интенционального акта примыкает к руслу платонизма. «Свободная фантазия» Гуссерля должна доставлять детали к смысловой картине, эйдосу, конструируемому в умном пространстве, – и тем самым, она связана именно с платоническими элементами указанной конституции. Но Декарт мыслит интеллектуальное всматривание, работу Природного Света, более позитивистски, без примеси платонизма, – и в его конституции когнитивного акта «свободная фантазия» не нужна. В его упрощенном понимании, «воображение... есть не что иное как определенное приложение познавательной способности к телу, которое теснейше (*intimement*) присутствует в ней»⁷¹, и если для платоника воображение уносится в умный мир, то для Декарта эта направленность на тело, замутняющая познание, всегда остается главной и решающей чертой воображения. Геометрическое воображение не является исключением, ибо геометрические фигуры – отнюдь не идеальные образы в умопостигаемом мире: имея протяженность, они принадлежат к телесному полюсу дихотомии (давая, тем самым, яркий пример различия Платоновой и декартовой дихотомий). Поэтому Декарт, чтобы включить геометрию в орбиту своего Метода, делает ее аналитической, обращает от фигур к уравнениям. И в свете сказанного, мы можем также сделать догадку, что и его «мысленные эксперименты» в его глазах не были деятельностью воображения: вероятно, он предпочитал относить их к чисто интел-

⁷⁰ *Id.* Lettre a Mersenne de 27. IV. 1637. Loc. cit. P. 963.

⁷¹ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 318.

лектуальной активности, считая, что оперирует в них не телами, а уже идеями тел, что, как известно, у него, в отличие от Платона, означало понятия.

Наконец, чувственные восприятия подходят уже вплотную к границе субъектной сферы: это та часть «мыслящей вещи», которая тесней и ближе всего соприкасается и взаимодействует с «вещью протяженной». Поэтому в теме о чувствах у Декарта уже присутствует в качестве существенного аспекта анализ *физиологии чувств*. Этот аспект входит и в дефиницию чувственного восприятия, данную в «Началах»: «Мы называем чувствами, или же восприятиями наших чувств... различные мысли нашей души, происходящие непосредственно из движений, которые возбуждаются в мозгу путем передачи по нервам»⁷². Трактую чувства как «мысли», феномены сознания, Декарт, в первую очередь, озабочен их отличением и отделением от возбуждающих их материально-пространственных факторов. Здесь его описание достигает известной убедительности и, в общем, принципиально не расходится с современными представлениями. Рецепторы, которыми снабжены органы чувств, реагируют на определенные виды явлений «протяженной» реальности тем, что формируют сигналы, импульсы возбуждения; сигналы передаются по нервам в мозг; будучи там восприняты, они вызывают те или иные реакции сознания, или «мысли». При этом, как усиленно настаивает философ, события на разных концах нервного канала коммуникации связаны меж собой только причинно-следственным отношением и никак иначе; по своей природе и свойствам, исходный эмпирический феномен и проистекающий феномен сознания не имеют ничего общего между собой. Нам понятен этот усиленный акцент: Декарт снова на страже дихотомии. Его описание, повторим, убедительно, причем, нарочито употребляя современную терминологию (рецепторы, сигналы, канал коммуникации), мы хотим подчеркнуть, что весь этот понятийный арсенал, по сути, уже имеется у Декарта, и даже не очень имплицитно. Пред нами один из примеров нового научного сознания в действии.

При всем том, в этой трактовке чувств – как и далее, в трактовке страстей – декартова фундаментальная дихотомия, конечно же, оказывается под вопросом. Оба рода явлений в самой своей природе и структуре соединяют оба полюса дихотомии, принадлежа и «мыслящему», и «протяженному», осуществляя их связь. Декарт, разумеется, анализирует эту связь (пример чего мы только что видели); но, направляя анализ на ее конкретный механизм и особенности, он полностью обходит более общий и кардинальный «кантианский» вопрос: *Как возможна эта связь?* Меж тем, его учение, несомненно, рождает такой вопрос. В начальных разделах этого учения все усилия прилагаются к тому, чтобы убедить в предельной дистанцированности двух природ, их абсолютном различии, в полном отсутствии у них общих свойств, вообще – чего бы то ни было общего, и в том числе, общей почвы, общей сферы действия. Тем самым – приходится заключить – для них нет и никакого места встречи, нет самой возможности встречи. В самом деле, о какой встрече может идти речь, если «протяженное» существует исключительно в пространстве, а «мыслящее» не имеет никакого отношения к пространству?

История, однако, необратима, и мысль Декарта не следует кантианской логике. В данном пункте в ней побеждает логика обыденного сознания: связь Тела и Души существует самоочевидным образом, и философу надлежит показывать и доказывать лишь то новое и непривычное, что он утверждает: а именно, полную противоположность этих двух природ. Что же касается связи, то, коль скоро сам факт ее не нуждается в доказательстве, философу остается лишь описать ее и разобрать, какова она есть. Не в сочинениях, а только в позднем письме к Арно мы нашли процитированные выше (см. прим. 29) лаконичные строки о существовании одного из видов связи Души и Тела: способность Души двигать Тело Декарт относит к разряду непосредственных данностей сознания, не требующих ни доказательства, ни объяснения. О самой же связи как таковой никаких философских суждений нет, и метафизический вопрос о ее возможно-

⁷² *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 654.

сти не возникает у философа. Тема о связи взаимно противоположных природ, «мыслящего» и «протяженного», не получает метафизической постановки, а переводится или соскальзывает в эмпирический дискурс, начинаясь сразу с чисто эмпирического постулата: «Хотя душа соединяет нас со всем телом, она совершает свои главные функции в мозгу»⁷³. Этот неоднократно повторяемый постулат в «Страстях души» получает подробную детализацию, характер которой ясен из названия главы: «31. О том, что в мозгу существует малая железа, в которой душа совершает свои функции более непосредственно (*plus particulièrement*), чем в других частях [мозга]»⁷⁴. Названная «малая железа» есть пресловутый *conarium*, шишковидная железа (эпифиз), с которой связана долгая и бесславная история псевдонаучных спекуляций. Обсуждая учение о страстях, мы еще столкнемся с ней, а сейчас лишь заметим, что, постулируя такую локализацию или «седалище» (*siege*) для «мыслящей вещи», Декарт вновь оставляет в стороне рождаемые постулатом метафизические вопросы: становится ли мозг (или *conarium*) седалищем души в силу воления последней или в силу неких своих особых свойств? И какими особенными свойствами должна обладать некая точка пространства, чтобы «в ней совершались главные функции» радикально непространственной души? И насколько оправданно само утверждение этой радикальной непространственности, если душа имеет «седалище» в очень определенном месте пространства и все ее главные функции пространственны? – и т. д.

Как видим, проблематика чувственных восприятий у Декарта не менее связана с *Res Extensa*, нежели с *Res Cogitans*. Но прежде чем прямо обратиться к противоположному полюсу дихотомии, отметим еще несколько моментов этой довольно обширной у него проблематики. В небольшом подразделе в конце «Начал», Декарт дает ей сводное изложение, начиная с классификации чувств: пять перцептивных модальностей именуется здесь «внешними чувствами» и подразделяются по «тонкости» (самая тонкая – зрение, самые грубые – осязание и вкус); к ним он добавляет два «внутренних чувства», первое из которых – совокупность всех естественных потребностей, второе же – совокупность «страстей» (радость, печаль, любовь, гнев...). Здесь же дан и анализ каждого из семи чувств, сводящийся целиком к описанию их физиологических механизмов и включающий в себя известную долю примысливания и фантазий (элемент, который получит наибольший простор в учении о страстях). Этот анализ интересен для нас лишь тем, что дополнительно иллюстрирует, как представлял философ смешанные явления, «междумирье» своей дихотомии; но есть и такие моменты в теме чувств, что заслуживают упоминания по существу. В Ответах на Шестые Возражения Декарт дает содержательную характеристику структуры чувственного восприятия, охватывающую уже не только физиологию. Он выделяет три ступени этой структуры, из которых две первые отвечают вышеописанному передаточному механизму восприятия (внешнее воздействие на телесный орган и непосредственная реакция сознания на дошедший импульс), тогда как третья осуществляет оценку, интерпретацию данных разумом на базе всего предшествующего опыта: она «объемлет все суждения, которые мы, начиная с детства, привыкли делать об окружающих вещах на основе производимых ими впечатлений или движений в органах чувств»⁷⁵. Понятно, что добавление этой ступени – ценное углубление трактовки чувств. И наконец, весьма стоит отметить сжато развитую Картезиум мысль о существовании порога, «предела разрешения» чувственных восприятий и о том, что этот порог не должен стать пределом познания. Исходя из своей идеи бесконечной делимости всего протяженного, он замечает, что за некоторым пределом части тел неизбежно делаются слишком малы, неуловимы для чувств; однако разум может и должен «судить о том, что происходит в этих малых телах... по примеру того, что происходит в телах,

⁷³ *Ib.*

⁷⁴ *Id.* *Passions de l'ame.* Loc. cit. P. 710.

⁷⁵ *Id.* *Méditations.* Loc. cit. P. 539.

нами воспринимаемых, ... и таким путем осмыслить все, что существует в природе»⁷⁶. Познание чувственно воспринимаемых тел должно происходить с помощью законов геометрии и механики, справедливость которых отнюдь не ограничена порогом чувственных восприятий. Перед нами – явно поставленная задача изучения микромира; и когда философ открывает разуму этот новый горизонт, в его тоне звучит подлинный ренессансный пафос познания: «Я полагаю, что не желать выйти за пределы зримого значит наносить человеческому разумению большой вред»⁷⁷.

Со всем сказанным, в конституцию Субъекта осталось добавить всего единственный пункт, но этот единственный – из важнейших. Изредка употребляя этот термин, мы пока откладывали его обсуждение: декартов субъект, «мыслящая вещь» – *субстанция*. В историческом контексте, это положение видится естественным и неизбежным, само собой разумеющимся: ничего иного не содержала и не подсказывала философская традиция. Но ведь мысль Декарта сразу поставила себя в особое положение! Она отвергла всякую подсказку, всякую базу традиции и объявила, что принимает в свой состав не «мнения других», а исключительно плоды собственного ясного и отчетливого усмотрения. В рамках такой позиции, положение о субстанциальности «мыслящего» априори могло и не приниматься, и его принятие – философское решение Декарта, показывающее пределы его обновления дискурса и его независимости от традиции. Значение этого решения для путей европейской мысли – и собственно в философии, и в антропологии – весьма велико и будет еще обсуждаться нами. Сейчас же мы лишь рассмотрим декартов концепт субстанции в его приложении к субъекту.

Нельзя сказать, что Декарт попросту воспринял существовавшее до него понятие субстанции, уже оттого, что это понятие заметно варьировалось (как мы, в частности, видели при обсуждении субстанции у Боэция). В его трактовке, понятие несет уловимую печать его учения, печать гносеологического поворота философского дискурса. В самом деле, вот дефиниция, данная им в Геометрическом изложении: «Всякий предмет, в котором, как в своем подлежащем (*sujet*) непосредственно пребывает или чрез посредство которого существует некоторый постигаемый нами предмет, т. е. некоторое свойство, качество или атрибут, реальную идею коего мы имеем в нас, именуется субстанцией»⁷⁸. С одной стороны, мы здесь вполне в русле классической этимологизирующей трактовки (субстанция = *sujet* = подлежащее); однако эта трактовка теперь встроена в объемлющий контекст процесса познания, в котором главная инстанция – познающий разум, субъект. По сравнению с дискурсом Аристотеля, как равно и Боэция, роль субстанции оказывается более формальной и служебной: она требуется для инвентаризации продуктов познания, т. е. всевозможных свойств явлений – как *то, что способно быть носителем, «седалищем» свойств*, как подлежащее или «имя существительное» в грамматике философского дискурса, к которому могут относиться атрибуты, «прилагательные». К такому смыслу понятия толкает и пояснение, следующее сразу за дефиницией: «Ибо у нас нет никакой иной идеи субстанции, точно говоря, кроме того, что она – это вещь, в которой формально существует то, что мы постигаем или то, что объективно присутствует в какой-либо из наших идей»⁷⁹. Этимологической, или «грамматической» дефиниции, как известно, равносильна другая столь же традиционная дефиниция субстанции как самодовлеющего сущего; и ее мы также находим у Декарта: «Когда мы постигаем субстанцию, мы постигаем лишь вещь, существующую таким образом, что для своего существования она нуждается лишь в себе самой»⁸⁰. В такой форме – напомнили философу – дефиниция имеет теологиче-

⁷⁶ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 664.

⁷⁷ *Ib.* P. 663.

⁷⁸ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 391.

⁷⁹ *Ib.*

⁸⁰ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 594.

скую некорректность; и он охотно сделал в сторону теологии реверанс, ничуть не вредящий его деистической установке: субстанция нуждается для своего существования лишь в себе самой – и, конечно же, в изволении (с*on*cours) Бога. Сам Всевышний – единственная субстанция, для которой дефиниция справедлива без оговорки; и все устройство реальности по Картезию объемлетя тремя основоположными субстанциями: Бог – Дух («субстанция, главный атрибут и природу которой составляет мышление») – Тело.

Понятие субстанции дает большие удобства в проведении философских рассуждений, открывая широкие возможности для формализации философского дискурса, превращения его в алгебру понятий. Ко времени Декарта, философия знала это уже давно; но она еще недостаточно знала и сознавала, что платой за удобство оказывается бесплодие философии, утрата дискурсом творческой, порождающей способности. К чести Картезия, роль схоластической алгебры субстанций в его дискурсе невелика⁸¹. В частности, это сказывается в том, что деления Я на более частные субстанции он не вводит: ни воля, ни понимание (апперцепция), ни виды апперцепции (интеллектуальное познание, воображение, чувства) не квалифицируются им как отдельные субстанции, но выступают как активности, или же предикаты Духа как единой субстанции.

В. Тело-Машина. При изучении субъекта, фундаментальная дихотомия Декарта привлекается им постоянно, анализируясь, по преимуществу, в своем духовном полюсе. Тема о теле, телесности человека также открывается обращением к дихотомии, однако теперь пристальнее рассматривается ее «протяженный» полюс. Прежде всего, вновь и вновь категорически подчеркивается непричастность тела к мышлению: «Тело не может мыслить... Мнение, что части мозга участвуют вместе с духом в образовании мыслей, не основано ни на каких положительных доводах»⁸². Однако декартова дихотомия несет в себе не только отрицательные, но и важные положительные утверждения о теле. Как равноправный полюс дихотомии, тело – самостоятельная субстанция, т. е. существование тела не зависит ни от каких внешних для него инстанций в тварном мире, и в первую очередь – сюда и направлено острие тезиса! – не зависит от противоположного полюса дихотомии, Духа, Я. Но что такое «существование тела»? Как полюс дихотомии, «тело» означает *все в человеке, что не есть мышление*, – и оно понимается, тем самым, отнюдь не как одна лишь материя телесности, или совокупность телесного состава человека, но как телесность деятельная, функционирующая, как тело с работой всех его внутренних систем (коль скоро эта работа не есть мышление). Соответственно, «существование тела» есть нормальное, обычно наблюдаемое существование живого тела, попросту говоря, *жизнь тела: но только с исключением всех проявлений мышления*. В силу дихотомии, подобное существование не только возможно, но именно оно и есть – род, способ существования телесной субстанции. «Если бы в нем [теле] не было никакого духа, оно не прекратило бы никаких видов движений, какие совершает сейчас, когда оно подвижно не приказаниями воли (тем самым, и не посредством духа), а только посредством системы своих органов»⁸³. Очевидно существенное отличие от Аристотеля и всей восходящей к нему традиции: дух (душа) не требуется, чтобы сделать тело «одушевленным», живым; душа – источник не самой подвижности тела, а только некоторых его избранных активностей. По современным представлениям, это близко к тому, чтобы относить центральную нервную систему к одному полюсу дихотомии, а систему вегетативную – к другому. Можно тут вспомнить одну цитату, принадлежащую

⁸¹ Мы указали бы, пожалуй, всего один важный пункт в учении Декарта, где существенно используются манипуляции субстанциями: это как раз доказательство дихотомии, совершенного различия мыслящей и протяженной субстанций. Не раз повторяемое, оно всегда имеет своим ядром положение, сформулированное в Геометрическом изложении как Дефиниция X: «Две субстанции реально различны, если каждая из них способна существовать без другой».

⁸² R. Descartes. Méditations. Loc. cit. P. 368–369.

⁸³ *Ib.* P. 329.

еще позапрошлому столетию: «Вопрос о взаимодействии духа и материи есть, как всякому известно, болезненное место картезианского дуализма»⁸⁴.

Итак, анализ телесного полюса дихотомии приводит к любопытным выводам. По ближайшем рассмотрении, этот полюс предстает как оригинальный философский конструкт: тело человека, полностью действующее, живущее, однако взятое вне мышления, лишенное мышления. Этот конструкт и есть знаменитое *тело-машина*, декартова идея тела. «Я рассматриваю тело человека как машину, построенную и состоящую из костей, нервов, мышц, вен, крови и кожи»⁸⁵. Нам понятна теперь философская основа этого тезиса. Практическим же воплощением его служит «Трактат о человеке», представляющий собой детальную дескрипцию картезианского конструкта, тела-машины в его работе. Как физиологическая модель середины 17 в., конструкт имеет сегодня лишь узкий историко-научный интерес, и для нас нет никаких причин входить в его содержание. Отметим только, что для Декарта, для его научных позиций, имела немалое значение сама машинность, т. е. механичность модели: построение полного механического описания человеческого организма, со всеми его функциями, было несомненным триумфом механики как Универсальной Науки о Мире. Но и механицизм Картезия нам незачем обсуждать подробнее; нас занимают лишь философско-антропологические аспекты декартова подхода к телу.

Прежде всего, выяснив декартовскую идею тела, мы можем до конца уяснить и общее отношение философа к телесной стихии. Уже подчеркнутая «антиантропологическая» установка рассечения человека со всей определенностью ставит его мысль в русло дуалистической антропологии. В этом древнем русле, едва ли не древнейшем из всех, идущем от орфиков и пифагорейцев, все учения и концепции противопоставляли дух или душу телу, плоти, возвышая первое над вторым и соревнуясь между собой в резкости их противопоставления; причем основанием для возвышения духа всегда служил постулат о его Божественности, той или иной форме его причастности Божественной природе. Все эти родовые черты мы видим и у Декарта, так что его позиция, на первый взгляд, вполне традиционна, типична для данного русла – и может там помещаться где-то среди учений, достаточно крайних по резкости рассечения человека и вместе с тем, наиболее философски зрелых, отрефлектированных. Наилучший образец таких учений в додекартовой философии – неоплатонизм. Нас тянет к выводу, что ближайшим соседством для антропологии Декарта должна быть антропология Плотина, и к этому выводу еще подталкивает тот факт, что платонов дуализм мы в свое время характеризовали почти теми же выражениями, как сейчас – «антиантропологизм» Декарта: «дуалистическое рассечение в неоплатонизме столь глубоко, что в неоплатоническом дискурсе собственно нет человека!»⁸⁶ – Однако пока наши типологические аргументы были слишком общего сорта, *au vol d'oiseau*. Если же обратить внимание на конкретные особенности и мотивации декартовой дихотомии человека, то родство с Платином, как и со всей исторической традицией антропологического дуализма, драстически уменьшается. Едва ли не самой яркой, выпуклой чертой традиции всегда было негативное отношение к телу и плоти. Оттенки отношения варьировались, в них могли быть враждебность, гнушение, презрение, простое пренебрежение, суеверная боязнь... Но в спектре негативных характеристик были непеременны религиозно-онтологические и аксиологические оценки. Антропологическая дихотомия всегда означала установление иерархии: два полюса человека, его духовная и телесная природы противопоставлялись как высокое и низкое, лучшее и худшее, достойное и недостойное, ценное и менее ценное... Имманентной чертой традиции была религиозно-онтологическая, аксиологическая и, как пра-

⁸⁴ Вл. С. Соловьев. О грехах и болезнях // Он же. Соч. в 2-х тт. т. 1. М., 1989. С. 527.

⁸⁵ R. Descartes. Méditations. Loc. cit. P. 329.

⁸⁶ С. С. Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С. 391.

вило, этическая девальвация тела. В философии это порождало и питало тенденцию к спиритуализму, пониманию философии как философии духа, итинерария духа, устремляющегося прочь от плоти. И именно у Плотина, в его обращенном к духу призыве «бегства в дорогое отечество», спиритуалистический пафос и порыв достигают наибольшей силы. Возвращаясь же к Картезию, мы видим, что сходства, действительно, закончились. Почти ничего из описанного у него нет, но зато есть совсем иные черты. Главным и первоочередным образом, дихотомия Декарта несет эпистемологическое содержание. Философ не отвергает и онтологического аспекта: как выше мы говорили, его «гносеологический панентеизм» находит законы чистого разума непосредственно Божественными, тогда как за другим полюсом дихотомии, конечно, не утверждается подобных свойств. Тем самым, дихотомия имеет и иерархический характер. Но и то, и другое, и онтологичность, и иерархичность, для Декарта – достаточно побочные черты. У него нет никакой тенденции усиливать, акцентировать иерархичность, нет девальвации и принижения тела, тем паче, гнушения, презрения. Суть дихотомии – Картезий прав – вполне ясна и проста: из двух ее полюсов, познающим орудием служит исключительно один, дух, и всякое его смешение с другим полюсом, телом, – помеха великой миссии познания, независимо от того, хорош или плох сам по себе этот другой полюс. В Ответах на Вторые Возражения философ говорит, что те, кто утверждает причастность тела к мышлению «достаточно часто испытывали от него [тела] помехи в своих действиях, и это [их позиция] подобно тому, как если бы некто, с детства имевший оковы на ногах, решил, что эти оковы – часть его тела, и они ему необходимы, чтобы ходить»⁸⁷. Пожалуй, это – самый «анти-телесный» пассаж у Декарта, и его стиль с классическим образом оков вполне отвечает дискурсу старого спиритуалистического дуализма. Но смысл его, тем не менее, отнюдь не тот, что в традиции, он – чисто гносеологичен. Дурно не тело, а лишь чинимые им помехи познанию: ничего иного мы не прочтем нигде у Декарта.

Но надо пойти и еще дальше. Великая миссия познания, требуя отсечения всего телесного от *орудий* познания, одновременно ставит это же телесное, протяженное в центр как *предмет* познания. Разум должен быть строго отделен, очищен от всех влияний тела и мира – чтобы посвятить себя совершенному познанию тела и мира. В ряде мест Декарт эксплицирует тот порядок осуществления миссии познания, которому следует его Метод: Установление существования Я, как Первофакта – Установление существования Бога – Познание мира. Очевидно, что в данном порядке две первые задачи для него выступают как вполне обозримые, и их выполнение целиком достигается в его главных текстах; последняя же задача мыслится безграничной. Но еще более существенно другое: в рамках миссии, взятой в целом, две первые задачи неизбежно видятся как подготовительные по отношению к третьей, служащие созданию для нее базы и предпосылок. И это впечатление не обманывает. Сколь бы ни была значительна *Philosophia prima*, созданная Декартом, но в его эпистеме она имеет лишь ограниченные задачи, предназначаясь быть прологом, преддверием к главному и безграничному делу разума – всестороннему познанию мира, ведущему к пользе человека и общества. (Принцип пользы, полезности также занимает видное место в эпистеме). Сильней всего этот мотив звучит в разговоре с Бурманом: «Не надо особо погружаться в метафизические предметы... достаточно получить о них общее представление и запомнить выводы, иначе дух слишком удаляется от чувственных и физических предметов, а именно их рассмотрение всего желательней для людей, ибо в нем они бы в изобилии нашли то, что полезно для их жизни»⁸⁸.

Без натяжки можно сказать, что Декарту предносилась картина познания как технического прогресса, служащего источником улучшения нравов, общества и человека: картина, составляющая идеал новоевропейской цивилизации. И едва ли мы ошибемся, сказав, что эта

⁸⁷ R. Descartes. Méditations. Loc. cit. P. 369.

⁸⁸ Id. Entretien avec Burman. Loc. cit. P. 1381.

ориентация, а точнее, переориентация разума и познания – самое революционное в его учении. Мы постоянно говорили, что новизну его мысли составляет гносеологический или эпистемологический поворот, перевод метафизической проблематики в эпистемологический ракурс, или дискурс. Сейчас, однако, можно заметить, что для истории мысли было не новым, а достаточно традиционным выражать назначение разума и человека на языке познания; и исполнение этого назначения весьма часто – к примеру, во всей платонической традиции – описывалось как идеальное познание-созерцание. Кардинальное отличие Декарта – именно в направленности, в целях познания! На поверку, у него происходит полный переворот, инверсия освященной веками иерархии познания: всегда и неизбежно считалось, что разум восходит от «низких истин» эмпирии – к «вечным истинам», от наблюдения обычных окружающих явлений – к созерцанию «вещей Божественных», что бы под ними ни понималось. Но разум Картезия следует обратным путем: занявшись ненадолго «вопросом о Боге» (дабы получить от Бога водительские права), он переходит, как к самому главному и серьезному, к изучению явлений. Плотин стыдился тела, в своей философии не желал входить в связанные с ним темы, даже в ущерб полноте анализа⁸⁹, и страстно звал дух к «бегству в дорогое отечество», к Единому. Декарт же пишет подробный трактат о теле и не призывает разум ни к какому бегству, ни к какому созерцанию «вещей Божественных». Так ближайшее соседство – тоже реальное, не измышленное нами! – сочетается с полной противоположностью, причем почти в том же самом: в трактовке исповедуемого обоими гениями глубокого антропологического дуализма. История мысли – поучительное занятие... Конечно, Декарт не отрицает существования «вещей Божественных», но он устраняет их из горизонта познания – а по существу, и сознания, передав в ведение теологии, а от последней тщательно отгородившись, устроив для нее своего рода *splendid isolation* или почетное гетто. В результате, признание их существования оказывается простой словесной условностью, не влияющей на программу деятельности разума – и поворот разума в установку, всецело обращенную к миру, достигает успешного завершения. Этот поворот есть подлинная, коренная секуляризация мысли – поистине, коперниканский переворот! – и я убежден, что, по всей справедливости, сакраментальная формула должна быть переадресована от Канта Картезию.

Сказанное не может не иметь и прямо относящегося к нам, антропологического значения. Войдя глубже в картезианское отношение к «протяженному», к телу и миру, представив идейный контекст этого отношения, мы видим, что все это не заставляет изменять начальные общие оценки: конституируя телесность человека, с одной стороны, и его мышление, с другой стороны, как полюсы резкой бинарной оппозиции, декартова речь о человеке неоспоримо принадлежит руслу дуалистической антропологии. Но в этом русле она представляет собой радикально новое, революционное явление: она основывает гносеологизированный и секуляризованный антропологический дуализм Нового Времени. В терминах антропологии, его кардинальное отличие заключается в отказе от *стратегии или парадигмы мета-антропологического восхождения-трансцендирования*. Об этой парадигме мы еще будем много говорить ниже, даже дадим ей, на декартов манер, «геометрическую дефиницию», однако сейчас удовлетворимся предварительной характеристикой, связывающей ее со старинным языком «восхождения». Парадигма не ограничена рамками дуализма, она описывает некоторую стратегию человека, независимо от того, мыслится ли его природа цельной или рассеченной. Сама же стратегия заключается в осуществлении устремления («восхождения») Человека к Иному, онтологически Иному, с финалом, мыслимым как претворение в Иное, или что то же, трансцендирование, актуальная онтологическая трансформация. Реализация стратегии – онтологический и мета-антропологический процесс, который проходит человек, либо, в дуалистических концепциях, некая выделенная, избранная часть его природы, «душа». Явно или

⁸⁹ См. примеры в нашей книге: С. С. Хоружий. Цит. соч. С. 393–394.

неявно, данная парадигма всегда была «подлежащим» не только христианского, но и значительно шире, религиозного мироотношения как такового. Коперниканский переворот Декарта выводит разум из этой парадигмы. В декартовой эпистеме разум не совершает онтологического трансцендирования; он изначально божествен в достаточной для себя мере и таковым остается. При этом, он может и должен усовершенствоваться, очищая себя; и установка «очищения» есть совпадающий элемент с парадигмой восхождения. Но смысл установки уже другой: очищение декартова разума – не онтологическая, а сугубо эпистемологическая процедура, которая в дальнейшем будет осмыслена Кантом как формирование «трансцендентального» разума, или же некое *сугубо когнитивное* трансцендирование. (Как мы уже не раз видели, сдвиг или модуляция дискурса из онтологии в эпистемологию – типичная черта в соотношении учения Декарта с предшествующей мыслью). – Т. о., принятие, усвоение новой эпистемы несло с собою отход европейской мысли от базовой парадигмы онтологического трансцендирования. На языке антропологической модели, которую мы будем развивать в этой книге, это означает, что *начали изменяться отношения Человека с его Границей*. Подобные изменения – самые крупные из всех, какие возможны в ситуации Человека. *Mein Liebchen, was willst du mehr?*

С. Зона связи. Выше мы уже неоднократно затрагивали смешанные явления, в конституции которых принимают участие оба полюса дихотомии, и сознание, и тело. Сейчас нам предстоит дать сводное обозрение их сферы, и начать следует с того, какова же природа связи этих полюсов, их соединенности в человеке. Этот вопрос мы тоже затрагивали, заметив, что у Декарта нет его рассмотрения, хотя в его учении он встает как серьезная проблема: *Что такое соединение и соединенность пространственного и непространственного, отсутствующего в пространстве?* Такая лакуна симптоматична, поскольку в системе понятий Декарта имела лишь одна возможность «ясного и отчетливого» ответа на вопрос: допущение, что элемент непространственный есть действие, а пространственный – действующий агент; а это отвечало бы отвергнутому Декартом положению «тело мыслит». Но, избегая острия проблемы, философ все же пытается дать некие формулы или образы для характеристики природы связи. В Ответах на Шестые Возражения он вводит различие между «единством природы» и «единством состава (composition)», понимая под вторым единство двух разных элементов сложного целого; и утверждает, что мыслящее и протяженное «обладают лишь единством состава, в том смысле, что они сочетаются в одном человеке, как кости и плоть в одном животном»⁹⁰. В Ответах на Возражения Арно найдем также тезис, что «дух субстанциально соединен с телом, [однако] это субстанциальное соединение не мешает тому, чтобы можно было иметь ясное и отчетливое понятие духа как полного в себе предмета»⁹¹. Вводимое здесь понятие субстанциального соединения (union) двух всецело различных субстанций не слишком ясно, но по контексту можно предположить, что имеется в виду включенность обеих субстанций в «сущность человека», и в этом случае «субстанциальное соединение» имеет тот же смысл, что и «единство состава». Не однажды Декарт указывает, что связь духа и тела в его учении рисуется иначе, чем в платонизме (современники сразу же начали сближать новую дуалистическую концепцию с древней). По Картезию, эта связь тесней, она не соответствует платоническим образам души, использующей тело лишь как пристанище: «Я не просто помещаюсь в теле, как кормчий на судне, но я связан с ним теснейше, слит так, что составляю с ним одно целое. Иначе, когда мое тело поранено, я бы не ощущал боли... но замечал бы рану лишь пониманием, как кормчий замечает полонку в судне»⁹². На этой цитате стоит немного остановиться. Платон не счел бы ее состоятельным возражением против его представлений о связи духа и тела: ощущения, о

⁹⁰ R. Descartes. Méditations. Loc. cit. P. 528.

⁹¹ Ib. P. 447.

⁹² Ib. P. 326.

которых говорит Картезий, не принадлежат духу в платоновском понимании, для платоника и рана, и боль от раны – дела тела, и никакой тесной связи двух полюсов эта боль не доказывает. Не увидим и мы сегодня в этом доводе оснований считать, что какая-либо из двух позиций истиннее другой: несостоятелен любой дуализм, какую бы бинарную оппозицию он ни устраивал из человека. Но мы заметим, что из приведенных слов ясно выступает действительное открытие Декарта: в отличие от Платона, он включил в дух данные чувств, включил все, что мы знаем сегодня как *содержания сознания*; и то, что получилось, назвал «Я». Это означает, что Декарт, в самом точном смысле, открыл сознание; тогда как Платон еще сознания не открыл.

В целом, однако, смешанные явления – та сфера, где философу менее всего удается воплотить свою эпистему. Их описание далеко от строгого следования Методу, когда прежде всего полагаются немногие Первые Принципы, и затем все утверждения «ясно и отчетливо» выводятся из них, и только из них, по сформулированным правилам. Применяемая здесь эпистемология, равно как и метафизика, почти не выходит за рамки старого аристотелизма; а, в основном, Картезий здесь вынуждается быть попросту эмпириком. Хуже того: эмпирического материала постоянно недостает, и тогда описание дополняется примысливанием, которое у Декарта, увы, гораздо чаще представляет собой неумеренную фантазию, чем обоснованную научную интуицию. Аристотелев подход выдвигается с самого начала: классификация смешанных явлений, структурирование всей области их производится на основе классической оппозиции Стагирита, *действие – претерпевание*. Новая наука не будет так подходить к описанию явлений, но мы видим, что к старому школьному подходу тут толкает сама декартова дихотомия: требуется описать явления, которые определены как явления встречи, соединения двух природ; и наиболее общим принципом кажется разделять такие явления по тому, какая из участвующих природ служит действующей, и какая – претерпевающей.

Действие души – воления (*volontés*), и к смешанным явлениям принадлежит один их определенный вид: «Есть два вида волений. Один суть действия души, в ней же и завершающиеся, как то, воление любить Бога или вообще приложить мысль к некоторому нематериальному предмету; другие же суть действия, завершающиеся в теле, как то, воление прогуляться, при котором ноги двигаются и начинают ходьбу»⁹³. К волениям, входящим в круг смешанных явлений, Декарт относит и воображение, хотя с оговоркой, указывающей на долю произвола в таком решении, поскольку в структуру воображения входит восприятие, элемент пассивный: «Когда душа воображает... ее восприятия зависят, главным образом, от воления, создающего апперципируемые вещи, и потому [эти явления] рассматриваются скорее как действия, нежели как страсти»⁹⁴. Что касается претерпеваний души, то они имеют такие же два вида: душа может претерпевать воздействия со стороны себя самой, либо со стороны тела. Оба вида объемлются термином «восприятия» (*perceptions*). Кроме того, в согласии с изначальным аристотелевским смыслом понятия, все претерпевания как таковые могут обозначаться и термином «страсти» (*passions*): «Можно называть страстями вообще все виды наших восприятий и познания, поскольку часто не душа делает их такими, каковы они суть, и она всегда получает их от вещей, ими представляемых»⁹⁵. Декарт, однако, предпочитает дать термину более узкое значение, выделяющее такие претерпевания души, в которых роль тела в некоем смысле минимизирована или опосредована; для них он всегда использует сочетание двух слов, «страсти души», а не просто «страсти». «Восприятия, относимые нами только к душе, суть те, действие которых ощущается непосредственно в самой душе и для которых не известно никакой ближайшей [имеется в виду, телесной] причины: таковы чувства (*sentiments*) радости, гнева и подобные им, которые возбуждаются в нас иногда предметами, затрагивающими наши нервы, а

⁹³ *Id.* Les passions de l'ame. Loc. cit. P. 705.

⁹⁴ *Ib.*

⁹⁵ *Ib.* P. 704.

иногда также иными причинами... Только этот род восприятий я называю страстями души»⁹⁶. Из всей сферы смешанных явлений, именно на «страстях души» Декарт сосредотачивает главное внимание, посвящая им особый трактат. Нам в ретроспективе ясна тенденция, сквозящая в этом выделении: мысль философа пробивается к тому, чтобы нащупать и выделить, очертить некую область, которая в позднейшей психологии будет областью «душевных явлений».

Понятно, однако, что «страсти души» не исчерпывают всех претерпеваний души, связанных с телом. Общим термином для всей области этих претерпеваний служат «чувства» (*sens*): Декарт принимает широкое значение термина, следуя за языком, который в большинстве европейских наречий, включая русское, именуется «чувствами» и внешние перцепции, и душевные эмоции, и потребности (как мы помним, две последние категории у Декарта носят название «внутренних чувств»). Перечисление всего содержимого этой области найдем в «Началах»: «Есть определенные вещи, которые мы ощущаем в нас и которые нельзя отнести ни только к душе, ни только к телу, а можно отнести лишь к их тесному соединению: таковы чувства жажды, голода, эмоции и страсти души, которые зависят не только от мысли, как то, эмоция гнева, радости, печали, любви и т. д.; таковы же все чувства – света, цвета, звука, запаха, вкуса, тепла, твердости и все прочие качества, относящиеся к осязанию»⁹⁷. В совокупности с «волевыми, завершающимися в теле», данное перечисление составляет полное описание области смешанных явлений. Представленная классификация этих явлений, как замечает и сам Декарт, далеко не обладает четкостью и однозначностью: в первую очередь, оттого что в сфере феноменов сознания сама оппозиция *действие – претерпевание* зыбка, неоднозначна и часто попросту условна. В очень многих явлениях роль души может описываться двояко, как в терминах действия, так и в терминах претерпевания: «Хотя для души хотеть (волить, *vouloir*) чего-то является действием, можно также сказать, что здесь у нее страсть воспринять то, чего она хочет. Здесь восприятие и воление суть одно и то же, и выбирается имя, отвечающее более благородному, так что обычно тут говорят не о страсти, а о действии»⁹⁸. От полной условности классификацию ограждают, однако, некоторые актуальные отличия волеий души от ее страстей: «Воления... целиком во власти души, и тело может лишь косвенно изменять их, страсти же [в широком смысле любых претерпеваний], напротив, всецело зависят от порождающих их действий, и душа может лишь косвенно их изменять, за вычетом тех, причина которых она сама»⁹⁹.

Рассмотрение феномена «страстей души» в общем контексте учения о душе (духе, Я, сознании) – центральная задача психологии Декарта и ее главное содержание. В решении выделить эти явления, положив их в основу особого антропологического раздела, промежуточного между учением о духе и учением о теле, философ достаточно традиционен; начиная с античности, общие представления о человеке, антропологические концепции и учения практически всегда выделяли меж сферами Разума и Тела, Плоти некую промежуточную область. Она долго не могла получить четких границ и даже определенного названия, пока наконец в рамках христианской трихотомии человека за ней не был закреплен аристотелев термин «душа», понимаемый, однако, в значительно измененном и суженном смысле. Учение Декарта – важный, но еще далеко не завершающий этап в этой эволюции души и конституции психологии: «душа» еще сохраняет у него старое значение, однако в понятии «страстей души» и в развитии учения о страстях его мысль, как мы отмечали, уже продвигается к оформлению особой предметной области «душевных явлений». Чтобы оценить это продвижение, следует рассматривать психологию Декарта в сопоставлении с двумя референтными дискурсами, между которыми она располагается в истории предмета: разумеется, с воззрениями современной научной психоло-

⁹⁶ *Ib.* P. 707–708.

⁹⁷ *Id.* *Principes de la philosophie.* Loc. cit. P. 592.

⁹⁸ *Id.* *Les passions de l'âme.* Loc. cit. P. 705.

⁹⁹ *Ib.* P. 715.

гии, но также и с позициями древней практической психологии христианской аскезы, в рамках которой было впервые развито учение о страстях.

Трактат о страстях открывается и строится как строгий научный текст, желающий дать систематическое описание-исследование определенной области явлений. Эта область прежде рассматривалась с сугубо ошибочных позиций, и свой подход Декарт представляет всецело новым: «Я должен буду писать так, как если бы рассматриваемые предметы до меня никто не затрагивал»¹⁰⁰. По правилам своего Метода, он начинает с построения эпистемологической базы: определяется круг объектов и процессов, устанавливаются главнейшие отношения между объектами, указываются главнейшие механизмы, управляющие процессами. Вводятся основные понятия, подлежащие изучению: воления, восприятия, страсти в широком значении, страсти души; устанавливаются взаимосвязи и наиболее общие свойства этих понятий. Далее, вслед за созданием базы ставится и решается первая крупная проблема: построение полной системы страстей души. Решение осуществляется с помощью единого принципа: поскольку «главные и стандартные (*ordinaires*) причины страстей... предметы, действующие на чувства... следует лишь рассмотреть по порядку, какими различными способами наши чувства способны возбуждаться действующими на них предметами»¹⁰¹. В итоге, выстраивается обширная номенклатура страстей, которая дополняется их классификацией и наделяется богатой структурой. Главный принцип структуры – выделение шести «первичных» (*primitifs*) страстей: восхищение, любовь, ненависть, желание, радость, печаль; «все прочие суть комбинации каких-либо из этих шести, либо их разновидности»¹⁰². Каждая из первичных страстей подвергается отдельному анализу; для первичных страстей, а также и для большинства остальных описывается их внутренний механизм, посредством которого они порождаются и действуют. Отдельно описываются и систематизируются внешние проявления страстей. Легко согласиться, что названные результаты образуют солидный фундамент учения о страстях. Успешно завершив возведение этого фундамента, в заключительной части трактата Декарт переходит к рассмотрению более частных проблем: особенности отдельных страстей, способы и стратегии обращения души со своими страстями, возможности воздействия на них, и др.

Это резюме трактата не стилизовано нами специально под описание современной научной работы: текст Декарта действительно написан так, он подчинен правилам организации научного дискурса, почти в современном понимании этих правил. Тем не менее, резюме еще далеко не дает полного представления о трактате. Мы описали задачи, которые ставит и решает текст: так сказать, уровень замысла. Не описали же мы пока, *как* текст решает эти задачи – т. е. уровень исполнения. И едва мы переходим на этот уровень – за наукообразным фасадом открывается самая причудливая картина. Дело в том, что, желая построить научное учение о страстях, философ начинает применять свой принцип дихотомии души и тела в такой сфере, где он теряет почву реальности и становится измышлением, влекущим на путь грубых фантазий. Дихотомия Декарта была философским (эпистемологическим) открытием, проложившим путь к конституции нужнейших для философии и психологии концептов – Эго, Сознание, Субъект. Но в сфере учения о страстях философ принял ее в качестве естественнонаучного принципа – и на базе этого принципа принялся строить прямолинейные описания того, как именно «душа» эмпирического человеческого существа претерпевает действия «тела», рождая определенные страсти. То была ошибка, которую хорошо выразил некогда Антоша Чехонте: если можно сказать «я друг этого дома», это еще не значит, что можно сказать «я друг этого кирпичного дома»; наука же называет такую ошибку употреблением понятия или приема вне сферы его корректного применения. Далее, чрезмерная вера Декарта в свою дихотомию сово-

¹⁰⁰ *Ib.* P. 695.

¹⁰¹ *Ib.* P. 722–723.

¹⁰² *Ib.* P. 728.

купилась с чрезмерной же верой его в механику – и, увы, весь «научный аппарат» его учения о страстях есть плод сего нездорового совокупления. Незадолго до текста о страстях, в начале 40-х годов, был написан «Трактат о человеке», где Декарт развил механико-физиологическую модель тела-машины: модель затейливого переплетения системы разнообразных трубок, по которым под действием чисто механических сил циркулируют разнообразные жидкости, пары, тонкие и грубые частицы. В учении о страстях философ распространяет эту модель с описания телесных функций на функции сознания. Результат мог быть только плачевным: если в первом случае возникает любопытный и даже, пожалуй, героический пример законченного механистического редукционизма, то во втором редукционизм соединяется с полным вымыслом. В трубочную механику требовалось включить прямые переходники от тела к душе, аналоги перцептивных механизмов в модели тела. Но для эмоций и страстей подобных аналогов не существует, и в модель вводятся чисто фантастические элементы: переходный пункт из одной природы в другую (уже упомянутый *conarium*, эпифиз, где якобы сосредоточены все функции души), а также особая передаточная среда, «некий весьма тонкий воздух или ветер, именуемый животными духами (*esprits animaux*)». Эти-то два агента и выполняют всю работу: для каждой из страстей философ измышляет свой механизм или пожалуй сценарий их совместной деятельности. В итоге же, на месте предполагавшейся научной теории страстей оказывается мыльная опера «Похождения Шишковидной Железы и Животных Духов».

Если механическая модель служит для описания внутреннего механизма страстей, то для построения их системы и установления их взаимосвязей используется по преимуществу другой дискурс, базирующийся не на данном механизме, а на непосредственном наблюдении и обычной логике. Так, восхищение Декарт ставит на первое место, в вершину всей системы страстей, на том основании, что это самая непосредственная из страстей, способная вспыхнуть до всякого познания вещи; надежда, опасение, ревность, уверенность и отчаяние объединяются вместе, в одну группу, оттого что все они выражают разные степени обладания или не-обладания некоторым желаемым благом; и т. д. Как ясно уже из этих примеров, это отнюдь не дискурс, строимый на философских концепциях или научных доказательствах, и ни из каких немногих общих Первоначал, как следовало бы по Методу, декартова система страстей не выводится. Гораздо ближе мы здесь к дискурсу простого морализма, «житейской мудрости», который имел расцвет во Франции и во всей Европе в 17 в. В этом жанре большой простор субъективности, и важное значение приобретает личность философа; лучшие образцы жанра – те, в которых за текстом ощутимы высота духа, пронзительность видения человеческой натуры, особое богатство опыта... Но этих свойств не демонстрирует текст Декарта; пред нами скорее морализм средней руки – и средней души: во всем сквозят умеренность, добропорядочность, осторожность, так что в аспектах личных Декарт тоже кажется близок к Канту (хотя тот несравненно прямодушнее).

Наконец, как мы замечали, следует сопоставить декартов опыт психологии, в качестве ближайших референтных дискурсов, с научной психологией и с аскетикой. Сопоставление с первой уже, по сути, проделано; стоит разве что добавить один момент. При создании новой научной области, одна из главных задач – отыскание, формирование, конституция системы или хотя бы отдельных базовых понятий данной области, выражающих специфическую, несводимую природу ее явлений. Но подход Декарта, принципиально редукционистский, не ставит такой задачи, и это с самого начала ограничивает его возможности на пути к научной психологии. Что же касается аскетики, то сам Декарт не раз отмечает, что в трактовке различных страстей и их отношений его учение отличается от принятого церковного учения о страстях; последнее же, в целом, следует подходу аскетики. При этом, однако, все указываемые им расхождения восходят скорее к терминологии, к исходному пониманию страсти: аскетическое понимание имело практические генезис и основу, оно рождалось из опыта раннехристианского монашества и вовсе не ориентировалось на Аристотеля; более узкое декартово понятие «стра-

стей души» подходило ближе к нему, но также отнюдь не совпадало полностью. Но главные отличия трактовки Декарта от аскетической традиции совсем не в этом, они много глубже. Независимо от терминологии, от дефиниций, сам феномен страстей, вся область их обладали для Декарта совершенно иным смыслом, ибо интегрировались в иную общую антропологическую парадигму. Для аскетики страсти были препятствием на пути восхождения к Богу: восхождения, в котором виделись смысл и назначение человека (и которое в наших терминах значило не что иное как вышеупомянутое «мета-антропологическое восхождение-трансцендирование»). Такой взгляд имплицировал предельно активное отношение к ним, и главным предметом аскетического учения о страстях было их преодоление, а затем искусство избегать самого зарождения их. Но, как мы говорили, мысль Декарта покидает парадигму мета-антропологического восхождения-трансцендирования, – и именно это коренное обстоятельство влечет главные различия двух подходов к страстям. Исчезает стратегия претворения человеческой природы – ergo, исчезает и задача общего преодоления, искоренения страстей в целом, как таковых. Обращение души со страстями, по Декарту, – не борьба, а балансирование, соизмерение, расчетливая коммерция; и финальный вывод его трактата гласит: «Мы видим, что все они [страсти] по природе благи»¹⁰³. – Различие, на поверку, оказывается кардинальным. В аскезе страсти – религиозный, онтологический и психологический феномен; в деистической секуляризованной парадигме Декарта остается лишь чисто психологический аспект, и при этом этическая оценка явления меняется диаметрально образом.

* * *

Итак, нам представились, по очереди и по отдельности, разделы учения Декарта, относящиеся к человеку. Далее, как предполагалось, мы должны дать характеристику целого, сложив из частей некоторый общий облик человека Картезия. Желая увидеть такой облик, мы должны, прежде всего, поставить вопрос: чем объединяются у Декарта описанные части, Субъект-Сознание, Тело-Машина, Сфера Смешанного? Каковы у него идеи, понятия, установки – вообще, любые «параметры» – которые относятся разом ко всем этим частям и тем самым характеризуют человека-в-целом, человека как определенное единство? Ответ оказывается затруднительным. Вновь обзревая учение, только что подробно описанное, мы как будто нигде не обнаруживаем нужных предметов. Это озадачивает нас и заставляет задать следующий вопрос: а какие собственно предметы должны были обнаружиться? Что должно входить в эти объединяющие, интегральные понятия и параметры, коих мы искали и не нашли? Установить их исчерпывающую систему было бы, пожалуй, еще затруднительней, но в этом и нет нужды; мы можем удовлетвориться главными видами, которые достаточно очевидны. В первую очередь, к характеристикам человека-в-целом принадлежат те антропологические понятия, которые являются и онтологическими, характеризующими сам способ бытия человека: таковы понятия, выражающие фундаментальные предикаты данного онтологического способа (как то, конечность, смертность) или прямо связанные с ними. Они усиленно изучались в экзистенциализме, причем исходной задачей изучения всегда ставилось именно обоснование и удостоверение их онтологической природы, сущностного отличия их от простых психологических категорий. Общеизвестными примерами их служат бытие-к-смерти, забота, тревога и проч. Заметим, что признание их онтологическими, а тем самым, и интегральными характеристиками человека отнюдь не требует принятия той или иной экзистенциалистской доктрины: оно вытекает из их принадлежности основоустройству смертности или иного предиката бытия человека. Мы будем называть этот род понятий *экзистенциальными предикатами*. Далее, в круг интегральных характеристик входят понятия и установки религиозной жизни: всегда и во всех обще-

¹⁰³ Иб. Р. 794.

ствах, вплоть до появления глубоко секуляризованных, религиозная сфера была главным и самым явным источником и примером, ареной проявления человека-в-целом. В своем доктринальном выражении религия и религиозность могли быть дуалистичны, спиритуалистичны, могли исключать «плотского человека» из отношения к Инобытию, но в антропологическом аспекте это не меняло дела: самореализация человека в орфическом культе, как и в холистической духовной практике, была его целостной, интегральной активностью; разве что деистическая религиозность, как редуцированная форма, прямо предшествующая секуляризации, может быть исключением из этого правила. И наконец, в число основных видов интегральных проявлений следует включить проявления интересубъективные, феномены человеческого общения. Как не раз демонстрировала, обосновывала современная философия – убедительнее всего, вероятно, Левинас, хотя в христианской мысли разных эпох также можно указать яркие утверждения этой идеи, – отношение к Другому (другому человеческому лицу, «ближнему» и т. п.) тоже должно рассматриваться как онтологический предикат, оно выступает в антропологической структуре не одним из частичных и частных отношений, но как отношение целостное и личностное, конституирующее для человека-в-целом.

Итак, дискурс религиозной жизни, мир интересубъективности, межчеловеческого общения, экзистенциальные предикаты – все это суть аспекты и измерения человека-в-целом, элементы его основоустройства. (Повторим, список может быть и продолжен, мы не стремимся к полноте). Все эти аспекты и измерения, действительно, практически отсутствуют в дискурсе Декарта, разве что при тщательном разыскании мы найдем какие-либо их бледные и умаленные подобия, тени. Так, в «Страстях души» есть и некая трактовка любви. Здесь, в виде исключения, томистская теология созвучна Декарту и помогает ему, ибо она утверждает первичность познания по отношению к любви. (Как мы показывали¹⁰⁴, позиции православной мысли в этом противоположны). Декарт усиленно акцентирует этот примат познания, замечая, в частности, что, когда он соблюден, то никакая любовь не может быть чрезмерной, в том числе и любовь к себе самому. Но и не только познание первичней любви. «Более первична и необходима... ненависть, чем любовь, поскольку важнее отбрасывать вещи, что могут вредить и разрушать, чем приобретать такие, что добавляют какие-либо совершенства, без которых можно просуществовать»¹⁰⁵. Описываемая здесь человеческая способность, «без которой можно просуществовать», абсолютно не совпадает с той, что признается верховным началом и религиозной, и интересубъективной сфер. Поэтому имя, сохраняемое за этим ублюдочным конструктом, может лишь ввести в заблуждение: в действительности, в учении Декарта нет любви, как нет в нем и смерти (есть только списание отслужившей машины), нет Бога Авраама, Исаака и Иакова и нет еще многих вещей, отмеченных нами и не отмеченных. Для верной оценки нельзя не взглянуть на откровение Декарта в свете откровения Паскаля. Мы видели, что приобрел Декарт, а следом за ним и все человечество, воплощая откровение новой эпистемологии: приобрели цельную эпистему, перспективу видения и способ познания, максимально ориентированные к целям полезного освоения мира, на современном языке, научно-технического прогресса. Но за эти приобретения, как тоже видим, пришлось расплачиваться утратами; и сегодня вновь человечество усиленно размышляет, является ли плата оправданной.

Возвращаясь же к общему облику «человека Картезия», мы получаем ответ на наш первый вопрос об этом облике. Человек Картезия – кардинально разделенный человек; его разделение – исходная методологическая позиция философа, его разделенность – финальный метафизический и антропологический итог. Разделенности не противостоит ничто, «смешанные явления» – лишь акты встречи двух во всем противоположных природ, над диадой которых не надстраивается никакого интегрирующего дискурса, никакой речи о человеке-в-целом, так

¹⁰⁴ С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 214–216.

¹⁰⁵ R. Descartes. Les passions de l'âme. Loc. cit. P. 759.

что в определенном смысле, человека нет вообще; есть только двоица: Субъект и Телесная Машина. Этот вывод не неожидан, напротив, еще в начале разбора антропологии Декарта мы говорили, что установка рассечения человека господствует в этой антропологии до конца. Тогда, однако, это было лишь недоказанным заявлением; теперь же мы, вполне по Декарту, достигли ясного и отчетливого знания – попутно убедившись, что разделенность означает и существенные антропологические лакуны, зияния в образе человека.

Сказанное может создать впечатление, что описанные свойства декартова субъекта и декартова человека – плоды философского произвола их творца, так что они могут проистекать из частных особенностей мыслей и личности Картезия. Конечно, нельзя полностью отрицать такую зависимость, ибо на каждом творении найдутся следы творца; и все же в целом данное впечатление было бы глубоко неверно. Декартов субъект и декартов человек – плоды европейского философского процесса не в меньшей мере, чем детища гения Декарта. Вернемся к магистралу развития европейской концепции человека, главные предыдущие этапы которой мы связали с именами Аристотеля и Боэция. Наш основной вывод об этих этапах состоял в выделении ведущей тенденции развития: мы усмотрели ее в процессе философской индивидуации, постепенном становлении концепта самодовлеющего индивидуального совершителя разумных актов. И не столь трудно увидеть, что декартов субъект в его главных, определяющих чертах является необходимым продуктом этого процесса, логическим завершением становления. В основе конституции субъекта, дихотомии *Res Cogitans – Res Extensa* и всей декартовой метафизики лежит когнитивный акт, в котором философ усматривает фундаментальную связь-импликацию, равно эпистемологическую и онтологическую, *Cogito ergo sum*. Припомним постановку этого классического акта – и мы увидим, что он ставится, выстраивается Картезием как мысленный эксперимент на себе, заключающийся в отыскании неотчуждаемого ядра себя, или же когнитивный акт, направленный к *установлению предела индивидуации*: установлению локуса, фокуса, очага несомненного сосредоточения самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Если же так, то этот Первоакт, с которого началась философия Декарта, был прямым исполнением исторического задания. *Cogito*, «мыслящая вещь», субъект – то, что мы называли «первой истиной» Декарта, – возникает именно как предел индивидуации, как последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Что же касается «второй истины», дихотомии *Res Cogitans – Res Extensa*, то, хотя в реконструкции антропологии Декарта именно она выходит на первый план, но логически и эпистемологически, она – не продукт нового независимого когнитивного акта, но лишь аспект, углубление, договаривание первой истины. «Так получается». Прямою целью, заданием, исходившим от философского процесса, было отыскание предела индивидуации – и таким пределом оказался субъект, тогда как тело в этот предел не вошло. Тем самым, в реальности, служившей предметом когнитивного акта, – реальности индивида – была усмотрена дихотомия. Как видим, никакого места для произвола нет, и дихотомия Декарта – отнюдь не плод его субъективных решений и предпочтений (хотя, как мы увидим, обсуждая учение Канта, усовершенствование эпистемологического метода приводит и к изменению характера дихотомии).

Сознание современников приняло «вторую истину», как и первую, с большими сомнениями и возражениями (которые частью отражены в корпусе «Медитаций»). Исключение тела из предела индивидуации, из «неотчуждаемого моего» могло также казаться идущим вразрез с непосредственным самонаблюдением, для которого тело представляется – вспомним Мандельштама – «таким моим», а мысли, идеи – напротив, скорей «ничьими», всеобщим во мне. В этом отношении, пожалуй, современное сознание более готово принять дихотомию. К примеру, вот характерная деталь: визуальный дискурс массовой научной фантастики, где в изобилии предстают существа с самыми невероятными, причудливыми телами и единственным неизменным элементом – сознанием, прямо визуализует логику Декарта: я могу представить свое тело совершенно иным, могу представить, что у меня вовсе нет тела, но никогда не могу предста-

вить отсутствие сознания. Муссируемая тема об иных формах разумной жизни, опыт многих современных антропологических практик – все это вкупе склоняет современного человека к декартову выводу: *мое тело – вариантно, но мое сознание – моя судьба*¹⁰⁶.

Однако, признавая оправданность дихотомии, мы в то же время далеко не полностью соглашаемся с ее трактовкой у Картезия. Важнейшее из всех несогласий коренится в следующем: наличие дихотомии само по себе отнюдь не доказывает, что эта дихотомия является последней инстанцией конституции человека и наряду с ней, «над ней», в данной конституции нет никакого объединяющего уровня или дискурса. Вопрос о таком уровне обсуждался выше, и мы убедились, что существует целая сфера различных интегральных проявлений человека, в которых человек выступает как цельность и единство, а не как рассеченный человек Картезия. Важно понять, что существование содержательного дискурса нерассеченного человека не отменяет декартова рассечения, не означает *неистинность* дихотомии, однако означает ее *неполноту*, ее ограниченную валидность как тезиса о человеке. Это объясняется принципиальным различием между эссенциальным и неэссенциальным (деятельностным, энергийным) дискурсами, которое будет играть огромную роль в наших антропологических разработках. Объединяющий дискурс составляют не сущности, а проявления человека, – и потому его существование означает лишь, что в когнитивном Первоакте, в котором Декартом были усмотрены Cogito и дихотомия, равно как и во всех актах рассеченного человека, подобные проявления не обнаруживают себя. Сознание Человека Картезия лишено интегральных проявлений, оно не является религиозным сознанием, не является любящим сознанием, сознанием в опыте бытия-к-смерти и т. д. Но это еще вовсе не значит, что Человек Картезия – ошибка и фикция. Реальный человек очень может быть таким.

Все это обсуждение может рассматриваться как итоговая дискуссия двух базовых черт Человека Картезия в их взаимосвязи: его индивидуализма (Человек Картезия – законченное воплощение принципа индивидуации) и его дуализма, рассеченности. Следующей из таких черт, также требующей итоговых замечаний, является *субстанциальность*: мы помним, что оба полюса своей дихотомии, как «мыслящее», так и «протяженное», Декарт характеризует как субстанции. Для самого философа эта черта не была в числе главных, поскольку не принадлежала к его открытиям и нововведениям; однако она приобрела первостепенную важность в дальнейшей судьбе его концепций. Разбирая конституцию субъекта, мы описали понятие субстанции у Декарта. Если оставить обычный декартов сдвиг к гносеологической трактовке, это понятие можно считать довольно традиционным, близким к обычному аристотелевско-схоластическому руслу. У Боэция, как мы говорили, понятие субстанции использовалось для внедрения индивидуации философского дискурса; однако Картезий, проводя индивидуацию по-своему и радикально, не нуждается в субстанции для этой цели. Нам сейчас незачем дополнительно обсуждать концепцию субстанции как таковую, но весьма важно обсудить факт субстанциальности субъекта. В анализе конституции субъекта мы указали, не входя в доказательства, что этот факт, т. е. наделение «мыслящего» статусом и природой субстанции, есть отдельное решение Декарта, не вытекающее из его других решений и тезисов. Но это обстоятельство весьма существенно для дальнейшего, и в нем следует ясно и отчетливо убедиться.

В очередной раз обращаясь к Первоакту, в котором совершается открытие «вещи мыслящей», пристальней взглянем на эту «вещь», чтобы рассмотреть: что же именно открывается? При этом, в ретроспективе, из нашего времени, мы заранее знаем, что, если когнитивный акт был действительно усмотрением «мыслящей вещи», мышления, то никакой субстанции данный акт открыть не мог, поскольку мышление и сознание имеют природу активности, а не при-

¹⁰⁶ В продолжение этой логики, можно заметить, что новейший «трансгуманизм», антропологический проект, предполагающий превращение человека в компьютерный файл, вполне может рассматриваться как *sui generis* ультракартезианство, доводящее декартову дихотомию до абсолютного предела: *res cogitans* здесь целиком сохраняется, меж тем как *res extensa* столь же целиком подлежит устранению.

роду субстанции. Поэтому, более точно, цель нового обращения к Первоакту такова: мы хотим проверить, описывает ли Декарт непосредственно усматриваемое в акте как субстанцию? Если это так, то его философское наблюдение уже сразу, имманентно, содержит в себе субстанциализирующее примысливание, и знаменитый Первоакт сегодня, увы, не может быть признан чистым актом (чистым опытом). Если же нет, то наше предварительное заключение было верным, и философ, осуществив и описав чистый, истинный когнитивный акт, затем *post factum*, в порядке отдельного решения, приписал его продукту субстанциальность. – И мы убеждаемся с удовлетворением, что Первоакт и его автор выдерживают проверку Во всей дескрипции акта, усматриваемое в нем представляется без всякого примысливания. Это выражается в том, что все непосредственные результаты усмотрения передаются глагольными и отглагольными формами или существительными, означающими действие, а не состояние или сущность; в первую очередь, тут «мыслящее» и «мышление» как действие. Декарт справедливо фиксирует усматриваемые содержания как имеющие природу действия – и ничего кроме действия, никаких сущностей и субстанций, в акте не обнаруживается. И закономерным итогом такого акта оказывается формула *Cogito ergo sum*, которая – обратим внимание и подчеркнем! – тоже говорит исключительно о действии, носит чисто глагольный характер. О субстанциях тут вовсе нет речи, и мы можем повторить наше неоднократное заявление, усилив его и уточнив: Декарт открыл *настоящее* сознание, «без недозволенных вложений».

«Вложение» возникает, однако, быстро. Переходя от дескрипции к дискуссии, интерпретации акта, Декарт немедленно снабжает причастные формы существительным, и перед нами уже «мыслящая вещь». Это совсем невинная операция, во французской речи она не воспринимается как «опредмечивание», потому что *la chose* – легкое словцо, добавляемое всюду как автоматизм языка, это скорей русская «штуковина», чем «вещь», она несколько не *Gegenstand* и даже едва ли *Sache*, ибо в ней не предполагается никакой *Sachlichkeit*. И все же этого уже достаточно для субстанциализации. В числе определений субстанции есть тоже очень невинно звучащие, например, такое: «Понятие субстанции означает вещь, которая может существовать сама по себе, без помощи какой-либо другой субстанции»¹⁰⁷. Дух же явно «существует без помощи» – и без всяких сомнений, без разбирательств, кажущихся ненужными, он наделяется статусом субстанции.

Так происходит субстанциализация сознания и субъекта в философии Декарта. Сегодня мы знаем, что именно это свойство субъекта повлекло в конце концов его смерть после продолжительной и тяжелой болезни. Но мы только что убедились и в том, что мысль Декарта не была изначально и безраздельно только субстанциалистской мыслью. Скорей напротив: именно в своем аутентичном ядре, своих главных, новых идеях и установках она имела иную направленность, иные потенции. Употребляя снова современные формулы, смотря из сегодняшней перспективы, можем сказать и так: мысль Декарта – в частности, и его антропология – несла потенции «преодоления метафизики». Нам следует эксплицировать и оценить эти потенции. Подмеченный выше факт заключается в том, что Эго, сознание, мышление были исходно усмотрены у Декарта в их истинной природе действия – и лишь затем субстанциализированы. Особо заметной дистанции между двумя этапами в дискурсе Декарта нет, возможно, ее не было и в уме философа, и все же для нас здесь принципиальный момент: пусть даже полуусловно, но в мысли Декарта, его учении, улавливается философская альтернатива, теоретическая возможность не сделать сознание субстанцией – и тем придать философии иное, не-субстанциалистское и неэссенциалистское направление.

Что означала такая возможность, была ли она реальна? Ответ на второй вопрос можно дать сразу: возможность была заведомо нереальна. Если бы Декарт – или любой другой западный философ до недавней эпохи – решился придать сознанию и мышлению статус активности,

¹⁰⁷ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 445.

действия, а не субстанции, для него это означало бы попросту необходимость тут же изыскать другую субстанцию, чьею активностью являлись бы мышление и сознание. Если «мыслящее» есть действие, т. е., сказуемое, глагол в грамматике дискурса, оно должно быть отнесено к некоторому подлежащему. И такой путь вовсе не открывает ценных творческих перспектив: ибо той субстанцией, которая осуществляла бы мышление как свое действие, могло быть лишь тело или мозг; так что альтернатива оказывалась на поверку мнимой, рождая лишь старый, отвергнутый Картезием вариант плоского материализма: «тело мыслит». Действительная новая перспектива открывается в единственном случае: если философ, признав мышление деятельностью, вместе с тем, не будет приписывать эту деятельность никакой субстанции, никакой сущности, не будет заключать ее ни в какое подлежащее. Однако прямое и радикальное утверждение мышления как «бессубъектной деятельности» было неведомо европейской философии вплоть до Ницше. Открыто и последовательно оно проводилось не в западной, а только в восточной, прежде всего, буддийской мысли, было позицией буддизма; и только нездоровая фантазия может рисовать появление буддийской концепции сознания в Европе Декарта. Об опытах изучения и разработки данного русла в современной европейской мысли мы еще будем говорить. В большинстве своем, они прямо, а порою и резко, отталкивались от Декарта; но наши замечания позволяют сказать, что субстанциальный субъект, предмет отталкивания для всех новых попыток, – это не столько сам истинный Декарт, сколько непреодоленный аристотелианский атавизм в его мысли.

(Упомянем попутно, что подобных – и немаловажных – атавизмов у Декарта немало, вопреки гордо заявленной им независимости от философской традиции. В целом ряде пунктов его учения проявляется жесткий эссенциализм, несвойственный его живой мысли, несущий явную печать школьно-аристотелевского дискурса. Вразрез с основной линией своей философской интуиции, рисующей сознание в элементе действия, Декарт отрицает всякое движение в сфере сознания: «Движение и дух суть два рода, всецело различные»¹⁰⁸. Вследствие этого, сознание предстает не только субстанцией, но субстанцией, полностью статичной, что уже совсем отдаляет от реальности. Не подвергается сомнению и полное господство причинно-следственной связи, которая безоговорочно признается универсальным законом и духа, и мира. Стоит указать, впрочем, что в свою эпистему Декарт включает лишь археологическую установку, т. е. отыскание начал, способов происхождения вещей, относя установку телеологическую, глубоко присущую христианской мысли, к области теологии: «Не следует рассматривать, для какой цели Бог создал каждую вещь, но только – каким способом она была, согласно Его желанию, произведена»¹⁰⁹. Это отсечение целевой причины станет одной из ведущих установок новоевропейского канона познания. В целом же, можно сказать, что за пределами ядра своего учения, системы из нескольких принципов и установок, утверждаемых ревностно и последовательно, Декарт совсем нередко усваивает без возражений и почти без поправок позиции старого аристотелизма: тут можно указать и его нормативную этику, и всю речь о Боге и бессмертии души, и еще многое. Едва ли это могло быть иначе: открыв путь к новому философскому способу, он заведомо не мог быть уже полностью внутри него).

Продвигаясь далее в нашем итоговом обзоре Человека Картезия, надо снова коснуться и той особенности, которую мы подчеркивали много раз: это – гносеологизм декартовой мысли, последовательный перевод декартова дискурса в эпистемологический план. Этот эпистемологический поворот имеет и антропологическое содержание, он тоже – определенная черта человека, поскольку, вместе со всеми сферами, гносеологизация проводится и в антропологии. Каких-либо новых вопросов она, однако, не вызывает сейчас. Как ясно сразу, декартова гносеологизация человека выражается в том, что миссия и назначение человека – позна-

¹⁰⁸ *Ib.* P. 406.

¹⁰⁹ *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 583.

ние. Правда, формулу надо уточнить, она некорректна в данной форме: миссия и назначение относятся лишь к субъекту, не переносясь на машину тела, которое лишь отправляет функции и никакой миссии иметь не может. Декартов субъект есть «познающий субъект», и выше мы описали структуру когнитивного акта, в котором совершается его самореализация. Весьма существенно также – в том числе, и для антропологии – как у Декарта трактуется сфера познания, его цель. Как мы выяснили (см. раздел «Тело-машина»), здесь происходит кардинальная «переоценка ценностей», в которой ориентация познания к «вещам божественным» сменяется ориентацией к полезному познанию мира; так что в главном содержании своей миссии субъект мыслится как миропознающий субъект и субъект прогресса. Данная переориентация и переоценка выражают деистический и секуляризованный характер эпистемы Декарта; и этот характер – еще одна базовая черта как эпистемы, так, вместе с ней, и антропологии Декарта: последняя, которую нам осталось затронуть.

Последняя черта – заведомо не самая маловажная; выше мы ее оценили как самую революционную особенность учения Декарта. Но сейчас мы должны увидеть ее в антропологическом аспекте, который не столь очевиден: секуляризация обычно рассматривалась в своих «коллективных» измерениях – исторических, социальных, культурных. Для раскрытия собственно антропологических импликаций внедрения секуляризованной эпистемы наиболее адекватным является язык отношений человека с границей горизонта своего существования (Антропологической Границей). Антропологическая Граница – центральное понятие развиваемой нами концепции человека, «синергийной антропологии» (ранее оно вводилось нами в книге «О старом и новом»). Его подробное обсуждение будет дано в последней главе книги, а здесь нам достаточно понимать его на предварительно-интуитивном уровне, как область (но область в деятельностном, энергийном измерении) всех «граничных» или «предельных» проявлений человека, т. е. таких, в которых начинают претерпевать изменения фундаментальные признаки, предикаты способа существования человека. Феномены религиозной жизни связаны с областью (топикой) «онтологической Антропологической Границы»: проявления, образующие ее, суть результаты устремления человека к Инобытию, онтологическому Иному. Как мы уже говорили выше (именно в связи с обсуждением секуляризации), осуществление устремления к Инобытию есть фундаментальная стратегия *Homo Religiosus*, которую мы именуем стратегией или парадигмой мета-антропологического восхождения-трансцендирования. Там же было указано, что секуляризация означает отказ от этой стратегии. Но отказ, отбрасывание некоторой стратегии – лишь негативная характеристика антропологических следствий секуляризации; желательно продвинуться дальше. Влечет ли секуляризация появление какой-либо другой доминирующей антропологической стратегии, на место отвергнутой? – Ответ заведомо положителен. При этом, подобно тому как старая, оставляемая стратегия выражала определенный тип отношений человека с Антропологической Границей, так и новая, шедшая ей на смену, также может быть охарактеризована через эти отношения. Новый тип отношений был, однако, своеобразен: его суть заключалась в отсутствии отношений.

Одна из самых избитых культурфилософских тем – это тема о новом мироощущении, родившемся у человека Ренессанса и Нового Времени: о том, что это мироощущение было исполнено пафоса, героического восторга, *furore egoico*, и пафос этот был связан с распахнувшимся бесконечным простором мира, был *пафосом безграничности*. Сейчас нам нужны, однако, эти трюизмы. Становление секуляризации – период открытия новых и новых горизонтов, которые представлялись безграничными; оно неразрывно сопряжено с ощущением и утверждением безграничности и бесконечности как главных качеств и предикатов мироздания – а отсюда и человеческого существования, поскольку человек – как мы это видели у Декарта – начинает видеть свою суть в разворачивании отношений с мирозданием. Бесконечности мироздания естественно и необходимо соответствует бесконечность возрастания миропознающего субъекта в своем полезном познании: бесконечность совершенствования, «прогресса». Мир в

декартовых координатах – принципиально бесконечный мир, и продвижение в нем также бесконечно. Граница мироздания отступает и растворяется (в любом из двух смыслов) – и следом за ней, неизбежно растворяется Антропологическая Граница: определяя себя из отношения к безграничному мирозданию, человек, в свою очередь конституируется как «безграничное». Отношения человека с Антропологической Границей более не тематизируются, они отмирают и выпадают из конституции человека. Это и есть искомое нами выражение антропологической сути секуляризации: в антропологической сфере, *переход в секуляризованную культурно-цивилизационную парадигму означал изъятие, устранение из конституции человека отношения к Антропологической Границе*. В дальнейшем нам предстоит еще немало говорить об антропологии секуляризованной парадигмы, и мы увидим, что эта антропология таит в себе неожиданности: по самой своей природе, «безграничные» антропологические стратегии, выстраиваемые разумом Ренессанса и Просвещения, обречены были уступить власть «фигурам безумия». Но это уже не эпоха Декарта и не его ответственность.

Мы же не без сожаления прощаемся с философом, оставляя с собою для дальнейшего рассмотрения долепленного им Классического Европейского Человека. В последний период европейской мысли и этот человек, и главный автор его, мягко говоря, не были прославляемыми героями, их склоняли и прорабатывали, и волей-неволей нам тоже придется еще вернуться к их грехам и огрехам – очень скоро, в начале очередного раздела. Но сейчас, прощаясь, очень стоит вновь благодарно упомянуть хотя бы самое главное, чем обязано Декарту наше понимание человека. Открытие сознания! Как мы пытались показать, открытие Картезия – не только хулимый всеми «субъект», в его мысли присутствует, и кое-где – начиная с сакраментальной формулы *Cogito ergo sum* – дает знать о себе также и настоящее, живое сознание, а не опредмеченный фантом. Эпистемологический поворот: и он тоже был положительным, освобождающим поворотом для философии, ее шансом уйти от омертвевшего стереотипа философствования как строительства из субстанциально-эссенциальных кирпичей: шансом «преодоления метафизики». Даже дихотомия человека, которую в ее сути никак не назовешь подарком для антропологии: среди многого, что Декарт сделал с ее помощью, не только установление правил познания, но и отчетливая постановка проблемы идентичности человека. Во Второй Медитации эта ключевая проблема антропологии весьма занимает его, и он, пускай в рамках дихотомии, представляет некоторое ее решение: «Душа не сложносоставна, она... чистая субстанция. Хотя все ее акциденции меняются, она постигает одни вещи, воделеет других, ощущает третьи и т. д., это всегда та же самая душа; между тем как тело человека не остается тем же, уже оттого что очертания (*figure*) его отдельных частей меняются»¹¹⁰. В итоге, Классический Европейский Человек наделяется идентичностью определенного рода, которую естественно называть субстанциальной идентичностью. И этот ряд приобретений можно было бы продолжать.

Но, разумеется, отдавая дань признательности, мы не можем уйти от исторической истины. Мысль Декарта – восхитительно живая, сильная мысль, и сегодняшней взгляд видит в ней немало возможностей выхода, прорыва к радикальной смене старого способа, к преодолению метафизики. Но почти все эти возможности остались – возможностями. Роль Декарта в философской традиции – не преодоление метафизики, а ее продление, снабжение ее ресурсами на следующую долгую эпоху. Пресловутая «субстанция» осталась невзятой крепостью, рубежом, на котором останавливается декартово обновление традиции. Что можно тут сказать? Очень хотелось бы, чтобы мысль Декарта, открыв сознание, поставив его в центр философского дискурса, представила бы его в его истинном элементе, деятельностном и энергийном, как событие, как происходящее: какой поворот, какой импульс это придало бы всему видению реальности! Но... *le plus fort esprit de France ne peut donner que ce qu'il a*.

¹¹⁰ *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 263.

4. Структура классической модели

Границы и рубежи, членения и периодизации, которые проводятся в реальной истории – будь то история обществ или история мысли – всегда немало условны и конвенциональны, проводимы ради удобства профессоров и студентов. Не отрицая этого, мы все же убеждены, что не удобства ради, а в силу самых неоспоримых предметных факторов мысль Декарта следует считать рубежом в развитии европейской концепции человека. С появлением Человека Картезия процесс создания европейской антропологической модели был, в целом и главным, завершен. Глядя с птичьего полета, мы увидим следующие два – два с половиной столетия как время жизни этой модели в качестве общепринятой и господствующей, в чем-то дорабатываемой (всего более, Кантом), но существенно не меняющейся. Этому способствует, что все это время антропологический дискурс слабо выражен в европейской мысли: как мы говорили, Декарт придал этой мысли антиантропологическую направленность¹¹¹, и, вполне удовлетворяясь субъектом, она не вспоминает о человеке. Но история движется, и 20 век стал решающим и последним в судьбе модели; ей не удалось перейти в третье тысячелетие. Уже на грани 20 века ее ситуация начинает претерпевать резкие перемены. Даже те философские опыты, что не отвергают, а скорее развивают ее – сюда мы бы отнесли все русло феноменологии – уже глубоко ее трансформируют. Но главные перемены заключались в росте открытого неприятия, критики самих оснований модели. Начало конца – тотальная, сокрушительная критика Ницше. Затем одно за другим возникают направления, где ставится на первый план именно то, что в модели оставалось слабым местом, лакуной: экзистенциальная проблематика, интересубъективная (диалогическая) проблематика, по-новому возвращаемая в философию религиозная проблематика; и наконец, падает последний бастион, главное оправдание модели – субъект-объектная парадигма научного познания, которую современная наука, начиная с квантовой механики, уже не признает адекватной своей эпистемологической ситуации. Финал кризиса – постмодернизм и постструктурализм. Констатировав «смерть субъекта» и завершив преодоление метафизики глобальной деконструкцией оснований всего «логоцентрического» философского дискурса, они утверждают «энтропийную» установку абсолютного уравнивания любых стратегий означивания реальности.

Установка сомнительна, но проделанная расчистка почвы полезна. Возникает предельно открытая ситуация поиска новых принципов понимания человека, с учетом всего существующего спектра философских идей, духовных и культурных традиций. Классическая модель не должна нигилистически отбрасываться, ибо другой, столь же глубоко разработанной, нет и, верно, еще долго не будет. Но она должна сегодня рассматриваться в новом, предельно расширенном контексте: в сопоставлении, в конфронтации со всеми возможными антропологическими альтернативами, включая максимально удаленные от нее. Последние, очевидно, принадлежат уже не западной, а восточной мысли – и это значит, что в эпоху глобализации формирование новой модели человека также становится глобальной задачей и должно осуществляться на глобальном материале.

Нам необходимо понять, что же именно, какие содержания, какие черты классической модели ныне оказываются полностью отброшенными; какие, возможно, выживают, сохраняют ценность для будущего. Поэтому описанные кратко последеккартовские этапы также важны для нас, и в данном разделе мы рассмотрим их более развернуто. Для начала же представим беглый

¹¹¹ Это наше суждение притязает на справедливость лишь в определенном аспекте, в выделенном проблемном русле; более широкий взгляд легко обнаружит антиантропологические тенденции и прежде Декарта. Так, Мартин Бубер замечает о философии Фомы Аквината: «Антропологический вопрос здесь снова удаляется на покой» (*М. Бубер. Проблема человека // Он же. Два образа веры. М., 1995. С. 167*).

общий «портрет» модели, какой она рисуется у Декарта, – и убедимся в том, что этот «портрет» можно рассматривать как итог, синтез всей предшествующей европейской мысли о человеке.

Реконструировав в предыдущем разделе Человека Картезия, мы в заключение выделили его базовые, основополагающие черты. Набор их составили: *индивидуированность – дуалистичность – субстанциальность – гносеологизированность (примат когнитивной функции) – секуляризованность*. Мы проанализировали эти черты по отдельности, в простом рядоположении, и теперь требуется увидеть внутренние связи, логическую организацию всего набора – так, чтобы черты сложились в некую связную картину. Из обсуждения в Разделе 3 уже явственно выступала выделенная роль черты индивидуированности. Черта эта означает, что Человек Картезия возникает как итог, финал процесса философской индивидуации и представляет собой собственно сам предел индивидуации (*Cogito*, «мыслящее»), взятый купно с телом, с которым он эмпирически сопряжен, но от которого метафизически всецело отличен. Данное содержание мы будем выражать краткой формулой: *Человек Картезия есть индивид*; определение введенного термина полностью ясно из предыдущей фразы. Мы убедимся сейчас, что индивидуированность является в определенном смысле первичной по отношению к другим чертам, а также играет центральную, объединяющую роль во всем наборе. Действительно, это – первичная черта Человека Картезия, поскольку она, вольно выражаясь, появилась раньше него, служа Декарту если не прямым заданием, то ориентиром, который он имел в поле зрения, полагая основы своего учения; в известной мере, ради этой черты, с нацеленностью на нее и создавался субъект. Мы отметили также, что рассечение человека и невключение тела в состав субъекта возникают у Декарта как один из результатов когнитивного акта усмотрения субъекта: проводимая в этом акте индивидуация направляется к вычленению неотчуждаемого ядра человека, и телесность усматривается как нечто, не обладающее неотчуждаемостью, допускающее отчуждение. В рамках рассуждения Декарта, основоустройства его учения, это заключение основательно, и мы принимаем, что в возникающей антропологической модели, в «портрете» Классического Европейского Человека, его рассеченность вытекает как следствие из его полной индивидуированности. Напомним, однако, что у Декарта дихотомия переносится также с метафизического на эмпирический уровень, и в качестве психосоматического принципа, она уже не выдерживает никакой критики. Это было осознано относительно быстро, и в дальнейшей судьбе модели подобной экстраполяции мы уже не наблюдаем.

В других базовых чертах при ближайшем рассмотрении также обнаруживаются связи со свойством индивидуированности, и благодаря этому они, в свою очередь, могут интерпретироваться как входящие в ее икономию, что то же – как предикаты способа существования индивида. Может показаться, на первый взгляд, что для субстанциальности это не так: при ее обсуждении выше мы специально аргументировали, что придание результату когнитивного акта Декарта («Первоакта») статуса субстанции есть необязательное решение, своего рода «приписка» Декарта. Действительно, субстанциальность «мыслящего» не обнаруживается непосредственно в Первоакте, где усматривается предел индивидуации; но тем не менее, есть другие прочные нити, которые связывают индивида с нею. Две главные из них надо указать обязательно, они существенны в общем «портрете». Нить первая – прямая и очевидная смысловая связь. Характеризуя предел индивидуации как самодовлеющую мыследействующую единицу, мы до сих пор оставляли без внимания важнейший предикат этой единицы, выражаемый первым термином в формуле: предикат «самодовлеемости», означающий автономный, независимый, самостоятельный способ существования. Меж тем, этот-то предикат и связан непосредственно с субстанциальностью. Обсуждая понятие субстанции, мы больше выделяли пока ее смысл как «подлежащего»; но субстанция – не только подлежащее, она есть также «самостоящее», обладающее упомянутым способом самостоятельного существования (соответствующую дефиницию Декарта мы приводим на с. 86, прим. 80). Больше того, для западного сознания – что, в частности, видно из указанной дефиниции – обладание таким способом

существования никак иначе и не мыслилось, кроме как в форме субстанции. В итоге, субстанциализация «мыследействующей единицы» выступала как необходимое средство надления ее требуемым способом существования. И в этой необходимости проявляется уже вторая из нитей, связующих субстанциальность и индивидуированность: у них – общая укорененность в устоях западного мышления, его определяющих особенностях. Мы квалифицировали субстанциализацию Cogito как «аристотелианский атавизм» Декарта. Эту оценку сейчас надо уточнить и расширить: дело не только в Аристотеле. Как тенденция к индивидуации уловима и прослеживается от самых истоков западного мышления и менталитета, пробиваясь сквозь стихийно-коллективную природу архаического и мифологического сознания, воплощаясь в социальных практиках Рима задолго до полного метафизического выражения и наконец достигая с Декартом философского господства, – так, параллельно с этой тенденцией и обычно в тесном единстве, союзе с ней, уловима и прослеживается другая: тенденция к эссенциальному и субстанциальному представлению содержаний мысли. Эта тенденция играла решающую роль для становления *мышления в понятиях*, оформления философии как дискурса и дисциплины: ибо вела к организации философской мысли в правильные суждения о «предметах мысли», в высказывания с полной структурой, наделенной главным членом, подлежащим. При этом, связь эссенциально-субстанциального мышления с самой основой строения философского дискурса обретает характер полного смыкания благодаря ключевому грамматико-философскому факту: *субстанция и подлежащее суть попросту одно и то же*, одно слово и, в существенном, одно понятие, лишь взятое в разных смысловых планах и сферах функционирования. В отличие от первой, вторая тенденция достигла полного выражения и господства уже у Аристотеля и с тех пор никогда не утрачивала этого господства, вплоть до эпохи коренной критики и деконструкции всего западного метафизического способа. И очевидный вывод отсюда тот, что, возникая в рамках западной философской традиции, и «мыслящее», и индивид («мыслящее», сопряженное с телом) заведомо не могли избежать «заклучения в подлежащее», остаться вне эссенциально-субстанциального дискурса. Как выше мы видели, Человек Аристотеля и Человек Боэция прочно и полностью принадлежат этому дискурсу; не менее прочно ему принадлежит и весь путь к индивиду, на всем своем протяжении. Мог ли финал пути быть иным? Субъект Декарта, т. е. субстанциализованная «мыслящая вещь», добавился к тому же семантическому гнезду субстанции и органично влился в него, став главным, еще лучшим именем для подлежащего, чем сама субстанция. Мы же, в итоге, ставим субстанциальность Человека Картезия непосредственно рядом с его первичной чертой, индивидуированностью, признавая обе черты столпами, несущими элементами всей его конструкции.

Две остающиеся «портретные черты», как показывает их обсуждение в Разделе 3, близко связаны меж собой. Но связь их с уже рассмотренными основными чертами также достаточно тесна и довольно прозрачна. Как мы только что подчеркнули, одна из главных движущих пружин процесса философской индивидуации – интуиция автономности, независимости, самодостаточности, рождаемой в этом процессе «мыследействующей единицы», «совершителя разумных актов». И мысль Декарта, его тексты ярко показывают прямую связь этой интуиции с переходом в секуляризованную эпистему: наглядно видно, что данная интуиция служит движущей пружиной также и этого перехода. Тут есть железная логика: если сознание вдохновляется идеей независимости и самодостаточности человека, стремится прежде всего утвердить эту независимость, для него едва ли возможно утверждать с равной силой и противоположный полюс Богочеловеческого отношения: сохранить в полном объеме всю многообразнейшую и тесную, интимную связь-зависимость человека с Богом, какую признает подлинно религиозное (отнюдь не только христианское) мирозерцание. Той сферой, где человек может проявлять себя как независимый мыследействующий агент, ареной его независимости и самодостаточности служат, прежде всего, отношения с окружающим миром; так что первое действие обсуждаемой идеи состоит в том, что она толкает обратить больше внимания на эти отноше-

ния. И здесь, в этой сфере, разворачивается поистине цепной, неостановимый процесс: чем дальше, глубже развиваются отношения человека с миром окружающих явлений, тем больше здесь открывается задач и возможностей; тем более важной и обещающей представляется эта сфера; и тем шире и шире оказывается диапазон независимости и самодостаточности человека. И неизбежно формируется убеждение, что именно здесь лежат главные задачи человека, здесь – главное поле его деятельности, его самореализации. Это убеждение уже косвенно затрагивает религиозную сферу, отношения с нею: оно означает *смену приоритетов* в определении целей и задач деятельности человека, сферы его самореализации; и эта смена влечет отодвигание религиозной сферы, икономии отношения человека к Богу. Однако процесс и в данном аспекте неостановим: отодвигание обречено углубляться, достигая предельной степени, фазы развитого деизма (как мы говорили, именно к этой фазе принадлежат теологические позиции Декарта). Следующим порядком, отодвигание переходит в отрицание, что соответствует завершающей фазе полной секуляризации. Антропологическим же содержанием всего процесса является, как мы показывали, формирование «безграничного» секуляризованного человека.

Мы очень бегло описали здесь то, что многократно описывалось во всех подробностях: логику движения европейского сознания из теоцентрической парадигмы Средних Веков в секуляризованную парадигму Ренессанса и Нового Времени. В нашем контексте, она раскрывается как логика, в силу которой тенденция к индивидуации порождает и питает тенденцию к секуляризации. Как было указано, для западной мысли, в ее глазах, независимость и самодостаточность «мыследействующей единицы» обеспечиваются, в первую очередь, субстанциальностью, и тем самым, субстанциальность – тоже в числе факторов, питающих тенденцию к секуляризации. Но здесь есть также более прямая и одновременно более глубокая связь. Конечно, утверждение субстанциальности не мешает тому, что мы называли «реверансом в сторону теологии»: формальным признанием превосходства Божественного бытия, всяческого несовершенства человека, подчиненности человека и мира Богу и т. д. Однако акцент на обладании собственной субстанцией отодвигает, затушевывает онтологическую недостаточность способа существования человека – и тем неизбежно изменяет характер религиозности, и окраску, и само содержание отношения человека к Богу. Патристика воздерживалась от того, чтобы утверждать некий определенный сущностный статус за тварным падшим бытием, предпочитая характеризовать этот способ бытия привативно, как онтологически неполное, ущербное, и тем самым, поддерживая в отношении человека к Богу исконный лейтмотив тяги, устремления к полноте бытия от собственной бытийной неполноты и ущербности. Напротив, утверждение субстанциальности субъекта явно содействует тому, чтобы этот лейтмотив заглушался и уходил, под его влиянием, бытийная неполнота перестает ощущаться жизненным фактором и становится фактором формальным, теоретическим. Из отношения человека к Богу уходят качества жизненной нужды, истовой потребности, экзистенциальной жажды – и это означает не что иное как переход данного отношения в деистическую парадигму; дальнейший сдвиг в полностью секуляризованную парадигму лишь вопрос времени.

Следом можно сделать еще одно наблюдение. Сказанное напоминает, что икономия отношения человека к Богу главной своей частью, ядром, принадлежит области интегральных проявлений человека (каковы «жизненная нужда», «экзистенциальная жажда» и проч.), и потому в дуалистической модели человека эта икономия, как и вся сфера религиозного, обречены быть сугубо редуцированными. Выше эта особенность уже обсуждалась, и сейчас мы возвращаемся к ней, поскольку она добавляет еще одну связь в нашем наборе «портретных черт»: дуалистическая рассеченность человека также предрасполагает к деистическим и секуляризованным установкам. На первый взгляд, этому прямо противоречит классический пример дуалистической антропологии неоплатонизма, где утверждение радикальной дуалистичности человека даже не просто совмещается с напряженной мистической Богоустремленностью, но активно ей

служит: устремление к Единому – предельное углубление рассеченности человека, вплоть до полного разделения двух взаимно враждебных полюсов его природы. Обращение к этому примеру полезно, оно помогает уточнению понятий и разграничению сфер. Спросим: а что такое в реальности «предельное углубление рассеченности человека»? – и сразу увидим, что это углубление может быть лишь некой весьма холистической антропологической стратегией, тщательным выстраиванием и выдерживанием неких определенных и явно необычных отношений человека с его телом. Конечно, онтологический процесс устремления к Единому предполагается исключительно интеллектуальным, он совершается с «душой» и никак специально не затрагивает тела (не требует, в том числе, и «умерщвления плоти»); и тем не менее, этот онтологический процесс необходимо имеет антропологический аспект, а в этом аспекте он столь же необходимо носит холистический характер. Еще очевидней это скрытое присутствие отнюдь не дуалистической, а холистической антропологии в другой античной разновидности радикального дуализма, у орфиков: ибо орфизм был формой мистериальной религиозности, которая вся, как таковая, носит ярко выраженный холистический характер, вовлекая в свою икономию все уровни человеческого существа и все виды антропологических проявлений. Этот амбивалентный, парадоксальный характер античных форм антропологического дуализма напрямую связан с много обсуждавшейся, поистине хрестоматийной *цельностью античного человека*: античность могла выдвигать сколь угодно резко дуалистические доктрины, но при этом, антропологическая модель, которая воплощалась в ней (в том числе, и адептами подобных доктрин) всегда соответствовала человеку с богатой, полномерной сферой интегральных проявлений: в этом смысле, цельному человеку. Однако дуалистичность Классического Европейского Чоловека носит уже иной характер: тот репертуар антропологических стратегий, который предполагает новая антропологическая модель, находится в действительном согласии с нею. Выше мы могли в этом убедиться: данный репертуар включает в себя, на первом и главном месте, стратегии субъект-объектного познания явлений, и в таких стратегиях, за что ручается не только Декарт, но весь позднейший органон научного познания, человек актуально выступает как рассеченное, или же точнее, усеченное: как «познающий субъект». И эта, новоевропейская форма антропологического дуализма действительно, как мы и сказали, редуцирует – если не ампутирует – сферу интегральных проявлений человека, содействуя появлению человека секуляризованного.

Из всего сказанного уже довольно ясна и сеть связей последней из наших основных черт, «гносеологизированности» Человека Картезия. Наиболее тесной является опять-таки связь с секуляризованностью; обе черты взаимно питают и усиливают друг друга. Мы уже повторяли основные банальности, относящиеся к этой связи: установки секуляризации формируются, главным образом, именно в познавательной деятельности человека и эффективнее всего укрепляются успехами этой деятельности, рождающими впечатление могущества и полновластности человека; так что «гносеологизированность» человека предрасполагает к секуляризации и содействует ей. Обратное также верно: секуляризованность предрасполагает к примату когнитивной функции, поскольку секуляризованный индивид усматривает свое главное дело, поле своей самореализации именно в познании, а точнее, в полезном миропознании, освоении-использовании окружающего мира (если угодно, и в покорении: эта установка уже ясно заявлена у Декарта). Стоит разве что уточнить, что сама когнитивная функция, примат которой здесь утверждается, трактуется у Декарта как установка познания человека и мира (включая, разумеется, мир интеллигибельных истин); она не обращена к Богу, и Богопознание практически отсутствует в системе понятий и во всем дискурсе Декарта. При этом, к сфере миропознания переходят – конечно, претерпевая редукцию, – некоторые антропологические функции, которые несли Богопознание и устремление к Богу. Так, здесь по-прежнему признаются несовершенство и неполнота человека, желательность его совершенствования; но если в теоцентрической парадигме совершенствование, преодоление несовершенства и неполноты

мыслились достигаемыми через устремление к Богу, то совершенствование «познающего субъекта» предполагается полностью осуществимым на путях успешного познания. Далее, важна (хоть тоже банальна и очевидна) связь примата (миро) познания с дуалистической рассеченностью человека. Плод и носитель рассеченности – бесплотный субъект, и как мы постоянно повторяем, – миссия субъекта – познание, он есть «познающий субъект». В этом определении существа и призвания субъекта заключены сразу две импликации, связующие дуалистичность и гносеологизированность человека, как прямая, так и обратная. Ясно, прежде всего, что первое свойство влечет второе: когда в итоге декартова Первоакта усмотрена рассеченность человека и конституирован субъект, немедленно возникает и примат когнитивной функции, коль скоро в ней – назначение субъекта. Обратно, если познание выдвигается в качестве ведущей антропологической установки, на первый план выходит задача совершенной постановки когнитивного акта, и ее выполнение, как показывают тексты Декарта, если и не влечет дихотомию человека с необходимостью, то, во всяком случае, благоприятствует ей и предрасполагает к ней.

* * *

Набросанная система связей и отношений достаточно богата, и наделяясь ею, набор «портретных черт», основоположений антропологической модели, превращается в законченный идейный каркас. Перед нами возникает Классический Европейский Человек в его внутреннем строении, концептуальной структуре. Окидывая его общим взглядом, мы прежде всего констатируем: человек состоялся. Пред нами не рассыпающийся набор разрозненных, взаимно противоречивых свойств, но крепко сколоченный ансамбль, где ни одна черта не является чужеродной и выпадающей: сиречь, полноценная антропологическая модель. Какова же эта модель, что за человек перед нами?

В ансамбле основных черт модели можно выделить два блока: один из них определяет статус, природу человека, тогда как другой – сферу и способ, характер его самореализации. В первый блок входят индивидуированность, дуалистичность, субстанциальность: они образуют основу конституции того новосозданного рода сущего, что есть «индивид», рисуя нам «субъекта» (предел индивидуации, мыследействующую единицу, признаваемую субстанцией), связанного с иной субстанцией, «телом», посредством декартовой дихотомии, т. е. отношения противопоставленности «мыслящего» и «протяженного». Другой блок составляют дуалистичность, гносеологизированность, секуляризованность: они описывают самореализацию индивида в эпистеме субъект-объектного познания, рисуя его как сущее, ставящее познание своей целью и смыслом, специально приспособленное к миссии познания (дуалистичность) и понимающее познание секуляризованно, как бесконечный прогресс полезного освоения-использования мира, несущий также с собою бесконечное совершенствование человека и решение всех его проблем. Как видим, разделение довольно условно и функционально, причем наши блоки перекрываются, поскольку дихотомия человека играет важную роль в обоих выделенных аспектах. Но при всем том, с его помощью облик индивида представляется наглядно и просто.

Система отношений «портретных черт» выявляет также одно поучительное обстоятельство: во всех без исключения чертах мы обнаружили связь с секуляризованностью. Не случайно эту черту мы поставили последней в наборе: все предыдущие ведут к ней, так что она выступает как бы логическим выводом из всей системы, всей внутренней структуры модели. Данное наблюдение позволяет лучше понять не одни лишь антропологические аспекты секуляризации. Секуляризация – глубочайший рубеж, самая кардинальная трансформация европейской истории, общества, человека, и для ее наступления, несомненно, требовались мощные факторы и весомые предпосылки. Разумеется, эти факторы и предпосылки немало анализировались; и если старая наука ограничивала свой анализ уровнем усредненного, всеобщего (т. е. социои-

сторическими, идейно-культурными, религиозно-духовными аспектами), то в последние десятилетия внимание уже привлекал и человек. В новейших течениях исторической науки, в постмодернистской культурной антропологии делаются исследования и появляются методики, раскрывающие на конкретном историческом материале – в том числе, и в процессах секуляризации – реакции, установки, структуры сознания человека; но рассмотрения феномена в самом его существе, как определенной трансформации базовой антропологической модели, покуда не достигалось. Поэтому наше наблюдение о том, что все основополагающие черты Человека Картезия, индивида, так или иначе выводят, влекут, предрасполагают к секуляризованности, – отнюдь не лишнее добавление в картину явления. Здесь весьма проясняется его антропологический механизм: мы видим, что, по всей своей внутренней структуре, индивид предопределен к секуляризации, и едва ли она могла не сделаться его судьбою.

Еще наглядней, очевидней в «портрете» выступила и особенность, не раз уже отмечавшаяся, самая общая и самая важная для нас: возникшая антропологическая модель – *анти-антропологична*. Впервые мы констатировали эту особенность, как только были описаны «две истины» Декарта, порождающее ядро его учения. В антропологическом аспекте, «Вторая истина», дихотомия *Res Cogitans – Res Extensa*, – не что иное как радикальный деконструирующий принцип. Очевидно, что конструктивный философский подход к антропологической проблеме предполагает продумывание антропологического опыта и фонда представлений о человеке, с целью претворения этих представлений в понятие, концепт. Но принцип Декарта концептуализует, наделяет философским статусом и смыслом некие две стороны человека, отсекаемые друг от друга и объявляемые полярной противоположностью друг другу, – и как следствие этого, сам человек лишается философского статуса и смысла. Он делается простой совокупностью, формальной суммой этих своих сторон и, не имея какого-либо самостоятельного, несводимого содержания, которое отсутствовало бы в них и было присуще лишь человеку-в-целом («интегрального» содержания, в наших терминах), – оказывается для философии предметом пустым, несуществующим. В частности, он не способен и послужить основой для концептуализации, формирования концепта. Проблема человека снимается, заменяясь проблемой субъекта (вкуче с проблемами изучения телесной машины и смешанных явлений – проблемами, уже прикладными, скорей физиологическими и психологическими, чем философскими). Эта философская деконструкция закономерно отражается на терминологическом уровне. Когда представление о человеке-в-целом сделано философски пустым, сам термин «человек» делается также пустым и как бы вводящим в заблуждение. Мы говорили, что в дискурсе Декарта уловима тенденция к тому, чтобы, оставив имя «человек» за телесной машиной, не называть вообще никак обесмысленную сумму Я и тела; и философски это было бы честно и правильно. Вполне допустимо сказать, что в учении Декарта, в его картине реальности *нет человека*: ибо нет никакого ясного образа (тем паче понятия) человека как такового, «всего человека», в полноте его содержания, состава и свойств.

Эти выводы, возникающие уже на базе одного лишь ядра, ведущих принципов метафизики Декарта, закрепляются и усиливаются при более полном взгляде на эту метафизику. Рассмотрев ее причастные к антропологии разделы, учение о теле и учение о страстях души, мы нашли, что кардинальные факты сопряжения, соединенности обоих полюсов дихотомии в одном человеческом существе и наличия обширной сферы явлений, связанных с обоими полюсами одновременно, получают весьма неубедительную, несовершенную трактовку, скорее на эмпирическом уровне и с уходом от принципиальных философских вопросов. По сути, сопряжение «мыслящего» и «протяженного» в человеке остается неотрефлексированным, философски темным. Сам же человек предстает, в итоге, как некий плохо обозримый и крайне неестественный, если не сказать абсурдный, конструкт: некое «антропологическое образование», состоящее из очень многообещающего субъекта с разумом как у самого Бога, с ясными целями и безграничными задатками, и из нелепого привеска к нему – физиологического автомата,

чуждого всякому смыслу и служащего лишь оковами и помехой в разумной активности субъекта. Как уже сказано, никакого философского концепта этому «образованию» не отвечает; и когда мы используем для него термин «индивид», надо помнить, что у нас данный термин – не концепт, а только обозначение. Наконец, к неестественности добавляется существенная неполнота: как мы тоже выяснили, у этого «антропологического образования» редуцирована, либо ампутирована вся богатая, разнообразная сфера интегральных проявлений человека.

В свете сказанного, Человека Картезия явно нельзя назвать ни совершенным, ни хотя бы удовлетворительным философским решением проблемы человека. В философию был введен субъект, но субъект, как признавал сам Декарт, – не человек. Сам же Человек Картезия, или индивид, как мы сейчас резюмировали, во-первых, не до конца отрефлектирован, концептуализован, так что не вполне «введен в философию», во-вторых, крайне неестественен по своему облику, по конструкции, и в-третьих, антропологически не полон, частичен. Стало быть, и индивид – не очень-то человек; человек же – нечто другое по отношению и к субъекту, и к индивиду. Что же есть это «другое»? Задав этот сам собой встающий вопрос, мы обнаруживаем, однако, что весьма долгий период европейская философия практически не задавалась им, но прочно приняла решение, предложенное Картезием, в качестве основы своих антропологических позиций. К тому были веские причины.

Будучи скверным решением проблемы человека, индивид и субъект в то же время оказались удобным и эффективным решением целого ряда других проблем, большой практической важности для европейской цивилизации. Центральная из них нами уже указывалась и обсуждалась: это, разумеется, проблема научного познания, ради наилучшего решения которой Декартом и создавались основы его учения. Как известно, субъект служит краеугольным камнем того новоевропейского способа познания, на котором базировались все научно-технические революции и без которого немислимо появление и развитие индустриального общества, – так что поистине, если бы субъекта не было, его бы следовало выдумать. Но когнитивная миссия, как бы она ни была важна, – далеко не единственная миссия субъекта. Уже говоря о Боэции, мы отметили, что тенденция индивидуации, которую мы нашли направляющей и формообразующей для западного менталитета, выражалась не только в философской мысли, но и в общественных практиках (причем здесь ее развитие могло и опережать философское оформление, как это было в Древнем Риме). Эти социальные или социоантропологические практики, подобно сфере познания, представляют собой развертывание, икономию некоторого определенного аспекта или рода активности человека: как, скажем, практики правовые, практики в сфере нравственных отношений, экономических и т. п. В каждой из таких практик центральную роль играет фигура, аналогичная агенту познания в когнитивной сфере, т. е. человек, рассматриваемый в пределах определенной области своих проявлений: участником до этой области. И отсюда уже понятно, что, когда тенденция индивидуации получила окончательное и образцовое философское выражение в фигуре субъекта, – субъект доставил теоретическую основу для всего репертуара этих практик. Он стал «универсальным подлежащим» для всех видов осуществляемых в них активностей; стал *универсальной моделью человека участника* (мы говорим, главным образом, о социальных практиках, ибо для многих практик антропологических – скажем, соматических или психопрактик – субъект как «подлежащее», вообще говоря, негоден). Произошло самое широкое тиражирование субъекта, во всех требуемых вариантах: возникли субъект права, нравственный субъект, субъект производства, потребления... И снова понятно, что это всепроникающее внедрение субъекта в фактуру социального существования надолго закрепило его господство и намного затруднило его критику. Человек-в-целом был вытеснен отовсюду, и создавалось полное впечатление, что если он и есть вообще, то не более, как некое «добавочное совершенство, без которого можно просуществовать», как славно выразился Декарт о любви.

Прочность положения, занятого субъектом и индивидуумом в европейской философии, во всем европейском способе мышления, поддерживалась их исторической укорененностью. С самого начала мы представляли мысль Декарта стоящей в магистральном русле европейской философии, к главным чертам которого мы относили тенденцию к индивидуации. Не будет лишним добавить, что эта мысль наследует и ряду других существенных линий в европейской философии, культуре, духовности. Держась ближе к теме о человеке, укажем прежде всего, что Человек Картезия продолжает и выражает антропологические интуиции Ренессанса. Верность Декарта духу и принципам ренессансного мирозерцания несомненна, его текст явственно доносит даже характерный творческий темперамент, который историки культуры привыкли связывать с Ренессансом: темперамент, где соединяются страсть к познанию и абсолютная уверенность в уже открывшейся, уже обладаемой истине, уверенность в своей правоте и неукротимый напор победительного продвижения мысли, и безграничная энтузиастическая вера в человека, а значит – и в себя (или, возможно, в себя, а значит – и в человека). То, как говорит он о своих открытиях, не раз вызывает в памяти слова Бруно: «от этих истин расширяется грудь и сильнее бьется сердце!» – и эта явная близость тем значимей, что личные темпераменты неистового ноланца и осторожного, интравертного француза полностью противоположны.

Мысль Ренессанса была более идеологией, нежели философией, ренессансная антропология была декларативна и эклектична. Тем не менее, здесь ясно заявлялись главные установки, и из них выступал как будто довольно определенный образ человека. В нем были хрестоматийные ренессансные мотивы утверждения могущества и «достоинства человека» (по формуле Пико), был пафос безграничных возможностей творческого развертывания человека в познании безграничного мироздания. На языке наших «портретных черт» это значило, что здесь выдвигались, прежде всего, секуляризованность и примат когнитивной функции; конечно, присутствовала тенденция и к индивидуации, ярко выраженная в культе сильной творческой личности. Однако мы не найдем здесь дуалистичности, рассеченности человека; напротив, верным будет сказать, что в ренессансном видении человек предстал единством, гармонической цельностью. Установкой Ренессанса был подлинный антропологизм, а не анти-антропологизм; антропология Ренессанса утверждала цельную, холистическую, секуляризованную индивидуальность, безгранично реализующую себя в творческом миропознании. Но эта антропология, повторим, была не столько философской концепцией, сколько красивой заявкой; и как таковая, она видела и учитывала отнюдь не все внутренние связи и следствия утверждаемых ею принципов. Поэтому мысль Декарта, соединявшая верность духу и направлению Ренессанса с философской проработанностью и глубиной, неизбежно должна была внести в эту антропологию некоторые коррективы. Когнитивный Первоакт Декарта показал, что пределом индивидуации и «подлежащим» активности познания служит не гармонический и утопический цельный человек, а «мыслящее», которое было тут же превращено в субстанцию и субъекта и усмотрено как полностью чуждое, иноприродное всему прочему в человеке, «протяженному». В итоге, единство и цельность человека оказались несовместимы с определяющими чертами миропознающей секуляризованной индивидуальности, и эта индивидуальность была конституирована как декартов индивид, дихотомически рассеченный и антропологически неполный. В этом и состояла декартова философская коррекция: холистический секуляризм Ренессанса в антропологии Декарт перевел в русло антропологии дуалистической. Это же можно сказать и так: ренессансную веру в человека Декарт скорректировал до веры в субъекта; и при такой коррекции антропологизм Ренессанса перешел в анти-антропологизм Нового Времени.

Отчасти сходной представляется и роль Декарта по отношению к другой линии в европейской мысли о человеке. Мы говорим о древней линии дуалистической антропологии, орфической, платонической, неоплатонической, преобладавшей в античности и сохранившей немалое влияние в христианскую эпоху. Соотношение Декарта с этой линией затрагивалось нами не

раз и в разных аспектах; сейчас мы хотим лишь резюмировать его общий характер. Справедливо считать, что антропология или анти-антропология Декарта наследует и этой линии, которую мы также характеризовали как анти-антропологию. Но, как и в отношениях с ренессансной традицией, Декарт здесь снова – и продолжатель, и преобразователь. Суть трансформации, совершенной им, мы уже выяснили выше: если прежние дуалистические доктрины сосредоточивались на онтологической проблематике и носили религиозный, а часто и спиритуалистический характер, то Картезий переводит эту старинную, онтологически и спиритуалистски ориентированную анти-антропологию в гносеологизированное и секуляризованное русло, тем самым сообщая ей – опять-таки дух Нового Времени.

Вкупе, эти замечания ретроспективного характера позволяют уже с полным правом повторить нашу оценку места и роли антиантропологической концепции Декарта: Человек Картезия может рассматриваться как итог и синтез предшествующей европейской мысли о человеке, надолго ставший господствующей моделью для мысли последующей. Или то же, короче: *Человек Картезия – не кто иной как Классический Европейский Человек*. Нам предстоит проследить его судьбу, и ближайшая крупная страница в ней —

5. Кантовы антропотопики

В формировании концепции человека, отвечающей последним столетиям европейской истории, центральную роль без колебаний отводят Канту. Это справедливо, но вместе с тем и парадоксально. Справедливость непосредственно очевидна: не только в чистой философии, но и во всем мировоззрении Нового Времени, идеи и представления, связанные с человеком, в большинстве своем или принадлежат Канту, или восходят к нему, или же получили у него свое зрелое оформление. (Понятно, что наше утверждение первопрородческой и основоположной роли Декарта не противоречит этому, однако вносит уточнение: общие контуры и установки европейской антропологической модели относятся именно к тому, что у Канта лишь «получило зрелое оформление», до этого уже появившись у Картезия). Парадоксальность же становится очевидна из нашего анализа антропологических структур европейской мысли. В Разделе 3 мы нашли, что антропологии Декарта присуща определяющая черта, которую мы назвали «антиантропологичностью», передав ее суть как «отсутствие человека в качестве некоторого целостного единства». Сейчас пора описать точнее, что же мы понимаем под «антиантропологичностью». Что, в самом деле, означает «отсутствие человека как целостного единства»? Философия, в которой присутствует «человек как целостное единство», не заимствует его готовым откуда-либо, она должна сначала сама же создать его. В свою очередь, это означает, что философия должна тематизировать «человека как целостное единство»: дать философскую постановку проблемы *полного антропологического описания*, представив некие критерии цельности и полноты философской дескрипции человека. При этом, необходимо концептуализовать полноту, полносоставность человека, а также полноту его охвата в философском дискурсе, т. е. представленность в нем всех основных измерений природы и активности человека. Если подобная тематизация налицо – и только в этом случае! – мы скажем, что философский дискурс конституируется как «философия человека». (Мы оставляем пока в стороне термин «философская антропология», нагруженный долгой историей трактовок и попыток реализации; ниже, при обсуждении мысли Шелера, мы вернемся к нему. За термином же «антропология» сохраним обычный широкий, размытый смысл всякого антропологического дискурса, речи о человеке). Если же в речи о человеке нет тематизации человека-в-целом, с предикатами и критериями единства, цельности, полноты, и напротив, присутствуют лакуны или иные факторы, исключающие полноту антропологической дескрипции, так что, в этом смысле, человек-в-целом изгоняется из дискурса, уничтожается, – мы говорим, что данной речи о человеке, данному опыту антропологии в той или иной мере присуще качество антиантропологичности. Стоит здесь подчеркнуть, что «философия человека», как мы определили ее, отнюдь не объявляет априорно человека цельностью и единством, но объявляет его целостность философской проблемой, априори допуская возможность любых решений. Напротив, антиантропологические концепции, согласно нашему определению, строят свой дискурс, априорно исключая конституцию человека как целостного, несводимого единства. И как можно удостовериться, этому определенно удовлетворяют все основные опыты антропологии в европейской мысли, от Платона и до Фуко. Возвращаясь же к антропологии Канта, можно сказать, что парадоксальность ее центральной позиции в новоевропейских антропологических воззрениях заключается именно в ее антиантропологичности, которая сравнительно с учением Декарта еще углубляется и усугубляется. Как мы далее убедимся, в ней действительно нет самой темы о человеке-в-целом. Под антропологическим углом зрения, философия Канта начинается с исследования некоторой выделенной (именно, когнитивной) сферы антропологической реальности, которая рассматривается в качестве главной; затем данное исследование дополняется аналогичными исследованиями некоторых других измерений этой реальности. Тем самым, как речь о человеке, эта философия строится не в логике постановки и после-

довательного раскрытия проблемы человека, но скорей в логике поочередного рассмотрения отдельных сфер и постепенного накапливания антропологического материала – так сказать, собирания досье на человека. Касательно же всей совокупности полученного материала Кант не ставит вопроса – и сами мы также не можем заключить, оставаясь в рамках его дискурса, – не содержит ли эта совокупность принципиальных упущений, зияний в философском образе человека: ибо внутренние критерии законченности и полноты философской дескрипции человека не установлены. Специально же антропологическое сочинение Канта, «Антропология в прагматическом отношении» (1798), отделяется им от метафизики и строится в ином дискурсе, эмпирико-описательного характера. Отчасти (но лишь отчасти) эти особенности кантовской мысли о человеке имеет в виду Хайдеггер, когда он в книге «Кант и проблема метафизики» акцентирует «эмпирический характер антропологии Канта».

Здесь также выступает один момент, крайне характерный для мысли Канта и важный для общей оценки его антропологии. Дело в том, что трудно найти философа, который более Канта заботился бы о полноте охвата философского предмета, представленности всех его составляющих и сторон; однако при этом, все до последней детали – предмет, полнота, составляющие предмета, способ их представления... – рассматривается в рамках кантова трансцендентального метода. Предмет получает место в сетке дисциплин, крупную структуру которой образуют *Metaphysica generalis* (она же онтология и она же трансцендентальная философия) и *Metaphysica specialis*, куда входят теология, космология, психология. В соответствии с этим местом, для него выстраивается исчерпывающая систематика, включающая и его составляющие, и стороны, и отношения, и проекции; иногда она даже представляется в форме таблицы. Полнота здесь никак не оставляет желать лучшего; и есть всего лишь одна малая заковыка. Она в том, что когда перед глазами нормального, в особенности же, русского человека возникает большая, на страницу «Критики практического разума», «Таблица категорий свободы» с графами по «количеству» и «качеству», «отношению» и «модальности», – вопрос у него встает о совсем иной полноте: *полный ли автор идиот или еще есть надежда? Человек Канта* – то самое существо, что являлось в кошмарах героям русской литературы: существо, которое «хочет по табличке», осуществляет свою свободу (??) по табличке – и собственно, целиком из табличек и состоит. Выраженный в литературе ужас перед таким существом имеет прямое отношение к вопросу о «полноте антропологической дескрипции». То, что питает этот ужас, применительно к философии Канта можно передать так: кантова систематика антропологических понятий может быть полной в некоем своем формальном смысле, может включать реальные характеристики человека и его ситуации, но при этом действительный человек может нисколько не отражаться, не помещаться в ней. Самое важное в нем окажется не в клетках таблиц, а где-то между ними, и в этом, более существенном смысле, антропологическая дескрипция здесь может быть не только не точна, но вопиюще искажена. Сегодня многое из того, что герои литературы прошлого лишь чувствовали, нашло положительное, концептуальное выражение, и мы прочно знаем, что описанная ситуация – не простая возможность: доподлинно, в антропологической реальности, в действиях и поступках человека куда влиятельнее и глубже совершенно другие силы, принципы, связи, нежели те, что стоят у Канта в его таблицах, образуя топики и типики. Человек в самом деле не в их клетках, а между ними, и кантовы сети не улавливают его, они притащили мертвеца. И то, что подобная глубоко антиантропологичная антропология оказалась в центре, в основе классической европейской модели говорит многое о европейской антропологической мысли: мы можем заключить, что качество антиантропологичности присуще всему ее главному руслу и всему пути.

По поводу же антиантропологичности системы Канта надо сделать существенное уточнение. У Канта отнюдь нет утверждения, что его трансцендентальная аналитика, будь то в «Критике чистого разума», «Критике практического разума» или какой-либо совокупности текстов, доставляет полную трансцендентальную систематику человека как такового, подобно обычным

предметам трансцендентальной философии. Человек как таковой не объявляется предметом в орбите трансцендентального метода, его статус в философии Канта сложнее и уникальней, но вместе с тем, и двусмысленней. Как хорошо известно, в конце «Критики чистого разума» сформулированы знаменитые три вопроса (1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. В чем у меня потребность надеяться?), в которых «соединяются все интересы как спекулятивного, так и практического разума». Столь же известно, что во «Введении к Лекциям по логике» три вопроса дополняются четвертым, и весь список получает истолкование несколько иного рода, ориентированное именно к антропологии: «Поле философии... может быть сведено к следующим вопросам: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. В чем у меня потребность надеяться? 4. Что такое человек?.. В основе, все это можно причислять (*rechnen*) к антропологии, поскольку три первых вопроса сводятся к последнему»¹¹². Данные слова Канта указывают определенный способ прочтения его философии – или иначе говоря, они представляют собой метавысказывание: тезис о том, что по отношению к его системе философии, над ней, существует мета-уровень, или мета-дискурс, в рамках которого вся эта система представляется некоторым новым и притом единым образом; и этот мета-дискурс есть «антропология», представляемая как раскрытие вопроса «Что такое человек?» Тем самым, этот мета-тезис Канта является и указанием на то, каково истинное отношение его системы к антропологии. Разумеется, многие ее категории несут антропологический смысл, и в ней есть уровень *непосредственного* антропологического содержания, к которому и относились все наши суждения. Но истинное ее антропологическое содержание раскрывается лишь путем особого прочтения или дешифровки всей системы в целом как антропологии, или иными словами, путем надстраивания мета-дискурса; и это истинное содержание может, вообще говоря, оказаться весьма отличным от непосредственного. Человек как таковой, как предмет вопроса «Что такое человек?» выступает, таким образом, как не столько предмет, сколько «мета-предмет», не столько содержимое, сколько искомое трансцендентальной философии; и в свете этого, наши выводы об антиантропологичности последней могут быть и не вполне справедливы.

С другой стороны, не менее важно то, что антропологический мета-дискурс к трансцендентальной философии отнюдь не был выстроен; Кант лишь заявил о его возможности. Дальнейшая европейская философия не заинтересовалась этим заявлением и не делала попыток реализовать его; вместо этого, она приняла в качестве своей антропологической базы именно «непосредственную» антропологию Канта с ее антиантропологизмом. (Единственным исключением, уже в наше время, явился Хайдеггер, и о его рецепции кантовской антропологии у нас еще будет речь). Соответственно, и для нас нет иного выбора, как в дальнейшем обсуждении всюду иметь в виду лишь «непосредственную» антропологию Канта: единственную реально наличную.

* * *

В исходных установках своего философствования, отправных темах своей мысли Кант легко может показаться не столь радикален и решителен, как Декарт. Картезий сразу и напрямик входит в предмет и проблему – проблему, которую он видит главной и коренной; и движется к решению исключительно путем прямых личных отношений с предметом, не допуская между ним и собою никаких внешних инстанций, будь то свидетельства традиции, каноны дисциплины или любые другие направляющие указания. Из всей предшествующей философии для него заслуживают упоминания разве Платон и Аристотель, и то лишь ради заявления, что у них также почерпнуть нечего. Что же до Канта, то, по словам Хайдеггера, он отправлялся

¹¹² *I. Kant. Einleitung zu Logikvorlesung.* Цит. по: M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Fr. a. M., 1965. S. 187–188.

от «школьного понятия метафизики» своего времени – понятия, которое «можно передать дефиницией Баумгартена: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. Метафизика – наука, содержащая первые принципы человеческого познания»¹¹³. Он был тесно связан с этой школьной метафизикой, представленной ныне полузабытыми именами: детально в ней разбирался, писал о ней и явно не стал бы отрицать, что немецкая школьная философия и была исходной почвой для его мысли. В противоположность Декарту, здесь перед нами как будто не предметное, а «дисциплинарное» мышление, мышление школьно-схоластического типа, занятое не столько реальностью как таковой, сколько ее вмещением в дисциплинарные рамки и правила, дефиниции и классификации.

Как привычно в философии, истина отстоит далеко от первого впечатления. Действительная картина общего и различного, совпадений и расхождений у двух мыслителей гораздо глубже и поучительней. Прежде всего, на самом общем уровне, их объединяет эпоха (которую они же и создавали): и это уже немало. По убеждению человека Нового Времени и Просвещения, мироздание и человек были разумны и адекватны друг другу: человек наделен разумом, т. е. познающим началом, мироздание – разумным, т. е. познаваемым устройством, и таким образом, вся картина реальности естественно и необходимо представлялась в ключе познания. Способность познания оказывалась в кардинальнейшей роли, на нее возлагались все надежды, и ею определялись целиком и сущность, и ситуация, и миссия человека. И не будет ошибкой сказать, что центральной проблемой, занимавшей мысль Декарта и мысль Канта, была одна и та же проблема: а именно, проблема человеческого познания. Оба мыслителя – в том же русле когнитивно ориентированного философствования, начало которому положил Декарт и к которому, как видно из дефиниции Баумгартена (1743), принадлежала и предкантовская немецкая философия. Но далее следуют достаточно капитальные различия. Проблема познания изначально видится Кантом совершенно иначе: многоаспектней и глубже; и за счет этого, она оказывается у него не только когнитивной проблемой как таковой, но одновременно – проблемой онтологии, проблемой трансцендирования, а также, как мы увидим, и «дисциплинарной» проблемой, проблемой оснований и границ метафизики (откуда и связи со школьной философией предстают в новом свете).

В постановке Канта, средоточием проблемы выступает вопрос, занимавший очень малое место у Декарта: вопрос об основаниях познания, в свою очередь, сразу выводящий к вопросу об основаниях познающего разума. Для Декарта философское исследование когнитивной способности, по последнему счету, функционально. Мы ясно прослеживаем у него прагматическое отношение к акту и процессу познания: они должны приносить полезные плоды и *для этого* их данные должны обладать ясностью и отчетливостью, достоверностью и безошибочностью – возможность чего должны, очевидно, обеспечивать некие основания и предпосылки, которые, в силу данной цепочки причин, также следует выяснить. Но у Канта, для его философского сознания, вопрос об основаниях – не в конце цепочки причин, а напротив, в самом начале. Это – коренной вопрос, который должен быть задан о каждом предмете мысли и в свете которого предмет собственно и становится философским предметом; именно в ответе на этот вопрос разворачивается философское продумывание предмета. У Канта он облекается в форму вопроса о внутренней возможности предмета; и в кантовском вопрошании: «*Как возможно...?*», обращаемом к любому явлению и предмету, сразу распознается известная с древности реакция аутентично философского сознания: *θαυμάζειν*, философское удивление.

Чтобы держаться ближе к терминологии и схеме, уже принятым выше, при обсуждении учения Декарта, мы можем говорить, что ядро и основу критической философии Канта также составляет «конституция когнитивного акта»; но сейчас к этой формуле нужно существенное уточнение. С выдвиганием в центр вопроса об основаниях познания, проблемой становится

¹¹³ М. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. 3 Aufl. Fr. a. M., 1965. S. 15.

конституция такого когнитивного акта, в котором познание, как говорит Кант, «занимается не предметами, а способом нашего познания предметов»¹¹⁴. Это особый род познания: познание, обращающееся на собственные основания, конституирующее и исследующее их посредством специфической активности, которая есть одновременно и постигающее всматривание в них и образование-выстраивание их (*Bildung*). В разных своих аспектах, оно обозначается целым рядом терминов: познание трансцендентальное, априорное, априорно-синтетическое, онтологическое, чистое; познание бытийного устройства (*Seinsverfassung*) сущего и т. д. Эти термины отнюдь не синонимы, но все они характеризуют род и способ познания, отчетливо не идентифицированный докантовской философией и принципиально отличный, по Канту, от обычного «познания, занимающегося предметами» и обозначаемого как опытное, эмпирическое, онтическое познание, познание сущего и т. д. При этом, по своему исходному смыслу, чистое познание, представляя основания познания как такового, должно служить фундирующим горизонтом для эмпирического познания – что, очевидно, должна обеспечивать его конституция. Нам нет нужды излагать лишний раз эту классическую конституцию; но следует представить те ее понятия и те элементы ее основоустройства, которые необходимы для реконструкции *антропологического дискурса* в критической философии.

Конституция чистого познания («априорного синтеза», «онтологического синтеза» и т. п.), осуществляемая в «Критике чистого разума», – крупномасштабное построение с редкостным, уникальным уровнем эвристики: как пресловутый самолет, который в полете изготавляет и выпускает из себя другой, более совершенный самолет, мысль Канта, двигаясь по сложным путям, одновременно и непрерывно вырабатывает новый, а затем снова еще новый концептуальный аппарат, изменяющий ее собственную природу, – и при этом неуклонно выдерживает направление основного продвижения, безошибочно приближаясь к поставленной изначально цели. Чтобы сжато описать этот уникальный *tour de force* чистого разума, мы воспользуемся его реконструкцией у Хайдеггера, где специально выделен нужный нам онтологический аспект. Хайдеггер разделяет процесс на следующие пять стадий.

1. Идентификация сущностных элементов чистого познания: по отдельности, вне их связей. Таковыми элементами признаются чистое созерцание и чистое мышление, в свою очередь, представляемое как набор понятий чистого разума (*Notions*).

2. Предварительное исследование сущностного единства чистого познания. Поскольку конституция равносильна установлению сущностного единства конституируемого, то это, в известном смысле, ключевая стадия; на ней выявляются средства и намечается стратегия решения стоящей проблемы. Выясняется, что орудием и средством осуществления единства, т. е. синтеза чистого созерцания и чистого мышления, может служить *способность воображения* (*Einbildungskraft*): «Синтез, как мы в дальнейшем увидим, есть простое действие способности воображения, слепой, хотя и неотъемлемой функции души, без которой мы не могли бы иметь нигде и никакого познания, но которую мы лишь редко осознаем»¹¹⁵. Само же единство полной сущности чистого познания включает три компоненты: «Первое, что должно быть нам дано для цели познания любых предметов априори, есть *множественность* чистого созерцания; *синтез* этой множественности с помощью способности воображения есть второе, однако это еще не дает познания. Понятия, которые доставляют *единство* этому чистому синтезу и состоят попросту в представлении этого необходимо синтетического единства, являются третьим [, что нужно] для познания соответствующего предмета, и имеют основу в разуме»¹¹⁶. Ввиду участия здесь «понятий (чистого) разума», к данной стадии принадлежит и аналитика

¹¹⁴ I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1993. S. 74.

¹¹⁵ Ib. S. 148.

¹¹⁶ Ib. S. 149. (Курсив Канта).

этих понятий, представляющая и исследующая их как «онтологические предикаты», или, что то же, категории (трактовка которых у Канта не совпадает с аристотелевской).

3. Трансцендентальная дедукция. Рассмотрение единства чистого познания на предшествующей стадии еще не было полным осуществлением кантова методологического принципа вопрошания об основаниях. Это единство анализировалось как предположительно существующее, и еще не ставился вопрос о собственных его основаниях, его внутренней возможности. Данный вопрос составляет содержание очередной стадии онтологического синтеза, задачу которой Хайдеггер формулирует так: «В чистом синтезе должны мочь встретиться чистое созерцание и чистое мышление априори. Чем и как должен быть сам чистый синтез, чтобы быть достаточным для заданий подобного единения?.. Прослеживание изначального само-формирования (*Sich-bilden*) сущностного единства онтологического познания есть смысл и задача того, что Кант называет “трансцендентальной дедукцией категорий”»¹¹⁷. (При этом, понятие дедукции Кант употребляет в значении, принятом в сфере права, вместо обычного логико-философского значения). Данная стадия отличается тонкостью и запутанностью; ее трактовка заметно менялась самим Кантом во втором издании «Критики чистого разума» сравнительно с первым. К тому есть весомые причины: именно на этой стадии выявляется, что чистое познание есть в существенном *трансцендирование*: обращенность, исхождение, исступление познающего вовне, от себя, из себя – к сущему; и лишь с появлением концепции трансцендирования в центре, в фокусе онтологического синтеза, получает освещение и оправдание само кантовское определение своего метода, специфического характера его понятий – как «трансцендентального», соотносящего с трансцендированием. Трансцендентальная дедукция должна раскрыть всю в целом структуру чистого синтеза таким образом, чтобы эта структура выступила как основоустройство трансцендирования. Одним из важных результатов ее является уточнение: совершающей силой чистого синтеза служит *трансцендентальная*, или же «чистая продуктивная» способность воображения, поле которой не ограничивается содержаниями, почерпнутыми из опыта. Именно эта способность оказывается тем необходимым посредством, срединной инстанцией в икономии чистого познания, которая может свести вместе, сопрячь чистую апперцепцию и чистое созерцание.

4. Трансцендентальный схематизм. После стратегически ключевой второй стадии и концептуально решающей и центральной третьей, конституция входит в завершающие фазы. Как выяснено на третьей стадии, критическую важность для всей конституции в целом имеет активность трансцендентальной способности воображения, обеспечивающая единство чистого познания и выступающая как конститутивный элемент трансцендирования. Кант находит, однако, что при рассмотрении трансцендентальной дедукции специфический механизм, каким эта способность осуществляет свою единящую и трансцендирующую функцию, еще остается темным; и для изведения этого темного механизма в прозрачность выстраивается очередной круг новых идей и понятий. В трансцендировании как исхождении к сущему, к чувственной реальности, созерцание выступает как восприятие, оно должно облечься в чувственное; то же должно произойти и с другой компонентой чистого познания, апперцепцией: ее содержания, чистые понятия, также должны совершить это исхождение и облечение («очувствливание», *Versinnlichung*). «Горизонт трансцендирования может формироваться (*sich bilden*) лишь в очувствливании... трансцендирование формируется в очувствливании чистых понятий... [причем] это очувствливание также должно быть чистым»¹¹⁸. Именно это чистое очувствливание чистых понятий, входящее в сущность трансцендирования, Кант выражает понятием «трансцендентальный схематизм», или же схемообразование, совершаемое чистой способностью воображения.

¹¹⁷ *M. Heidegger*. Op. cit. S. 68.

¹¹⁸ *Ib.* S. 87–88.

Введение новых терминов не слишком содействует прозрачности; основное продвижение к ней достигается в скрупулезном анализе понятий «схема», «образ», «чистый образ» (связанный с чистым созерцанием, каковое, по Канту, есть время), «схемообразование». Эта аналитика раскрывает двойственную, сопрягающую природу всех специфических понятий стадии схематизма. Само же понятие схемы обнаруживает такую природу сразу в нескольких отношениях. Прежде всего, схема осуществляет связь чистого созерцания с чистым понятием и апперцепцией: она сопоставляется чистому понятию таким путем, что в схемообразовании она одновременно связывается с чистым образом, лежащим в поле чистого созерцания; и, как явствует отсюда, схемообразование именно и есть тот механизм, посредством которого трансцендентальная способность воображения осуществляет свою единящую и трансцендирующую миссию. Далее, схема делает возможным «приложение категорий к явлениям», причем для передачи способа и характера этого приложения Кант вводит еще новое понятие «подчиненности» (Subsumtion), заимствуемое на сей раз из логики, и говорит о «подчиненности эмпирических (вообще, чувственных) созерцаний понятиям чистого разума». И наконец, в качестве почти тавтологической, но отнюдь не лишней, вариации последнего свойства, можно заметить, что, осуществляя посредствующую функцию между явлениями и понятиями чистого разума, кантова схема есть бинарный объект, соединяющий в себе чувственную и интеллигибельную стороны: «Это посредствующее представление должно быть чистым (без всякого эмпирического элемента) и, однако, с одной стороны, интеллектуальным, с другой же чувственным. Таковым представлением и является трансцендентальная схема»¹¹⁹. Идея подобного бинарного «умно-чувственного» предмета очень вскоре будет развита Шеллингом в его концепцию символа, а затем станет ядром целой особой ветви «символической» философии и эстетики; и в свете теснейшей включенности кантовой «схемы» в его концепцию трансцендирования, нам открывается здесь нить, связующая трансцендирование у Канта с идеей символа.

Хотя целью всех построений данной стадии было достижение наглядности и прозрачности, однако не только ход рассуждений, но и конечные результаты их оказываются достаточно сложными, не прозрачными; недаром уже в поздние годы жизни сам Кант признавал схематизм «труднейшим пунктом» своего учения. Мы не склонны видеть в этом лишь чисто техническое обстоятельство: не отражается ли тут также и невозможность вполне наглядно и убедительно продемонстрировать природу исследуемых актов как «трансцендирование»? Или иными словами, не отражается ли тут то, что вводимая концепция трансцендирования остается – по крайней мере, в некоторых чертах – принципиально дискуссионной?

5. Полное сущностное определение чистого познания. Трансцендентальный схематизм с его комплексом понятий довершает конституцию чистого познания. Предметом заключительной стадии является уже не новое продвижение, но обозрение-осмысление общего результата, т. е. всех стадий вкупе; или, что то же, полное сущностное определение чистого познания в его основных аспектах. В главнейшем аспекте, чистое познание есть формирование трансцендирования; и Кант на данной стадии формулирует итоговое положение, которое не говоря прямо о трансцендировании, тем не менее, имплицитно доставляет подобное полное определение. Данное положение, которое именуется у Канта «высшим основоположением всех синтетических суждений», гласит: «Условия *возможности опыта* вообще суть одновременно условия *возможности предмета опыта*»¹²⁰. В этой формулировке в центр внимания ставится не затрагивавшийся в ходе конституции аспект проблемы оснований познания: внутренняя возможность познания (опыта) предполагает и возможность для познаваемого выступить предметом познания (опыта). Утверждение может показаться тривиальным или чисто формальным – и однако рассмотрение когнитивного акта под этим углом позволяет более полно выявить

¹¹⁹ I. Kant. Op. cit. S.214.

¹²⁰ *Ib.* S. 232. (Курсив Канта).

сущностную структуру заключенного в акте трансцендирования. В самом деле, если исходные определения трансцендирования характеризовали его со стороны познающего, как «обращенность-к» и «исхождение вовне», как активность экстатического характера, то взгляд со стороны познаваемого, предмета опыта, добавляет сюда, что те же условия, которые обеспечивают это «исхождение-к», одновременно обеспечивают предметное поле, доставляют горизонт исхождения; так что к характеристике трансцендирования как являющегося экстатической активностью, добавляется обладание горизонтом. Следующая формулировка Хайдеггера выражает сказанное несколько полнее и детальней: «Обращающееся к себе предоставление предстояния (Gegenstehenlassen) как таковое образует горизонт предметности вообще. Предваряющее и всегда необходимое в конечном познании исхождение к... (Hinausgehen zu) по этой причине есть постоянное стояние в ишедшести (Hinausstehen) к... (Экстаз). Но эта существенная ишедшесть (Hinausstand) к... именно в своем стоянии образует и доставляет себе – горизонт. Трансцендирование является экстатически-горизонтальным в себе. В этом членении единого в себе трансцендирования и выражается высшее основоположение»¹²¹.

Это выявление «горизонтального», или «горизонтного» аспекта в понятии трансцендирования имеет принципиальное значение для раскрытия онтологического содержания данного понятия и всей эпистемологии Канта. Бытийное устройство (познаваемого) сущего, онтологическое измерение его существования раскрываются, выступают в открытость лишь в некотором горизонте; и Хайдеггер пишет: «Онтологическое познание “образует” трансцендирование, и это образование есть не что иное как держание открытости (Offenhalten) горизонта, в котором первоначально становится узреваемо бытие сущего»¹²². Вслед за дискуссией трансцендирования, онтологическое содержание чистого познания – другой важнейший аспект, которого нельзя обойти в итоговом обзрении конституции. Сам Кант почти не пользуется терминами «онтология» и «онтологический», однако он с полной определенностью проводит отождествление: его учение, или «трансцендентальная философия» есть то же что «онтология» и то же что *Metaphysica generalis* (воздержание же от «гордого имени онтологии» связано более с деталями отношений трансцендентальной философии с прежней онтологией, которую Кант, впрочем, называет «трансцендентальная философия древних»). Как обозначение способа и горизонта мысли, «трансцендентальное» в дискурсе Канта равнозначно «онтологическому»; и вслед за рецепцией Хайдеггера, мы также будем именовать кантовы «априорный синтез», «трансцендентальное познание» и под. – «онтологическими».

Абсолютно ясно, что вышеописанная конституция нагружена самым существенным, весомым онтологическим содержанием. *Sub specie ontologiae*, все предприятие «Критики чистого разума» может характеризоваться, по Хайдеггеру, как «обоснование внутренней возможности онтологии». Здесь совершается *открытие и реконструкция внутренней онтологии когнитивного акта*: последовательно развертываемая демонстрация горизонта онтологического познания, необходимо сопутствующего всякому онтическому (эмпирическому, опытному) познанию. Кант демонстрирует, что «не всякое познание является онтическим, и где таковое осуществляется, оно становится возможно лишь через посредство онтологического»¹²³. При этом, не просто демонстрируется существование некой «внутренней онтологии», заключенной в познании, но эта онтология, через свою связь с трансцендированием, получает сущностную дескрипцию в своем характере и типе: именно, «онтология есть не что иное как выразительное раскрытие систематической целокупности (des Ganzen) чистого познания, постольку, поскольку данная целокупность образует трансцендирование»¹²⁴. Ясно также и

¹²¹ M. Heidegger. Op. cit. S. 111.

¹²² Ib. S. 115.

¹²³ Ib. S. 22.

¹²⁴ Ib. S. 116.

то, что в контексте европейской метафизики подобный опыт онтологии отличался кардинальной новизной и спецификой. Отличия лежали не в связи с трансцендированием, которая для онтологии всегда была привычна и традиционна, но в принципиально новой трактовке трансцендирования; а также одновременно в том, что и трансцендирование, и сама онтология представляли у Канта интегрированными в основоустройство познания сущего (отнюдь не Богопознания) и вне связей с той проблематикой отношения здешнего бытия и инобытия, что от века считалась сферой и делом онтологии. (Если угодно, они могли трактоваться не как часть, а как некоторое необходимое расширение этого основоустройства, но это не меняло сути и не снимало новизны). Трансцендирование оказывалось «экстатически-горизонтальным» исхождением познающего разума вовне, к познаваемому сущему, онтология выступала «раскрытием целокупности чистого познания» – и будучи таким образом включены в икономию когнитивного акта, это уже были новое «когнитивное трансцендирование» и новая «когнитивная онтология».

Какие перемены это несло? Декарт, как мы говорили, придал европейской метафизике новое течение: гносеологизированное, минимизирующее онтологический дискурс и по возможности избегающее его, равно вытесняющее и онтологию, и теологию – «подальше, чтоб не мешали заниматься делом». Немецкая мысль не могла не уступить властному картезианскому импульсу; однако вытеснение онтологии не отвечало ее стойким тенденциям, особенностям ее типа и стиля. В этой логике, «Критика чистого разума» могла бы видаться как реванш онтологизма: полностью воспринимая декартов сдвиг метафизики в когнитивную перспективу, даже углубляя его, она в то же время возвращала центральное положение онтологии, осуществляя *ре-онтологизацию метафизики*. Однако возвращалась в метафизику онтология уже иного, нового типа; и если учесть ее особенности, реванш окажется весьма сомнителен. Связь «когнитивной онтологии», или же онтологического познания, с опытным, эмпирическим познанием у Канта, мягко говоря, не очень проста, что видно даже из нашего беглого описания. Она носит обоюдный характер, включает в себя различные нити взаимозависимости и соподчинения, и рецепция трансцендентальной философии в дальнейшей истории мысли не раз менялась, относя эту философию, в зависимости от разных обстоятельств, то более к гносеологии, то более к онтологии. Неокантианство было сильным, длительным и хорошо аргументированным уклоном к гносеологической интерпретации; но сразу следом за ним Хайдеггер выдвинул свою радикально онтологизированную трактовку, где взгляд на «Критику чистого разума» как на теорию познания объявлялся «коренным искажением» и утверждалось, что «в “Критике чистого разума” впервые обосновывается онтология как базовый раздел метафизики в целом, и впервые онтология выводится к себе самой»¹²⁵. Нас же сейчас не занимает историко-философский аспект как таковой: мы привлекаем историю рецепции лишь с тем, чтобы извлечь из нее – в дополнение к непосредственному прочтению – некий надежный «общий знаменатель» в оценке существа и значения кантовской онтологии. И на этом пути мы заключаем, что в любом случае нельзя не признать: в рамках кантовского дискурса онтологическое познание, онтология не образуют самодовлеющей и самоценной сферы, они встроены в когнитивную перспективу как в объемлющий контекст и доминирующий дискурс. При всей своей гиперболизации онтологических сторон трансцендентальной философии, Хайдеггер вынужден констатировать: «Если онтологическое познание раскрывает горизонт, то его истина заключается в создании возможностей встретить (*Begegnenlassen*) сущее в этом горизонте. Кант говорит: онтологическое познание имеет лишь “эмпирическое употребление”, т. е. оно служит тому, чтобы делать возможным конечное познание в смысле опыта обнаруживающего себя сущего»¹²⁶. Коротко

¹²⁵ *Ib.* S. 25.

¹²⁶ *Ib.* S. 115.

говоря: «когнитивная онтология» – онтология, выполняющая служебную функцию в основном устройстве эмпирического познания.

К этому необходимо добавить другой немаловажный момент: онтология прежняя и традиционная, та онтология, которую Декарт лишь отодвигал, но не вступал в спор с нею, – в свете трансцендентального метода подвергается разоблачению, дезавуируется. Кант утверждает: тезисы и положения этой прежней онтологии имеют порочную внутреннюю структуру, являются суждениями недопустимого, некорректного типа, поскольку «притязают доставлять синтетическое знание априори о вещах вообще» или, иначе говоря, быть онтическим знанием априори, которое доступно лишь «бесконечному существу в едином интеллектуальном созерцании». Понятно, что эта аргументация Канта вместе со старой онтологией дезавуирует и ее элементы у Декарта – его идею Бога и доказательство существования Бога: «Путем метафизики достичь от познания *sego* мира к понятию Бога и доказательству Его существования *путем достоверных (sichere) заключений* невозможно»¹²⁷. Понятно также, что подобная аргументация применима – и Кант применяет ее – не только к онтологии, но и к религиозной сфере. Здесь разоблачению и отрицанию подвергаются коренные явления и формы духовной жизни, что всегда составляли и составляют основу икономии Богообщения и Богопознания. Кант указывает, что на их почве развиваются «антропоморфизм, суеверие и фанатизм», «мнимый опыт сверхчувственных созерцаний или тому подобных ощущений» и т. д. Он, вместе с тем, замечает, что в сфере практического разума, нравственной деятельности человека, его отношения с инобытием, Богом носят иной характер, чем в сфере спекулятивного разума, они расширяются и обогащаются. Но он усиленно подчеркивает, что обретаемое здесь «расширение» или «приращение» разума не расширяет понятийного познания, а ограничивается сугубо обеспечением этических оснований: в нем достигается «достаточное удостоверение реальности тех понятий, что служат для выражения возможности высшего блага, но без того, чтобы в этом приращении осуществлялось хоть малейшее расширение познания о теоретических основоположениях»¹²⁸. (К религиозной проблематике у Канта мы еще вернемся не раз, обсуждая его этику, а также черты секуляризованности в его антропологии). В нашем контексте, всю суть кантовской критики религиозной сферы можно свести к отрицанию возможности существования в этой сфере своего особого рода трансцендирования – т. е. того трансцендирования, о котором всегда говорит духовный и мистический опыт, которое принадлежит к глубинной основе этого опыта и которое заведомо и кардинально отлично от «когнитивного трансцендирования», введенного Кантом. – В итоге, позиции трансцендентальной философии таковы, что в согласии с ними, не может существовать ни иного корректного рода онтологии, кроме «когнитивной онтологии», ни иной обоснованной концепции трансцендирования, кроме «когнитивного трансцендирования». И это означает такое тотальное утверждение декартова направления, на какое едва ли когда-нибудь рассчитывал сам Декарт.

Сейчас, прежде перехода к антропологии Канта, нам стоит отметить еще некоторые особенности его эпистемологии, сравнительно с эпистемологией Декарта. (Впрочем, разделительная грань в столь гносеологизированном дискурсе почти условна: ведь конституция когнитивного акта – главная часть конституции познающего субъекта, а та, в свою очередь, – главная часть антропологии). В первую очередь, нам интересна степень близости и преемственности: выдвигая в центр метафизики эпистемологию, парадигму познания, выдвигали ли оба классика, в существенном, *ту же* парадигму? Общеизвестный ответ гласит: да, в общем и крупном, ту же – а именно, парадигму субъект-объектного познания. Мы, разумеется, согласны, и лишь добавим немногочисленные детали. Не менее общеизвестно, что кантова парадигма познания в дальнейшей рецепции была признана революционной, и ее внедрение именовано «коперни-

¹²⁷ I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg, 1963. S. 159. (Курсив Канта).

¹²⁸ Ibid. S. 157.

канским переворотом», основание для какой-либо формулы видели особенно в одном пассаже из предисловия ко второму изданию главной «Критики». В наших терминах, знаменитый пассаж говорит, что познание следует перевести из натуралистической перспективы («познание, организующее себя в соответствии с предметами»), в субъектную перспективу («предметы должны организовываться в соответствии с нашим познанием»). Утверждение революционности Канта в принципе не противоречит тому, что субъект-объектная парадигма введена была уже у Декарта, ибо введение «субъекта познания» еще далеко не равносильно введению субъектной перспективы: субъект может осуществлять познание и в натуралистической перспективе. Но мы хотим заметить, однако, что у Декарта вполне определенно присутствуют существенные элементы именно субъектной перспективы. В Разделе 3 мы специально выделяли их; как лишь один из примеров, напомним характерный тезис из Пятой Медитации: «Прежде рассмотрения, существуют ли вещи вне меня, я должен рассмотреть их идеи, какими они присутствуют в моей мысли». Поэтому родство двух эпистемологии идет глубже, и, в частности, Декарта по праву следовало бы считать соавтором «коперниканского переворота».

Вместе с тем, мы видим и ряд таких элементов когнитивной парадигмы, которые у Декарта еще отсутствуют, либо лишь бегло намечаются. Самый значительный из них – это, разумеется, онтологическое измерение когнитивного акта, главное открытие Канта и конституирующий источник трансцендентального метода. Его мы обсудили уже. Кроме того, лишь у Канта дескрипция когнитивного акта получает полную отчетливость во втором, объектном полюсе этого акта. Если у Декарта полюс объекта не был еще представлен со всей определенностью, то у Канта он выступает даже более отчетливо, чем первый, субъектный полюс: «Все наши представления связаны посредством разума с каким-либо объектом и, поскольку явления суть не что иное как представления, то разум направляется на нечто как предмет чувственного созерцания, но это нечто является вообще предметом созерцания лишь постольку, поскольку оно есть трансцендентальный объект»¹²⁹. Заметим тут, что субъектный полюс представляется у двух философов весьма по-разному, но об этом различии, особо важном для нас, речь будет ниже, в антропологической части. Вообще, поскольку вся система понятий трансцендентального метода – тесно связанное единство, то все основные эпистемологические концепты Канта несут печать метода, выступают в трансцендентальном освещении. В частности, значительной трансцендентальной спецификой отмечены понятия созерцания и способности воображения, играющие центральную роль в кантовской эпистемологии. Способность воображения, по Канту, – более узкое понятие, одна из частных разновидностей созерцания, определяемая в «Критике чистого разума» как «способность представлять предмет также и без его наличного присутствия (Gegenwart) в созерцании»¹³⁰; в другом тексте аналогичная дефиниция еще отчетливей: «Способность воображения (facultas imaginandi) есть способность созерцания также и без наличного присутствия предмета»¹³¹. Кантовская трактовка этой категории познания абсолютно отлична от трактовки Декарта, видевшего в воображении лишь замутняющую помеху для целенаправленного продвижения познающего разума. По Канту, напротив, роль воображения конструктивна и позитивна; он выделяет целый ряд видов этой способности (чистая, продуктивная, репродуктивная и др.), разбирает ее ценные синтезирующие и созидательные (schaffende) возможности и как мы видели, наделяет трансцендентальную способность воображения ключевой функцией в когнитивном акте: функцией, сводящей воедино апперцепцию и созерцание. Характерно, однако, что место, отводимое воображению в общей структуре познавательных способностей, остается при этом неизменным: тем самым, которое некогда для него нашел Аристотель. В «О душе» Стагирит устанавливает тройственный поря-

¹²⁹ *Id.* Kritik der reinen Vernunft. S. 336.

¹³⁰ *Ib.* S. 192.

¹³¹ *Id.* Anthropologic in pragmatischer Hinsicht. Ges. Schriften. Bd. 7. Berlin, 1907. S. 167.

док, помещая воображение, *φαντασία* между чувственным восприятием, *αἰσθησις* и разумным пониманием, *νόησις* (см. 427b); и этот порядок закрепляется на всю историю мысли. При всех различиях Декарта и Канта, оба классика, следуя за Первым, воспроизводят тройственную эпистемологическую структуру, ставшую универсальной: чувственное восприятие – воображение – апперцепция. Кант именует эту триаду «субъективными источниками познания, на которых базируется возможность опыта вообще».

Что же до созерцания, то система его нагрузок, функций и связей столь обширна, а концептуальная структура столь богата, что есть все основания говорить о присутствии в составе трансцендентальной философии особой «трансцендентальной теории созерцания». Однако для нас нет никаких оснований эту теорию излагать; для нашей темы интересен, пожалуй, всего один ее пункт: ее отношение к зрительной парадигме познания, что даже не с Аристотеля, а с Платона, была магистральным руслом европейской когнитологии, основываясь на оптической аналогии или метафоре, т. е. на представлении деятельности познающего разума по образцу активности зрения. Тут ярко выступают специфические черты кантовского стиля мысли. В контексте философской традиции, позиция Канта отказывается представлять проработку разумом умственного предмета в оптической парадигме, как рассмотрение интеллигибельного предмета, «умное зрение», «интеллектуальное всматривание» и т. д. и т. п. В его терминах, зрительная метафора должна была бы выражаться понятием «интеллектуального созерцания». Он ясно видит всю логику, толкающую к введению этого понятия, не раз подходит к нему вплотную, обсуждает его, признавая, что «нельзя утверждать, что чувственное (*Sinnlichkeit*) есть единственный возможный вид созерцания»¹³²... и – и отказывается его вводить. Это, однако, не порождает лакуны в его построениях. Будучи магистральным, русло оптической парадигмы все же никогда не было единственным, ибо, очевидным образом, проработка интеллигибельного предмета может также вестись по иным принципам, в русле аналитики суждений, или же «аналитической философии», в обобщенном смысле. У Канта же все когнитивные функции, которые несло бы «интеллектуальное созерцание», принимает «понятие» или «мышление», «понятийное мышление» и т. п., так что (чистое) познание «состоит из понятия и созерцания» (причем Кант, не подпадая под влияние платоновского учения об идеях, не сближает свое понятие и понятийное мышление с оптической парадигмой). Первой из названных сфер познания занимается, как известно, трансцендентальная логика, второй – трансцендентальная эстетика; вся трансцендентальная философия представляется как сумма сих двух, а мы сегодня заключаем, что от эпистемологии Канта нити ведут к обоим современным направлениям в теории познания, и к феноменологии (лежащей в «оптическом» русле), и к аналитической философии (уже в современном смысле). При этом, можно напомнить, что понятие интеллектуального созерцания, от которого Кант упорно уклонялся, было так введено его продолжателями еще при его жизни¹³³, вошло в арсенал классического немецкого идеализма и имело содержательную дальнейшую историю. Но нам для понимания кантовских концепций более существенно увидеть причины отказа от понятия: они связаны с сильной апофатической окрашенностью всей кантовской трактовки интеллигибельного предмета, ноумена. Ноумен, он же пресловутая вещь в себе, для Канта не может быть полноценным содержательным понятием: «Понятие ноумена – просто *границное понятие* (*Grenzbegriff*) для того, чтобы ограничить притязания чувственного, и потому имеет лишь негативное употребле-

¹³² *Id.* Kritik der reinen Vernunft. S. 341.

¹³³ Первой попыткой историки признают здесь текст Ф. Гельдерлина «Суждение и бытие» (1795, опубл. 1961; приношу признательность проф. П. Элену (Мюнхен) за указание на эту работу). При этом, у Гельдерлина понятие не только вводится, но и играет решающую роль в трактовке когнитивной проблемы, давая возможность провести идею его «философии объединения» (*Vereinigungsphilosophie*) об изначальном единстве, в котором снимается противостояние субъекта и объекта (ср.: «В понятии разделения уже заложено понятие взаимной связи субъекта и объекта и необходимое предположение целого, частями которого служат объект и субъект». *F. Hölderlin. Urtheil und Seyn // Id. Sämtl. Werke. München, 1992. Bd. II. S. 50*).

ние. Оно... совпадает с ограничением [области] чувственного, не будучи способно установить нечто положительное, помимо границы (Umfang) этой области»¹³⁴. Кант утверждает также, что интеллектуальное созерцание есть род созерцания, доступный лишь бесконечному существу, составляющий Божественную прерогативу; и в свете этого, не лишены известной почвы мнения, согласно которым подчеркнутое выделение Кантом определенных сфер непознаваемого – и, в частности, концепция вещи в себе – несет отпечаток его пиетистской религиозности.

* * *

Не раз уже подчеркнутая нами «антиантропологичность» европейской философии называется, в частности, в том, что у Канта, как и ранее у Декарта, мы не найдем антропологии, которая была бы представлена как таковая и собрана воедино, в готовом отдельном виде. Поэтому всякое изложение их антропологии необходимо носит характер реконструкции. В случае Декарта, принципы этой реконструкции были просты и очевидны: мы констатировали, что к декартовой антропологии следует относить три большие темы его учения: концепцию или конституцию субъекта (хотя и не сведенную воедино, но требующую лишь несложного извлечения), теорию «механического тела» и учение о «смешанных», т. е. духовно-телесных явлениях (протопсихологию). Хотя само учение Декарта, по нашей терминологии (см. начало раздела), и не было «философией человека», однако результат соединения этих частей еще сохранял явную антропоморфность и мог рассматриваться как некоторый (пусть и весьма специфический, редуцированный, etc.) образ человека, как «Человек Картезия». В случае же Канта, ситуация куда менее прозрачна. Предмет диктует правила обращения с ним: реконструкция антропологии Канта должна была бы начинаться с вопроса об основаниях и способе реконструкции, кантовского вопроса: «Как возможно?» Однако мы уже знаем – исходя из указаний самого Канта – что попытка реконструкции кантовской антропологии таким ортодоксально трансцендентальным путем равнозначна, на языке Хайдеггера, «обоснованию метафизики в повторении», а в нашей терминологии, выстраиванию особого мета-дискурса над трансцендентальной философией «Критик». Подобное предприятие заведомо не вместиимо в наше обозрение европейской антропологической модели, и мы будем вынуждены следовать, в терминах Канта, скорее эмпирическому, чем трансцендентальному методу: рассматривая трансцендентальную философию как внешний предмет, производить дескрипцию его антропологических содержаний, однако и дополнять ее – тем самым, все же поднимаясь над эмпиризмом – анализом природы этих содержаний и их интегрирующим структурированием с новых позиций. Непрозрачность же в том, что кантов дискурс в своих принципах и контурах не имеет уже никакой сообразности человеку, антропоморфности (что, как известно, в Европе считалось философским достоинством), и реконструкция, в известной мере, вынуждена двигаться наугад: в отличие от ситуации с Декартом, мы почти не представляем заранее, каким путем и в какой образ человека сойдутся – да и сойдутся ли? – находимые антропологические элементы.

Нет, однако, сомнения, что главным антропологическим локусом, средоточием антропологического содержания философии Канта служит субъект, и более точно, познающий субъект (именно его мы будем ниже понимать под «субъектом» – пока не пойдет речь о субъекте нравственном). Так было и у Декарта. При общем критическом отношении к предшествующей философии (естественном у мыслителя, стремящегося начать свою философию если и не совсем с чистого листа, как Декарт, но с нового метода), Кант, в целом, принимает исходные позиции его метафизики: «Проблематический идеализм Картезия... разумен и согласуется с обоснованным способом философского мышления»¹³⁵. Преимущественная роль Канта по

¹³⁴ I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 341

¹³⁵ Ib. S. 303–304.

отношению к Картезию особенно прямо выступает как раз в теме субъекта: развитие концепции субъекта у Канта в ее главных чертах осуществляется в ходе критического анализа соответствующей концепции Декарта и декартовой «Первой истины», тезиса *Cogito ergo sum*. Как заранее ясно, Кант принимает основу и общее направление открытого Декартом подхода к теории познания: а именно, представление когнитивного акта и процесса в субъектной перспективе; но он расходится с ним в методологическом аспекте, поскольку с позиций трансцендентального метода, мысль Декарта заведомо слишком эмпирична, близка к натуралистическому описанию и недостаточно входит в проблематику оснований познания. Первое, что не раз подчеркивает Кант, – «*Я мыслю* есть эмпирический тезис», и он дает свою интерпретацию положения *Cogito ergo sum*, находя в нем иные основания и иную смысловую структуру: «*Я мыслю* есть эмпирический тезис, и он содержит в себе тезис “Я существую”. Однако я не могу сказать: все, что мыслит, существует... Поэтому мое существование не может быть усмотрено как следствие из тезиса “Я мыслю”, как это утверждает Картезий... но оно тождественно этому тезису... Надо заметить, что когда я называю “Я мыслю” эмпирическим тезисом, я не хочу сказать, что *Я* в этом тезисе есть эмпирическое представление; скорей, оно чисто интеллектуально, поскольку принадлежит к мышлению вообще»¹³⁶. В своем критическом пересмотре декартовой концепции субъекта (*Я*, духа) и его «Первой истины», Кант совершает их «трансцендентальное претворение», трансформацию в трансцендентальный дискурс, и, как мы уже видим, для этой цели им, прежде всего, проводится строгое разнесение, разведение эмпирического и «чистого» горизонтов; аналогичное разведение требуется и для аналитических и синтетических суждений.

Самые существенные отличия концепции субъекта у Канта – не столько в свойствах субъекта как такового, сколько в особенностях его места и роли в трансцендентальной философии. «Трансцендентальное претворение» субъекта само по себе не совершает с ним никаких разительных превращений. Он сохраняет все старые имена: *Я*, Душа («*Я*, как мыслящий, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой»¹³⁷), он наделяется субстанцией (как и велит Аристотель, кантова «душа есть субстанция. По своему качеству, простая»¹³⁸); что же до новых свойств, то, как любой предмет трансцендентальной философии, он раздваивается на (эмпирическое) явление и (интеллигибельную) вещь в себе, а также приобретает дополнительный аспект «трансцендентального субъекта, который эмпирически нам неведом». Но этот новый аспект не играет особенно активной роли. Главное в другом: через посредство субъекта, как мыслящего и познающего агента, определяются и вводятся в аналитику когнитивного акта все понятия и категории этой аналитики. Разумеется, иначе и быть не может; подобная функция субъекта – никак не специфика трансцендентальной философии. Однако специфика, и самая заметная, – в том, какую роль играет ансамбль этих понятий и категорий, сравнительно с ролью самого субъекта.

«Человеческий разум по своей природе архитектурен, т. е. он рассматривает все знания как принадлежащие к некоей возможной системе»¹³⁹. Мы не сказали бы, что этот тезис Канта беспорен; но никак нельзя сомневаться в том, что он полностью верен относительно самого философа. Разум Канта в высшей степени, гипертрофированно архитектурен, и все его «Критики» – бесконечная цепь демонстраций того, как любое понятие может стать поводом и плацдармом для выстраивания очередного комплекса понятий, очередной таблицы, топика, систематики... – причем эти комплексы отнюдь не рядопологаются в простую линию, в список, но, в свою очередь, образуют комплексы комплексов, стройные многомерные конструкции,

¹³⁶ *Ib.* S. 439–440.

¹³⁷ *Ib.* S. 421.

¹³⁸ *Ib.* S. 423.

¹³⁹ *Ib.* S. 518.

подлинную архитектуру понятий: Кант мастер в выборе терминов. Мы уже могли видеть образчик этой архитектуры в представленной выше схеме конструкции чистого познания: каждая из ступеней этой конструкции означает появление новой понятийной системы, введение новых методологических и эвристических принципов. Будучи связаны многообразными отношениями, категории и понятия, образующие эту архитектонику чистого разума, составляют между собой *suī generis* сообщество, республику категорий. Но вот что здесь для нас важно: в этом многообразии связей, определяющих строение и функционирование сообщества категорий – а тем самым и конституцию познания – связь с субъектом, как правило, уже не играет никакой роли! Субъект послужил некогда средством введения категорий. Это не отрицается и не забывается, однако оказывается на поверку третьестепенным: в возникшей архитектонике познания, категории выступают не как *отнесенные* к субъекту, но всего лишь как *принесенные* им; и это формальное происхождение, общее для всех категорий, совершенно не существенно для тех реальных и очень разных функций, какие они несут в познании. De facto, кантовская конституция чистого познания – аналитика и архитектоника самодовлеющего сообщества категорий.

Все это означает, что в кантовой конституции познания совершается низложение, низведение субъекта: он перестает быть конституирующим принципом этой конституции и не является производящим началом дискурса трансцендентальной философии. Для того же, чем он становится здесь, Кант, мастер терминологии, в очередной раз находит отличный термин – транспортное или перевозочное средство (*Vehikel*)¹⁴⁰: «Понятие или, если угодно, суждение: *Я мыслю...* есть транспортное средство вообще всех понятий, в том числе, и трансцендентальных... Тезис: *Я мыслю...* содержит форму вообще всякого суждения разума и сопровождает все категории как их транспортное средство»¹⁴¹. Кант показывает и механизм этой транспортной функции субъекта: «*Я мыслю...* [есть] положение, выражающее восприятие своей самости (*selbst*)... Это внутреннее восприятие есть не более чем простая апперцепция: *Я мыслю*, которая делает возможными даже и все трансцендентальные понятия, в которых она именуется (*heifit*): *Я мыслю субстанцию, причину и т. д.*»¹⁴². Еще полней данный механизм раскрывает Хайдеггер, комментируя это место Канта: «Однако *Я мыслю* всегда уже есть “*Я мыслю субстанцию*”, “*Я мыслю причинность*”, и соответственно, “*в*” этих чистых единицах (категориях) оно уже “*именуется*”: “*Я мыслю субстанцию*”, “*Я мыслю причинность*” и т. д. *Я* есть “транспортное средство” категорий, поскольку оно в своем продвигающемся обращении-к (*Sich-Zuwendenzu*)... выводит их туда, откуда они как упорядочивающие представляемые единицы (*Einheiten*) могут осуществлять единение (*einigen*). Т. о., чистый разум есть “из себя” представляющее преобразование (*Vorbilden*) горизонта единства»¹⁴³.

Итак, в трансцендентальной философии конституция (чистого) познания переходит из субъектно-центрированной организации, какую она имела у Декарта, в форму систематики самодовлеющего сообщества категорий, трансцендентальных предикатов. Обоснование этой глубокой структурной перестройки у Канта (а следом, и у Хайдеггера) оставляет, в целом, впечатление, что за нею лежат как предметные аргументы (в частности, достаточно основательная критика внутреннего опыта как источника чистого познания), так все же и субъективные мотивы, гипертрофированная «архитектоничность» кантова разума, рождающая тягу к труд-

¹⁴⁰ В качестве продолжения старой темы «Кант и черт» в русской мысли (недавнее ее резюме см. в статье А.В. Ахутина «София и черт», вошедшей в его книгу «Поворотные времена», СПб., 2005), напомним, что в знаменитом русском романе описано превращение субъекта – управдома Николая Ивановича – именно в «перевозочное средство», с выдачей и справки о том. При этом, указанное превращение совершается дьявольскими силами и входит в организацию бала сатаны – аналогом коего и оказывается, таким образом, конституция чистого познания у Канта.

¹⁴¹ *I. Kant. Op. cit.* S. 420, 426.

¹⁴² *Ib.* S. 421.

¹⁴³ *M. Heidegger. Op. cit.* S. 138.

ноостановимому умножению концептуальных схем и конструкций. Данная перестройка несет и немалые антропологические последствия. Как мы говорили в Разделе 3, уже и организация философии вокруг фигуры субъекта, в корне не совпадающего с человеком, питает антиантропологические тенденции. А когда даже и такая фигура удаляется «на конюшню», и философия превращается в дискурс с бесфигурным типом организации – совершается крупный дальнейший шаг по пути де-антропологизации, расчеловечения философской речи.

Стоит рассмотреть ближе род и степень этого расчеловечения или, иными словами, охарактеризовать способ отсутствия (разъятия, разложения) субъекта в трансцендентальной философии. Предельной степенью является анатомическое разъятие, но как легко видеть, у Канта еще не достигается этой степени. Категории чистого познания суть (трансцендентальные) *предикаты* и как таковые, они характеризуют деятельного, а не умерщвленного субъекта. Это подсказывает другую метафору, другой род разъятия: папка доносов, досье, либо научный дневник наблюдений за подопытным существом – т. е. собрание отчетов о действиях субъекта. Но здесь степень отсутствия, разъятия оказывается, наоборот, недостаточна: если из доносов или научных наблюдений возможно, в принципе, сложить полную картину деятельности субъекта, его «портрет» в деятельностном измерении, то в «папках» трансцендентальной философии находятся не сами действия, а их всяческие проекции, отражения: действия под углом трансцендентальной аналитики или диалектики, паралогизмов, антиномий или идеалов и т. д. и т. п. Сложить из таких отражений фигуру деятельного субъекта – не говоря уж о человеке – невозможно. Если же уточнить этот вывод, он в точности совпадает со сказанным выше: «сложить фигуру человека», т. е. ответить на вопрос «Что такое человек?» в трансцендентальной философии возможно лишь путем выстраивания над этой философией некоторого мета-дискурса.

Однако присутствие человека в философии Канта не ограничивается присутствием-отсутствием познающего субъекта в когнитивной перспективе чистого разума. Безусловно, эта перспектива – средоточие мысли Канта, ее ядро, из которого поверяются все другие разделы его философии; и потому находимое здесь антропологическое содержание надо считать главной и определяющей частью антропологии Канта. Именно оно определяет характер того, что же за «весть о человеке» являет собой кантовский этап Европейской Антропологической Модели. Однако в других разделах кантовой философии – прежде всего, в его этике – речь о человеке бывает даже более явной и более развернутой; и поскольку здесь она более проста, облечена в более доходчивую форму, то эти другие части антропологии Канта, хотя, в конечном счете, и не могли быть решающими для судеб модели, но были известны шире и пользовались большим влиянием.

Если бы мы только что не рассмотрели архитектонику чистого разума, то, разумеется, ожидали бы, что сфера практического разума, т. е. нравственных действий человека, организуется вокруг фигуры протагониста сферы, совершителя этих действий: *нравственного субъекта*. Мы его, действительно, здесь находим: «Человек есть субъект нравственного закона»¹⁴⁴, – пишет Кант; но этот тезис обнаруживается лишь в заключительных разделах «Критики практического разума» и никак не представляет собой ведущего принципа, который определяет способ раскрытия предмета. Способ раскрытия оказывается совсем иным, отнюдь не организованным вокруг фигуры нравственного субъекта, и в этом нет ничего странного или удивительного. Зрелое и окончательное изложение этической концепции Канта появилось в форме второй из его «Критик» в том же 1787 г., что и окончательная вторая редакция «Критики чистого разума». Мы видели, какова участь субъекта в этой главной «Критике», где он был «познающим субъектом», и понимаем, что нет никаких причин, в силу которых нравственный субъект во второй «Критике» мог бы получить какую-либо принципиальную иную участь. Как

¹⁴⁴ I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft. S. 151.

заранее ясно, мы находим здесь тот же новоизобретенный философский метод: трансцендентальный метод, и ту же постановку проблемы: в форме вопроса об основаниях. В «Критике чистого разума», как мы говорили, Кант отправлялся от обычного, «школьного» представления своего времени о предмете – вскрывал отсутствие в этом представлении рефлексии оснований предмета – и развертывал самое фундаментальное решение проблемы оснований, дополняя дескрипцию предмета новым обосновывающим горизонтом (горизонтом онтологического познания) – так что в этом горизонте, за счет него, и вся картина предмета представлялась совершенно по-новому, в новых координатах, новой систематике и архитектонике понятий. В общем и целом, исследование нравственной сферы у Канта развивается в аналогичной логике.

Роль отправной «школьной» трактовки предмета исполняет общий каркас традиционной этики, эмпирически ориентированной и в общих понятиях, установках восходящей к Аристотелю (ср. краткое обсуждение его этики в Разделе 1). Кантова аналитика этого предметного поля, устанавливая в нем начальные дефиниции и взаимосвязи, выявляет ограничения, налагаемые эмпирической природой его принципов и положений. Кант квалифицирует эти принципы как «материальные» («Я понимаю под материей способности желания тот предмет, реальность которого является желанной»¹⁴⁵) и показывает их недостаточность для получения всеобщих законов. «Все материальные практические принципы как таковые суть одного и того же рода и подпадают под общий принцип любви к себе (Selbstliebe) или собственного блаженства (Glückseligkeit)... практические предписания, которые на нем [принципе любви к себе] основаны, никогда не могут быть всеобщими»¹⁴⁶. Но одновременно усматривается и способ продвижения в нужном направлении: «субъективные максимы» могут мыслиться как практические всеобщие законы для воли всякого разумного существа, если они будут рассматриваться «как такие принципы, которые в качестве определяющей основы воления содержат не материю, а лишь одну форму»¹⁴⁷. С этим направляющим указанием, как на средних стадиях конституции чистого познания, начинает формироваться фонд опорных понятий и установок, имеющих в той или иной мере уже отличную природу, способных служить для построения обосновывающего горизонта. Весьма быстро, единой взаимосвязанной группой, здесь возникают центральные концепты кантовской этики: свобода, долг, безусловный «нравственный закон» (он же «категорический императив» и «всеобщий практический закон, который дает человеку чистый разум»); затем к ним постепенно присоединяются «внемлющее почитание» (кантова Achtung, несомненно, есть предикат, включающий в себя «внимать»¹⁴⁸), «человечность» (Menschheit) и «личность» (Persönlichkeit) в человеке, принцип «человек есть цель в себе». Излишне напоминать определения и свойства элементов этого фонда, но существенно подчеркнуть их статус. На центральных стадиях конституции чистого познания, ключевые концепты этой конституции первоначально возникали (см. выше) как «предположительно существующее», как то, что *пока лишь должно* составить содержание конституируемого обосновывающего горизонта. Точно такой же характер первоначально носят и ключевые концепты нравственной сферы; изменяется лишь характер или окраска долженствования: в сфере практического разума, оно также становится из логического практическим, нравственным. Философ констатирует: есть безусловная практическая необходимость в том, чтобы свобода, долг, нравственный закон были объективной реальностью. Они суть именно, что требуется обосновать. Остается доставить само обоснование.

¹⁴⁵ *Ib.* S. 23.

¹⁴⁶ *Ib.* S. 24, 29–30.

¹⁴⁷ *Ib.* S. 31.

¹⁴⁸ Трактовка предиката Achtung у Канта весьма любопытна, и представляло бы интерес отдельно рассмотреть ее антропологическое содержание. Хайдеггер находит, в частности, что кантово «почитание конституирует сущность личности как нравственное Я (Selbst)... оно должно представлять собой некоторый род самосознания». (*M. Heidegger. Op. cit.* S. 143).

По классической диалектике основы, обосновывающие начала должны быть независимы по отношению к обосновываемой сфере, должны иметь иную природу. В области чистого познания, обоснованием *гносеологического* акта выступает *онтологическое* (трансцендентальное) познание; вольно выражаясь, Кант открыл, что обосновывающие начала для гносеологии доставляет онтология. Описанный ход конституции нравственной сферы, с его постоянно параллелью конституции познания, уже предвещает, что же произойдет на заключительной и решающей стадии этой конституции: мы должны убедиться, что обосновывающим началом для нравственной сферы выступает «практическая онтология»: религия. Именно эту задачу и выполняет «диалектика чистого практического разума», последний раздел в главной части второй «Критики».

Выполнение задачи происходит классическим кантовским образом: вводится завершающее и верховное понятие всего этического дискурса, «высшее благо» (игравшее эту роль уже в античности и трактуемое у Канта как «безусловная полнота (Totalitat) предмета чистого практического разума», «заданный априори объект нравственно определенного воления») – после чего ставится вопрос: *Как высшее благо практически возможно?* Коль скоро высшее благо объединяет весь «предмет чистого практического разума» и есть притом «не просто объект, а и его понятие», то к нему сходятся все нити и к нему возводятся все понятия; и в силу этого, поставленный вопрос является исчерпывающим вопросом об основаниях нравственной сферы в целом. Развертывание этого финального вопрошания и выводит в религиозное измерение: «Нравственный закон путем понятия высшего блага как объекта и конечной цели чистого практического разума ведет к религии, т. е. к познанию всякого долга как божественного веления (Gebot), не как санкции, т. е. произвольного и для себя самого случайного подчинения чужой воле, но как сущностного закона каждого свободного воления самого по себе, который, однако, должен рассматриваться как веление высшего существа»¹⁴⁹. Конкретный же механизм подведения религиозной базы заключается в принятии *постулатов чистого практического разума*. Именно они делают «практически возможным» высшее благо; а каковы их содержание и природа, лучше всего излагает сам Кант: «Эти постулаты являются не теоретическими догматами, а *предположениями*, необходимыми в практическом отношении, так что они не расширяют спекулятивного познания, но придают объективную реальность идеям спекулятивного разума *во всеобщем* (благодаря своей связи с практическим)... Эти постулаты суть *бессмертие, свобода*, рассматриваемая положительно (как причинность некоего существа, поскольку оно принадлежит интеллигибельному миру) и *существование Бога*. Первый вытекает из практически необходимого условия соизмерения продолжительности с полнотой исполнения нравственного закона; второй – из необходимой предпосылки независимости от чувственного мира и способности определять свою волю по законам интеллигибельного мира, т. е. свободы; третий – из необходимости условия такого интеллигибельного мира быть высшим благом, для чего надо предположить высшее самодовлеющее благо, т. е. существование Бога»¹⁵⁰. Смысл этой операции постулирования вполне очевиден: Кант говорит, что нравственное осмысление реальности *должно* предположить возможность высшего блага (Постулат 3), а, следовательно, также и его природные условия (Постулат 1) и метафизические условия (Постулат 2). Связь же с нравственным законом, стоящим также в вершине этического дискурса, Кант характеризует так: «Идеи Бога и бессмертия являются не условиями нравственного закона, но только условиями [существования] необходимого объекта для воления, определяемого этим законом»¹⁵¹.

Конституция нравственной сферы на этом обретает законченность. Что же касается религиозной сферы, введенной в качестве обосновывающего принципа, то она в заключительной

¹⁴⁹ I. Kant. Op. cit. S. 148–149.

¹⁵⁰ Ib. S. 152. (Курсив Канта).

¹⁵¹ Ib. S. 4.

части конституции получает содержательное, хотя и очень беглое описание. Возникают понятия святости, благоговения, разумной веры, – даже «Царствия Божия» (отождествляемого с интеллигибельным миром), вводятся некоторые предикаты Бога. Не менее существенны и негативные суждения в этой сфере, т. е. указания на то, чего в ней нет, чем она не может и не должна быть. У Канта их целый ряд, и наиболее существенны три. Во-первых, это уже затронутое выше отграничение от сферы (чистого) познания, которое повторяется не раз: Кант усиленно подчеркивает, что для спекулятивного разума религиозные понятия и идеи «теоретически проблематичны», остаются всегда лишь «трансцендентными и регулятивными» и не доставляют никакого расширения познания. Во-вторых, это полное отрицание традиционного направления «естественной теологии», делающей богословские выводы из рассмотрения устройства и явлений физического мира. И наконец, что особенно для нас важно, это также отрицание всей сферы мистического опыта и шире, аутентично религиозного опыта, не сводимого к нравственному и способного доставлять подлинное, хотя бы и глубоко специфическое, Богопознание и Богообщение. Вкупе, эти отмежевания влекут четкий вывод: единственная сфера и единственное оправданное назначение религии – обоснование этики.

Возникающая трактовка религии опять-таки имеет близкую параллель в сфере чистого познания. В этой сфере весьма аналогичную трактовку получала онтология (и в известной мере, концепция трансцендирования): она также привлекалась в качестве обосновывающего принципа – тем самым, вбиралась в основоустройство соответствующей (когнитивной) сферы – и в заключение, Кант доказывал, что принимаемая ею там форма «когнитивной онтологии» есть единственная корректная и правомочная онтология вообще. Точно таким же образом, кантова этика поглощает религию, редуцируя ее к исполнению обосновывающей функции в своем составе. При этом этический субъект всецело поглощает религиозного, и понятие Бога делается чисто моральным понятием. Ход построений Канта неумолим и не делает исключений: говоря современным сленгом, во второй «Критике» Кант *употребляет* религию, как в первой он *употребил* онтологию, трансцендирование и субъекта. С еще большей резкостью это редуцирующее употребление проводится в «Религии в границах только разума», где, в частности, мы найдем общий категорический тезис: «Как положение, не требующее доказательства, я принимаю следующее: все, что, как полагают, человек может сделать угодного Богу, помимо доброго жизненного пути, есть пустое религиозное заблуждение и мнимое служение Богу»¹⁵². Однако не безразлично и то, к какой именно служебной функции редуцируется религия. Редуцирующим, сводящим к служебной функции мы нашли и учение о Боге у Декарта (см. Раздел 3), но если у Канта Бог необходим как гарант безусловности нравственного закона, то у Декарта – как гарант безусловности законов и истинности результатов познания. И мы видим, что сдвиг служебной функции из когнитивной сферы в нравственную существенно меняет окраску отношения к Богу, тип религиозности. Тексты двух классиков ясно показывают: если «Бог как гарант познания» – позиция деизма, стремящаяся максимально дистанцировать Бога, то «Бог как гарант нравственности» – позиция пиетизма, способная включать в себя искреннее благочестие и благоговение.

Из других особенностей описанной конституции стоит отметить ее очень высокую постулативность, перегруженность «предположениями, необходимыми в практическом отношении». Подобный характер у Канта носят не только положения, прямо названные постулатами, но, на поверку, и многие другие, например, следующий важный тезис: «Человеческая природа определена стремиться к высшему благу»¹⁵³. По сегодняшнему опыту человека, его знанию о себе, этот тезис уже и не просто утопичен, скорее он лунатичен и смехотворен. Поэтому постулативность кантовой этики, влекущая постулативность и его антропологии, требует вни-

¹⁵² *Id.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ges. Schriften. Bd. 6. Berlin 1907. S. 170.

¹⁵³ *Id.* Kritik der praktischen Vernunft. S. 168.

мательного взгляда. Такой взгляд дает поучительные выводы. Первые возникающие впечатления – совсем не философского рода: мы различаем внутренние пружины, пафос, питающий и направляющий мысль Канта, – и мы не можем не воскликнуть: какой редкий, чудесный человек! Как за каждой строкой Декарта сквозит неукротимое стремление к ясному и достоверному знанию, так за строками второй «Критики» проступает нравственный пафос, непоколебимая нравственная основальность самой высокой пробы. Нравственное основание человека и бытия для Канта – последняя и высшая достоверность, и все его постулаты, явные и неявные, суть выражения этой внутренней, «практической» достоверности. Вся же вторая «Критика» – истовая служба Нравственному Закону. Однако философ Кант, увы, отличный от Канта – нравственного субъекта, учит нас ставить вопросы, и мы не можем здесь не спросить: Но как же возможны вместе «достоверность» и «лунатичность»? И в свете этого вопроса, следом за поучительным *личным* аспектом, открывается не менее поучительный *исторический* аспект.

Сегодня этике Канта два столетия с лишком. Ровно половину этого срока назад, исследователь и издатель Канта Карл Форлендер писал в предисловии к новому изданию второй «Критики»: «Кант стал поистине Ньютоном этики. Он дал морали то, что дал математическому естествознанию автор “*Philosophiae naturalis principia mathematica*”: такие методические основания, которые лишь одни обещают долговечность и хотя в деталях допускают усовершенствование, но в последних основах не могут быть ни разрушены, ни заменены. Наше время признало это даже в более высокой степени, чем современники философа»¹⁵⁴. Мы бы несколько умерили данную здесь оценку кантовых свершений: этика Канта все же явно не обладала ни таким размахом и новизной, ни такой окончательной неоспоримостью своих оснований, как физика Ньютона. Ее зависимость от предшествующих концепций куда более значительна, и в своем общем типе она остается традиционной эссенциалистской и аристотелианской этикой, телеологичной и нормативной. Но в целом, конечно, слова Форлендера – справедливый баланс исторического пути этой этики за первый век ее жизни. Баланс за следующий век оказался диаметрально противоположным. Сегодня мы едва ли можем считать трансцендентально-религиозные основания кантовой этики более «нерушимыми», чем, скажем, основания этики предустановленной гармонии Лейбница-Панглоса: разрушены и те, и другие целиком. Тем самым, наш вопрос получает ответ, отсылающий к истории: в течение второго века своей жизни, кантовы постулаты стали из «достоверных» – «лунатичными». Но это, разумеется, не весь ответ. Отсюда следует, что сама достоверность постулатов была отнюдь не той, которую утверждал Кант: не абсолютной, а лишь относительной, историчной. Основания кантовой этики (как, впрочем, и всех этик в традиционном русле) оказались несостоятельны в том качестве, на которое они притязали: в качестве оснований нравственных свойств и поведения человека как такового, в его предполагавшейся вневременной сущности и безотносительно к эпохам его истории. И ясно, что истоки этой несостоятельности лежат уже не в этической сфере: они заключаются в некоей не ожидавшейся радикальной изменчивости человека, некоей антропологической динамике, само существование которой противоречит основам традиционных представлений о человеке, – и для своего понимания они требуют выхода в более широкий антропологический контекст, требуют новой фронтальной постановки проблемы человека.

Подобный выход мы попытаемся наметить в заключительной части этой главы. Сейчас же следует довершить наше обозрение антропологии Канта и прежде всего, характеристику нравственного субъекта, о котором еще надо сказать несколько слов. Поставив религию на службу собственной цели, нравственный субъект чрезвычайно вырастает в своем положении и значении; утверждается безусловный примат этического дискурса в системе ценностей. «Нравственный закон свят»¹⁵⁵, и человек как существо, свободно следующее этому закону, обла-

¹⁵⁴ К. Vorlander. Einleitung // I. Kant. Op. cit. S. XLI.

¹⁵⁵ I. Kant. Op. cit. S. 102.

дает неотчуждаемым достоинством. Существует «нравственная ценность личности, а не только действий» человека, «человечность» (Menschheit) в личности человека следует почитать и беречь... – и вкуче это все значит, что религиозное обоснование этики оказывается далее у Канта обоснованием гуманистического дискурса ценности и достоинства человека. Этот гуманизм Канта – заметная черта его этики и антропологии, причем он утверждается в умеренном, взвешенном варианте, где нет ни крайностей гуманистической риторики Ренессанса с ее богоборческими нотами и непомерным возвеличением человека, ни антиклерикальных мотивов, обычно присущих гуманизму Просвещения, как и вообще большинству видов секуляризованного гуманистического дискурса. С другой стороны, он все же не может быть отнесен к руслу «христианского гуманизма»: при всей расплывчатости этого термина, он, тем не менее, определенно предполагает самостоятельное место и значение религиозной сферы; и отрицание собственных целей и задач этой сферы, не сводимых к этике, твердо свидетельствует, что кантовский гуманизм носит секуляризованный характер.

Дальнейшим развитием гуманистической тематики служит тема о положении человека в мироздании, в природе, выводящая, в свою очередь, к теме культуры. Как известно, концепт природы – предмет особой разработки у Канта, которая основывается на старом аристотелианском принципе тотального телеологизма (и потому развивается в разделе «Критика телеологической способности суждения» в третьей «Критике»). Поскольку же кантов человек, будучи взят как вещь для себя, явление, есть «природное существо», то данная разработка включает важные антропологические аспекты, служащие необходимым дополнением к речи о человеке как «разумном существе» в двух первых «Критиках». В силу телеологического принципа, природа есть «телеологическая система», в которую и входит человек как природное существо. Соответственно, проблема «Человек и природа» принимает форму вопроса: *Какова конечная цель природы в отношении человека?* Кант обнаруживает здесь альтернативу: искомая цель может относиться либо к человеку и человечеству самим по себе, взятым отдельно и изолированно, вне отношений как с внешней, так и внутренней природой, – либо же человеку и человечеству, взятым во взаимосвязи, взаимодействии с природой. Как находит философ, единственной мыслимой целью первого рода является счастье человека, когда он достигает своего удовлетворения при благорасположении природы. Цель же второго рода означает, по Канту, полную сообразованность человека с природой, «пригодность и приспособленность к любым разнообразным целям, для которых природа (внешняя и внутренняя) могла бы употребляться человеком»¹⁵⁶. Кант делает решительный выбор в пользу второй возможности, с которой он связывает понятие культуры.

«Выработка приспособленности разумного существа вообще для произвольных целей (как следствие его свободы) есть *культура*. Только культура может быть конечной целью, которую есть основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле или попросту [участь] быть совершеннейшим орудием, создавать порядок и освещенность вне разумной природы вне него)»¹⁵⁷. Без последней части этого тезиса можно было бы решить, что концепция культуры у Канта означает, в первую очередь, техническую и умственную универсальность человека, которая обеспечивает полноту владения обстановкой, способность выполнения любых встающих задач. Несомненно, этот аспект универсальности – универсальной сообразительности, мастерovitости, орудийности – присутствует в кантовском понятии; далее он находит развитие, напр., в идее, которую можно назвать экологической: Кант утверждает, что в деятельности человека «устанавливается известное равновесие между производящими и разрушительными силами природы». Однако последнюю часть тезиса Кант подчеркивает, что в сферу культуры входят и отношения с внутренней природой, «натурой» чело-

¹⁵⁶ *Id.* Kritik der Urteilkraft. Stuttgart, 1991. S. 426.

¹⁵⁷ *Ib.* S. 429. (Курсив Канта).

века. Более того, мысль Канта ориентирована гораздо более гуманитарно, чем мысль Декарта, и в его разработке концепции на первый план выступают именно «внутренние» аспекты.

Кант говорит о культуре нравственного чувства, вкуса, эстетических суждений, развивает идеи окультуривания, культивации способностей и наклонностей человека, нравственных свойств и прочих сторон его натуры. Он также утверждает необходимость «развития человечности», т. е. постепенного «преодоления склонностей, которые больше принадлежат звериному в нас и сильнее всего противятся образованию, движущему нас к нашему высшему определению»¹⁵⁸. Поскольку же высшее определение человека – следование нравственному закону, то эта концепция культуры (родственная и преемственная античному идеалу «пайдейи») также оказывается в связи с нравственным законом, ставится в подчинение ему – чем вновь подтверждается и закрепляется примат этического дискурса. По логике, которую мы уже прослеживали, укорененность в высших, нравственных началах есть основание для высшего положения в окружающей реальности: так возникает антропоцентрическое решение проблемы положения человека в космосе. При этом, поскольку познание и разум также, конечно, входят в систему ценностей, а в культуре участвуют и познающий субъект, и нравственный субъект, то, по сути, именно субъект культуры (хотя Кант и не вводит такого особого понятия) оказывается вершиною мироздания. «Как единственное существо на земле, чей разум наделен способностью ставить себе цель по своему произволу, он [человек] есть титулованный господин природы¹⁵⁹... человек есть конечная цель творения... которой телеологически подчинена вся природа в целом»¹⁶⁰. Как видим, гуманизм Канта получает здесь заметное углубление, дополняясь достаточно радикальным антропоцентризмом (при сохранении примата этического дискурса).

Своею подавляющей частью все антропологические содержания философии Канта принадлежат двум рассмотренным нами областям: аналитике познающего субъекта и аналитике нравственного субъекта (которые строятся, как мы видели, почти целиком без самих субъектов, в форме систематики предикатов). Поэтому не затронутыми у нас остались лишь несколько пунктов, которые относятся к беглому появлению на страницах Канта еще нескольких субъектов или точнее, элементов еще нескольких бесфигурных, однако субъектных аналитик. Так, в третьей «Критике» и в текстах помимо «Критик» можно найти элементы аналитики социального и политического, в меньшей мере – хозяйственного и правового субъектов. Некоторые из них – как, скажем, кантовские идеи войны и мира, понятие гражданского общества – имели заметное влияние в идейной истории Европы; однако все это, в основном, уже уводит нас в сторону от антропологии. Стоит только упомянуть кантовское понятие «гражданина мира» (*Weltbürger*), как заключающее в себе, в принципе, антропологически существенную потенцию размыкания сознания индивида во всечеловеческую интерсубъективность. Однако в данном направлении это понятие у Канта не развивается.

* * *

Дальнейшая задача состоит в том, чтобы увидеть представленный опыт антропологии в контексте «европейской антропологической модели», как ее очередной этап. В нашей реконструкции этой модели, ее идейный каркас составляют «пять портретных черт», которые сейчас вновь следует напомнить: *индивидуированность – дуалистичность – субстанциальность – гносеологичность – секуляризованность*. Необходимо проследить судьбу каждой из этих черт в антропологии Канта, понять, сохраняется ли она и какой принимает вид. Встают и более общие вопросы: как изменяются взаимосвязи базовых черт, их относительная роль, важность?

¹⁵⁸ *Ib.* S. 432.

¹⁵⁹ *Ib.* S. 428.

¹⁶⁰ *Ib.* S. 435, 436.

Можно ли по-прежнему считать их ансамбль основой, каркасом антропологической модели – или же каркас трансформируется, утрачивая одни черты и приобретая взамен новые? Наконец, приступая к ответам, мы сталкиваемся с еще более общим обстоятельством: независимо от судьбы конкретных черт, имеет место существенное изменение самого типа антропологии – подхода к человеку, способа представления человека. Более точно, мы имеем в виду изменение подхода не к человеку, а к субъекту, поскольку уже в антропологии Декарта непосредственным предметом стал, вместо человека, субъект. На этом этапе из антропологии исчез целостный подход к человеку, речь о человеке-в-целом, и мы отразили этот факт терминологически, приняв, что антропология Декарта обладает качеством «антиантропологичности» и не является «философией человека». Кант делает следующий крупный шаг по пути *структурной деантропологизации*, убирая фигуру субъекта из центра на задворки и придавая дискурсу структуру систематики самоорганизующегося сообщества предикатов. Этот шаг также влечет терминологические последствия: для дискурса с таким бесфигурным типом организации становится непригоден, неправилен термин «модель человека». В самом деле, всякая полноценная модель – действующая модель: такое представление предмета, которое, будучи упрощенным, неполным и т. п., в то же время сохраняет и представляет наглядно (в чем и смысл моделирования) главные принципы и ведущие элементы устройства предмета, причем в их собранности, в действии. Ум Декарта, в отличие от ума Канта, не столько архитектурный, сколько именно моделирующий ум; и хотя в его антропологии отсутствовал человек-в-целом, но представление человека, тем не менее, было еще моделью: обозримой совокупностью элементов, показываемых в действии, – субъекта, живущего тела и явлений их сопряжения. Однако концептуальная архитектура Канта – не модельное представление; и кантовский этап европейской антропологической модели – уже не модель, а только антропология.

При обсуждении декартова этапа мы не раз подчеркивали ключевую роль свойства *индивидуированности* во всем идейном каркасе модели. Оно принципиально не может утратить эту роль, какие бы перипетии ни проходила модель; ибо именно к нему, к его воплощению, и направлялось создание модели, в нем ее цель и, если угодно, дефиниция: путь европейской антропологической мысли есть путь к индивиду, и затем – путь индивида. Однако на кантовском этапе обеспечение этого свойства уже не требовало новых значительных разработок. Конкретным выражением его в антропологическом дискурсе служит присутствие «предела индивидуации», «самодовлеющей мыследействующей единицы», и организация дискурса в перспективе, определяемой этим пределом. При этом, было бы естественно именовать предел индивидуации – индивидом; но, поскольку в учении Декарта этот предел есть *Res cogitans*, отсеченный от *Res externa*, от тела, то мы, сохранив для «мыслящей вещи» имя «(познающий) субъект», определили индивида как «мыслящую вещь» в сопряжении с телом (что и отвечало декартовой концепции человека, «человеку Картезия»). Как мы видели выше, в главных основаниях Кант воспринимает декартову концепцию субъекта (хотя в ряде пунктов активно критикует ее, как обычно критикуют прямых предшественников). Отсюда следует, что и свойство индивидуированности сохраняет у него, в главных чертах, тот же смысл и статус. Удаление фигуры субъекта делает это свойство более имплицитным, однако не изменяет ключевых факторов, составляющих его выражение: конституция чистого познания в форме сообщества предикатов, хотя и не организуется «вокруг фигуры» субъекта, но тем не менее образует субъектную перспективу, а субъект, будь то на первом плане или нет, но присутствует в дискурсе и понимается, безусловно, как предел индивидуации. Больше того, поскольку дихотомия *Res cogitans* – *Res extensa* Кантом не принимается (к чему мы вскоре еще вернемся), то исчезает и почва для малоестественного различения между «пределом индивидуации» и индивидом: мы можем считать, что в антропологии Канта понятия «субъект», «индивид» и «предел индивидуации» совпадают между собой.

Следуя в общем русле, открытом мыслью Картезия, Кант поправляет, сглаживает его пионерские лобовые решения, методологически совершенствует их – нередко, весьма принципиально. Одну из главных таких коррекций мы встречаем в свойстве *дуалистичности*. Это свойство характерно для кантовой философии никак не менее, чем для учения Декарта, однако у Канта оно принимает иные формы. Инициировав и последовательно производя перевод философского дискурса в эпистемологический, когнитивный план, Декарт, однако, не проявил достаточной последовательности, строя свое дихотомическое членение реальности: дихотомия *Res cogitans – Res extensa* утверждается им не в перспективе чистого познания, но в качестве, с одной стороны, эмпирического тезиса (одного из результатов когнитивного Первоакта), а с другой стороны, догматического принципа в духе школьного аристотелизма, отвергаемого им же самим. Попытка проводить это натуралистическое и догматическое понимание дихотомии порождали цепь трудностей и несообразностей, сделав ее, как мы цитировали, «больным местом картезианства» (Вл. Соловьев). Кант заново пересматривает многострадальный Первоакт, на новых методологических основаниях. В призме трансцендентального метода, декартовская дихотомия *Res cogitans – Res extensa* исчезает, и на месте ее появляется новая дихотомия, уже соответствующая перспективе чистого познания. Эта фундаментальная дихотомия когнитивной перспективы имеет ряд выражений: ее полюсы соотносятся как сфера (чувственного) опыта и сфера (чистого) разума, как уровни эмпирического и чистого познания, как чувственный и интеллигибельный мир. В последнем случае надо иметь в виду, что Кант, как и Декарт, вовсе не склонен возвращаться на почву платонизма, и оба мира рассматриваются именно помещенными в когнитивную перспективу, как ее составные части. Чувственный мир – не просто мир вещей в пространстве, а мир вещей, доступных чувственному восприятию познающего субъекта, мир, низшей ступени познания: равно как интеллигибельный мир – не мир идей, а мир вещей, доступных чистому разуму того же субъекта, мир высшей ступени познания. Стоит отметить, однако, что, поскольку онтология у Канта также гносеологизируется, то описанная дихотомия является не только гносеологической, но и онтологической, в смысле кантовой «когнитивной онтологии».

В своей новой трансцендентальной форме, дуалистичность становится не столь значима для антропологии. Она делается принадлежностью конституции познания и уже не служит, как у Декарта, непосредственным свойством сущностной структуры, основоустройства человека как такового. Подобная перемена явно к лучшему, поскольку рассеченность декартова человека, как мы многократно убеждались в Разделе 3, создавала искусственные проблемы и ограничивала возможности антропологии Декарта: в частности, именно ею мы объясняли главные лакуны этой антропологии, отсутствие в ней всего спектра интегральных проявлений человека. Снятие тезиса об антропологической рассеченности снимает наиболее резкое различие между (познающим) субъектом и человеком как таковым – что, в свою очередь, позволяет Канту не разбирать, насколько остающееся различие еще существенно. Меж тем, оно становится лишь несколько менее существенно. Кантовская коррекция и переинтерпретация декартовой дихотомии несколько не означала восстановления цельности человека, но означала лишь твердое помещение этой дихотомии в когнитивную перспективу, из которой она у Декарта «неуклюже высывалась», но в которой собственно и должна была пребывать изначально. С этой точки зрения, можно сказать, что Кант не отвергает декартова рассечения, но отказывается придавать ему прямой антропологический смысл, вводить в конституцию человека как такового, относя его сугубо к основоустройству познания (судя по беглым замечаниям, он вполне принимает, что субъект в акте познания отсечен от тела, имеет тело внешним предметом). В итоге такой коррекции, философия уже не имплицитно подразумевает отсутствия интегральных проявлений человека, но и не обретает никакого положительного антропологического содержания; а интегральные проявления, как мы увидим, все равно остаются отсутствующими в кантовской антропологии.

Далее, положение свойства *субстанциальности* в философии и, в частности, антропологии Канта остается во многом тем же, что у Декарта. Для обоих классиков это свойство не служит ареной их собственных нововведений, но остается элементом, наследуемым из старой аристотелианской основы. В начале этого раздела мы постарались раскрыть те логические связи, в силу которых субъект практически не мог не мыслиться субстанциально; мы также приводили кантовское положение о субстанциальности души, имеющее стандартную аристотелевскую форму. Связь субстанции с субъектом выступает у Канта само собой разумеющейся, прочной и обоюдной (ср.: «Субстанция, т. е. нечто, что может существовать лишь как субъект, но не как простой предикат»¹⁶¹). Разумеется, входя в трансцендентальную архитектуру сообщества категорий, понятие субстанции также получает трансцендентальное препарирование, интегрируясь в свой понятийный комплекс, куда входят акциденции, подлежащее, существование как субсистенция и как присущность, и проч. Главными элементами в смысловой структуре субстанции у Канта служат функции подлежащего и характер устойчивого, пребывающего начала, противопоставляемого всему изменчивому в структуре явления (ср.: «Субстанция, т. е. *пребывающее* (Beharrliche), субстрат всего изменяющегося»¹⁶²). Как ясно отсюда, субстанция оказывается и основой, принципом решения проблемы (само)тождественности. Все это – достаточно традиционная, привычная трактовка понятия. Сознание философа явно не связывает с ним никакой особой проблемности и не подозревает о том, что именно в нем – *ген смерти* всей европейской метафизики.

Очередное свойство, *гносеологичность*, сейчас почти не требует обсуждения: ему и был посвящен почти весь наш разбор кантовского этапа. Восприняв линию на эпистемологический поворот философии, с такой энергией и успешностью начатую Декартом, Кант продолжил и завершил этот поворот, придав ему новую глубину и принципиально иную природу: сделав его не поворотом от онтологии, а поворотом самой онтологии, ее внутренней трансформацией, включившей ее в эпистемологический дискурс, в когнитивную перспективу. Тем самым, поворот стал созданием нового универсального философского метода («Критика чистого разума» есть «трактат о методе», по словам Канта); и когда этот метод перед нами, мы ясно видим, что у Декарта, при всем истовом стремлении к методу, имелась еще только его прелюдия. Однако при всем кардинальном развитии, какое здесь получает гносеологизированность философского дискурса, роль данного свойства в антропологии, в образе человека, скорее уменьшается. Развив теорию познания до небывалой основательности и изошренности, Кант при всем том едва ли проникнут пафосом познания; в отличие от Декарта, он не утверждает познание в качестве высшей миссии человека. Взамен этого, весь пафос его отдается этике, нравственному, а не познающему субъекту, и высшую миссию человека он утверждает в служении нравственному закону.

Наконец, о судьбе свойства *секуляризованности* на кантовском этапе основное уже также сказано выше. По определению, данное свойство означает, что отношение человека к Богу, не обязательно устраняясь вообще, лишается, тем не менее, определяющей роли в стратегиях человеческого существования или, иначе говоря, в основоустройстве самореализации человека. Мы описали ту специфическую участь, которая постигает это отношение у Канта: вместе со своей икономией, образующей сферу религии, оно превращается здесь в обосновывающий горизонт этики, причем все аспекты и проявления религии, не востимые в эту функцию, в основоустройство практического разума, отрицаются как заблуждения. При этом, однако, востимая и принимаемая часть религиозной сферы относительно широка (как мы говорили, она включает в себя все основные элементы моралистической, пиетистской религиозности), и в существовании человека как нравственного субъекта она не вытесняется на периферию, а

¹⁶¹ *Id.* Kritik der reinen Vernunft. S. 317.

¹⁶² *Ib.* S. 283. (Курсив Канта).

наделяется видным, почетным положением. Поэтому не так уж очевидно, что подобная участь должна рассматриваться как некая форма секуляризации; и в данной связи, следует еще раз напомнить и разъяснить наше *антропологическое* понимание последней.

В обычном принятом смысле, секуляризацию понимают как исторический и социокультурный феномен или процесс, суть которого составляет вытеснение религии из центра общественной и культурной жизни, лишение ее статуса регулятивного начала этой жизни и оставление за нею лишь роли одного из факторов частного существования индивида. В антропологическом контексте, это понимание требует, однако, дополнения и углубления, которые мы попытались представить выше (см. Раздел 3 и начало Раздела 4). Аутентичное существо религии как конститутивного принципа «религиозного человека» составляет реализация отношения человека к Инобытию, или же «онтологической Антропологической Границе», и основу этой реализации составляет стратегия или парадигма «мета-антропологического восхождения-трансцендирования». Инобытийная природа цели, а точнее, «транс-цели», «телоса» этой стратегии делает последнюю уникальной, выделенной в кругу всех антропологических стратегий: она принципиально не может быть подчиненной, служебной по отношению к какой-либо иной стратегии, ибо инобытийный телос заведомо не может быть достигнут «попутно», «заодно» с достижением некоторой иной, не инобытийной цели, утверждаемой как первичная и главная. И это означает, что наделение религии какою бы то ни было служебной функцией несовместимо с сохранением ею ее описанного (мета-)антропологического существа, ядра. При этом, служебная роль может быть вполне совместима с сохранением множества внешних сторон религии, сохранением, как мы видели, «видного и почетного положения», – но именно о таких ситуациях в русском христианстве говорится: *Бог не в бревнах, а в ребрах*. Религия, исполняющая служебную функцию, вовсе не обязательно есть приватный или маргинальный феномен в фактуре существования, и тем самым, она вовсе не обязательно предполагает секуляризацию в обычном социокультурном смысле. (Подобных примеров множество, и религия по Канту входит в их ряд, вместе, скажем, с культурами языческих императоров – что вряд ли понравилось бы философу). Но она обязательно – пустая оболочка религии, и потому – феномен секуляризации в нашем сущностном, антропологическом смысле. (Сказанное, конечно, не значит, с другой стороны, что религия не может или не должна иметь связи с этикой. Должна лишь быть противоположная иерархия целей: конституция отношения этики с *живой* религией предполагает первенство инобытийного телоса. По своему характеру, эта конституция своеобразна: несмотря на иерархию целей, она воплощает не жесткое подчинение одной сферы другой, а их живую, обоюдную связь: установление отношения человека к Богу включает в себя определенные этические условия, предпосылки¹⁶³, а, будучи установлено, это отношение, в свою очередь, развивает вместе со своей икономией, в ее составе, и определенную этику. Ниоткуда не следует априори, что это должна быть кантовско-аристотелианская телеологическая и нормативная этика и, будучи представлена в развернутом виде, конституция этико-религиозного отношения имела бы мало общего с «Критикой практического разума»).

Итак, в сфере антропологии возникает свое понятие секуляризации: последняя должна трактоваться здесь как лишение примата – а отсюда, в силу ее специфики, и отмирание – стратегии отношения человека с его онтологической Границей («стратегии мета-антропологического восхождения-трансцендирования»). Это понятие не просто выражает в антропологических терминах обычное социокультурное понятие секуляризации, но и отличается от него по объему: «антропологическая секуляризация» включает и все явления, в которых религия, вне зависимости от своего внешнего, социокультурного положения и статуса, в своем существе редуцируется к некоторой служебной функции. (Это несовпадение объема понятий, вообще говоря, имеет обоюдный характер: мыслимы и такие ситуации, когда религия, будучи вытес-

¹⁶³ См. С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. С. 229.

нена к приватному и маргинальному статусу, тем не менее, подлинно реализует отношение человека к Инобытию). Тот род секуляризации, который мы обнаружили в учении Декарта, соответствовал обоим понятиям, это была секуляризация и в социокультурном, и в антропологическом смысле. У Канта же мы находим иной род: здесь имеет место «антропологическая секуляризация», которая, вообще говоря, может и не являться «социокультурной секуляризацией». Чтобы полностью раскрыть антропологическое содержание этого свойства, нам следует еще, не ограничиваясь негативным выводом об исчезновении некоторой антропологической стратегии, показать, какой вид принимают в ее отсутствие отношения человека с Антропологической Границей. В случае Декарта мы убедились, что эти отношения, как и сама идея Антропологической Границы, вообще элиминируются, выпадают из конституции человека, как следствие утверждения идей бесконечного мироздания и бесконечного прогресса познания. У Канта они также элиминируются, и субъект также представляется как «безграничное», вследствие открытости – и даже необходимости – для него бесконечного прогресса; однако, в соответствии с приматом этического дискурса, прогресс оказывается нравственным. Обеспечивают же этот прогресс постулаты чистого практического разума и, в первую очередь, постулат бессмертия. «[Поскольку] полное соответствие воли с нравственным законом... требуется как практически необходимое, а достигнуто оно может быть лишь в бесконечно длящемся прогрессе, то из принципов чистого практического разума необходимо вытекает принятие такого бесконечного прогресса... Для разумного, но конечного существа возможен лишь бесконечный прогресс от низших к высшим ступеням морального совершенства... но этот бесконечный прогресс возможен лишь при предположении, что существование и личностность разумного существа продолжают в бесконечность»¹⁶⁴. Как видно отсюда, по своему глубочайшему убеждению в «практической необходимости», а *стало быть*, и доступности бессмертия Кант лишь немногим уступает Николаю Федорову.

Стоит подчеркнуть также, что, вопреки внешнему впечатлению, в учении Канта секуляризация принимает, в действительности, гораздо более глубокую и радикальную форму, чем в учении Декарта. Оба учения соотносятся здесь точно так же, как они соотносятся в свойстве гносеологизированности. Декарт осуществляет гносеологизацию философии, уходя от онтологии, отодвигая ее: и он осуществляет секуляризацию, отодвигая Бога и религию так, чтобы освободить от них сферу самореализации человека (т. е. по Декарту, деятельности познания). Стратегия же Канта в обоих случаях куда основательней, необратимей. Он переосмысливает и трансформирует онтологию так, что она уже не конкурирует с гносеологией, а подкрепляет ее, как ее обосновывающий горизонт; и он переосмысливает и редуцирует Бога и религию так, что они уже не конкурируют с секулярной самореализацией человека (по Канту, нравственной деятельностью); но подкрепляют ее, как ее обосновывающий горизонт. В известном смысле, секуляризация достигает здесь полноты, ибо *Кант секуляризовал саму религию*: вместо того, чтобы отгеснять ее еще на сколько-то дюймов, он превратил ее из альтернативы секуляризованному миру в одну из функций его устройства. При этом, достигает полноты, замкнутости и сам этот мир, мир индивида и «гражданина мира»: когда онтология и трансцендирование целиком вобраны в обычное познание, а религия и религиозная жизнь – в этику, – из мира стало некуда и незачем выходить, исступать, стремиться.

Из этого обозрения «пяти портретных черт» видно, что все они продолжают принадлежать к основоустройству, каркасу антропологии Канта, хотя при этом одни из них (индивидуированность, субстанциальность) уже не требовали обширной разработки и не получали особенно большого внимания, тогда как оставшиеся испытали в горниле трансцендентального метода кардинальное претворение и стали предметом новых капитальных концепций и построений. Но сейчас мы уже не скажем, что они исчерпывают этот каркас. Из нашего описания

¹⁶⁴ I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft. S. 140–141.

кантовского этапа выступают, по крайней мере, еще две особенности, которые, по их значению для антропологии, необходимо добавить к прежде выделенным. Одна из них – отказ от организации категорий познания «вокруг фигуры» субъекта познания, «конгруентно» этой фигуре, – в пользу совершенно иных принципов организации, при которых субъект исчезает из вида, оставаясь только «транспортным средством». Другая же – беспрецедентное возвышение нравственного субъекта и утверждение этической сферы в качестве высшей сферы самореализации человека. По своей роли в кантовой антропологии, эти особенности, в известной мере, противоположны друг другу. Полная декомпозиция субъекта познания существенно удаляла трансцендентальную философию от речи о человеке, служила крупным добавочным элементом *антиантропологичности*. Нравственный же субъект, хотя и препарировался трансцендентальной философией по тем же антифигуративным принципам, однако производил более человеческое впечатление. К тому было несколько причин. Во-первых, сообщество категорий чистого практического разума не столь обширно и сложноустроено, и оно менее заслоняет, элиминирует самого субъекта. Во-вторых, что еще важнее, нравственные категории, включающие и понятия душевной, эмоциональной жизни, кажутся нам не такими отвлеченными, как категории познания, кажутся как бы говорящими прямо о человеке, хотя по концептуальной структуре они могут быть ничуть не менее дистанцированы от фигуры субъекта. И наконец, самым весомым, видимо, было и самое простое обстоятельство: свои этические воззрения Кант излагал в целом ряде текстов, и некоторые из них – напр., «Метафизика нравов», «Антропология в прагматическом отношении» – были написаны почти без трансцендентальной махины, в доходчивом и убедительном стиле с небольшими дозами проповеди. Поэтому присутствие в антропологии Канта нравственного субъекта, наделенного не меньшим значением и весом, чем субъект познания, действовало как весьма эффективный противовес многочисленным и глубоким антиантропологичным чертам этой антропологии, и крайне способствовало ее принятию и успеху.

Что же до черт антиантропологичности, которые тоже нужно отметить в итоговом обзоре, то выше говорилось уже достаточно об особенностях структуры и метода, таких как только что упомянутая антифигуративность трансцендентальной систематики. Сейчас осталось сказать о чертах содержания, т. е. о лакунах антропологии Канта. Здесь вновь нам удобно отправляться от картезианского этапа. Специфическая ущербная конституция Человека Картезия, имплицитная дихотомией духа-сознания и тела-машины, служила изначальным препятствием к появлению понятия человека-в-целом в антропологии Декарта. Ближайшим образом, она мешала учету антропологических проявлений, которые служат выражением всего целостного человеческого существа («интегральные проявления», в нашей терминологии). Мы выделили основные виды подобных проявлений (экзистенциальные предикаты, феномены общения и феномены религиозной жизни) и констатировали, что интегральные проявления, действительно, составляют в антропологии Декарта область лакун. Ситуация на кантовском этапе иная, Кант не принимает картезианской дихотомии, и заведомых препятствий к присутствию интегральных проявлений в его антропологии как будто нет. Конечно, известным препятствием остается сам принцип субъективности философии, ибо любой субъект заведомо участен и отличен от человека-в-целом. Но субъект Канта не столь драстически участен, как субъект Декарта, порой Кант использует термины «субъект» и «человек» как взаимозаменяемые, и чисто методологически, расширение кантовского дискурса до речи о человеке-в-целом в некой степени мыслимо. Тем не менее, мы обнаруживаем характерную преобладающую особенность: хотя и в силу уже иных причин, иной логики, однако интегральные проявления человека почти полностью отсутствуют также и в антропологии Канта.

Экзистенциальные предикаты, как правило, восходят тем или иным путем к понятиям смерти и любви, двум фундаментальным реальностям человеческого существования. Поэтому о судьбе их в философии Канта достаточно говорит судьба этих фундаментальных понятий.

Она очень заслуживает быть отмеченной: как и у Декарта (так что это становится уже стойкой чертой европейской модели), у Канта налицо полное нечувствие и любви, и смерти, их антропологического и онтологического значения. Таких тем нет в его антропологии. Проблема смерти искусственно снимается постулатом бессмертия, а что до любви, то она видится Канту одним из вспомогательных аспектов долга и подчинения. «Любить Бога означает... исполнять его веления охотно, любить ближнего значит: всякий долг по отношению к нему исполнять охотно»¹⁶⁵. В «Религии в границах только разума» мы найдем сходное определение любви как «любви к закону»; и эти замечательные дефиниции вполне стоят любви по Декарту (т. е. напомним, «совершенства, без которого можно просуществовать»). – Далее, сфера общения, интерсубъективных антропологических проявлений отсутствует вследствие свойства индивидуированности, субъектной структуры философии. Здесь была одна из главных позиций критики «классической европейской модели» в современной философии и одна из основных причин «смерти субъекта»: современная мысль, уделяющая огромное внимание интерсубъективной сфере, усиленно развивала критику философии субъекта во всех ее формах, квалифицируя ее как «философию Я», которая неспособна дать адекватное представление феноменов интерсубъективности и должна быть заменена «философией Мы». Таковой философии покуда не появилось, но критическое узрение «интерсубъективной лакуны» в философии субъекта было справедливо и полезно. – Наконец, судьба феноменов религиозной жизни у Канта нам известна: эта сфера подвергается глобальной редукции, частью ампутирываясь, а частью включаясь в этику, причем включаемые элементы, переинтерпретируясь, выхолащиваются от своего аутентично религиозного содержания и престают быть интегральными антропологическими проявлениями. В частности, отношение человека к Богу, конститутивное для религиозной сферы, полностью теряет характер личного общения, и вкуче со сказанным выше, мы заключаем, что само представление о личном общении как особом антропологическом феномене (и уж тем более, как о мета-антропологическом) чуждо не только антропологии, а самому философскому сознанию Канта. К названным лакунам, пожалуй, можно добавить и дискурс тела, который, в отличие от учения Декарта, у Канта практически отсутствует (за вычетом темы чувственных восприятий и органов чувств, которая у них обоих отделена от темы телесности, ввиду своей тесной связи с познанием).

Но вся эта лакунарность, как и прочие антиантропологические элементы, лишь незначительно мешали тому, что в широком восприятии речь Канта о человеке оставляла впечатление великого уважения и внимания к человеку и человечеству. Кант одновременно использует оба значения немецкого *Menschheit*, сближая их, так что даже не всегда ясно, имеет ли в виду философ человеческий род или «человечность», суть человека, которую он видел как самое возвышенное начало, достойное глубокого почитания. Притом, это возвышенное видение человеческой природы далеко не было пустой риторикой, оно воплощалось в самых строгих конструкциях, какие до этого знала мысль. Два рода текстов Канта были удачным сочетанием: корпус «Критик» служил базой доверия к выдвигаемым идеям, тогда как популярные тексты широко доносили эти идеи. Существенно было также то, что идеи Канта заключали в себе не только лесть человеку, но и требовательность к нему; но самое важное, бесспорно, – в чем была эта требовательность.

Евангелие Канта – добропорядочная жизнь под девизом долга, в служении и поклонении долгу. Нет нужды объяснять, какой эпохе и обществу идеально подходило это евангелие. Неумеренность, одержимость Ренессанса, еще ощутимые в Декарте, миновали, и им на смену пришел мир буржуазного уклада и буржуазных добродетелей. Кант – его пророк и учитель. Его антропология, его этика, его политическая философия весьма действенно служили созданию и укреплению устоев этого мира: устоев как общественных, так и индивидуальных, личных. Они

¹⁶⁵ *Ib.* S. 97.

давали метафизическую, нравственную, даже религиозную санкцию общественным (предпочтительно, монархическим) началам, и они же давали основу для формирования и воспитания личности буржуазного индивида. Трудно представить более совершенное соответствие мыслителя и эпохи. По выражению сталинских времен, Кант был *социально полезен*, но не в меньшей степени он был и индивидуально полезен. В антропологии Канта буржуазный индивид был обеспечен и «окормлен», по его потребностям, всесторонне: он мог получить в ней способ осознания и понимания себя, объяснение своего положения в природе и мире, метод продвижения в познании, наставление в требованиях нравственности и долга, наконец, *last but not least*, заверение в своем достоинстве, благородстве, правах... – словом, получить все нужное и желаемое, если еще учесть, что интуиция или идеал полноты человека, еще жившие в Ренессансе, ушли из буржуазного сознания. – В итоге кантовского этапа, европейская антропологическая модель достигла, возможно, апогея в своем развитии. Ее задания, в основном, могли считаться исполненными. Центральная и ключевая концепция субъекта получила исчерпывающую разработку; отношения с метафизикой, онтологией, религией были выяснены фундаментально и, как можно было полагать, окончательно. И она достигла победы, закрепления и в своем внешнем положении. Она получила признание и влияние в европейской мысли, стала фундаментом ее позиций в антропологии, и могла также притязать на подтвержденность самую жизнью: европейский человек соглашался узнать себя в кантовом субъекте – особенно, в благородном и высокопорядочном субъекте нравственном. Слова «вечность» и «бесконечность» тогда легко стекали с пера; и, вероятно, не только сам философ, но и очень многие его читатели в следующих поколениях, вполне признали бы сложившуюся концепцию человека – вечной.

Однако незаметность ее пороков лишь делала их, в перспективе времени, еще более опасными. Как мы видели, неполнота, лакуарность в характеристике антропологической реальности на Кантовом этапе не уменьшились, а скорей возросли, и порождались они, в основном, самим существом модели, ее субъектностью. Трансцендентальная архитектоника системы понятий лишила модель всякой сообразованности с «деятельной фигурой» и всякой ориентации на нее, так что, как мы заметили, модель едва ли уже могла и называться «моделью человека». Облик человека-в-целом стал полностью недоступен, неразличим, и в этом, действительно, была опасность. Пора объяснить, что наше настойчивое внимание к понятию человека-в-целом, к судьбе этого понятия, порождено совсем не академическим пристрастием к полноте, к учету всех малейших деталей. Не стоит за ним и известный гуманистический культ некой туманной, но непременно прекрасной «полноты человека», или же «полноты и богатства человеческой личности». Дело совсем в другом. Модель, которая не имеет полного образа своего предмета, не знает его полных очертаний, контуров, является эвристически ущербной, и эта ущербность весьма значима практически. Больше того, один из примеров такой практической значимости разворачивается сейчас, в наши дни. Когда модель отказывает, требует ревизии или полной замены, только полный образ предмета, т. е. понятие человека-в-целом, может дать наводящие указания для поиска новой модели, стать ориентиром в этих поисках. В противном случае, если такого образа нет – человек не знает, чего он может и чего не может от себя ждать, на что он способен и на что не способен; и он оказывается в дезориентации, в незащитности от неведомого себе – себя. Антропологическая ситуация сегодня являет именно этот, достаточно противный случай.

Как всегда бывает, *post factum* мы различаем причины, пускай не все, видим «гены смерти» модели, ставшей несостоятельной. Если человек отказывается заниматься своей Гранницей, она сама начинает заниматься им. Если сознание отрицает существование у него Гранницы – тем самым, оно открывает дорогу, предоставляет свободу действия *Бессознательному*. Что может быть ответом на декларируемую «безграничность» человека и его разума, если не безумие? Что может быть ответом на «практически доказанное», навязываемое как долг бессмертие, если не самоубийство? Еще не на этапе Декарта, нет, но на кантовском этапе уже

могло быть ясно, что это нехорошо кончится. Но именно кантовский этап стал этапом триумфа. Выдался редкостный период долгой стабильности, когда возможна была успокаивающая вера в предопределенность человеческой природы стремиться к благу, даже к Высшему Благу, и без конца усовершенствоваться на пути этого благого стремления. Шел 19 век, справедливо названный золотым. Европейская антропологическая модель исправно работала, питая его собою. Все было так успешно, что все было непоправимо.

6. Антиантропология классического немецкого идеализма

1.

Неизбежным образом, после деяний Канта развитие европейской антропологии стало на некоторый период движением на гребне успеха. Это движение носило, однако, своеобразный характер: оно отнюдь не было простым следованием в русле Канта, прямым продолжением и развитием его идей. Европейская мысль вступала в бурное, героическое время, которое мы скудно зовем сегодня «периодом классического немецкого идеализма»; и кантова трансцендентальная философия была лишь вступительной, начальной частью открывавшихся пространств мысли. Разумеется, новая система такого масштаба и такой цельности не могла не приобрести своих энтузиастов и приверженцев, ортодоксальных кантианцев, и они вскоре же начали появляться по всей Европе; однако небывалая философская возбужденность германского разума породила тогда же и целую когорту самостоятельных мыслителей крупнейшего ранга. Можно сразу сказать: даже и среди них, на их фоне, философия Канта в части антропологии остается самым значительным и основательным опытом, и европейская модель человека по праву может именоваться моделью Аристотеля – Декарта – Канта. Но при всем том, классический немецкий идеализм, как по отдельности в каждом из крупных своих учений, так и совокупно, как течение мысли, также несет собственные антропологические идеи и доставляет определенное развитие классической европейской модели. Чтобы увидеть, что же представляет собой «антропология классического немецкого идеализма», надо, прежде всего, отметить главные родовые черты этого движения.

Как известно, философия Канта не появилась на свет как плод философского расцвета; напротив, она возникла в пору упадка творческого философствования и сама послужила главным средством, импульсом, стимулом преодоления этого упадка, выхода из него. Но, чтобы понять генезис и природу нового мощного движения, которое быстрым, блестящим взлетом создалось в германской философии после Канта, сразу следом за ним, – недостаточно огульной негативной оценки предшествующей ситуации. Мы уже говорили, что мысль Канта отнюдь не находилась в отношении оппозиции и антагонизма к этой ситуации, но скорей находила в ней содержательную почву. Шедшие следом представители молодой послекантовской философии – Фихте, затем Шеллинг, Гегель и др. – не обладали мирным, взвешенным темпераментом Канта; они несли, в большинстве, боевой и вызывающий дух «Бури и натиска» и будь то в отношении к предшественникам или современникам, стремились подчеркнуть, как правило, свои отличия, а не сходства. И все же, в известной мере, предкантова германская философия должна быть признана добротной исходной почвой не для одного Канта, но и для всего широкого русла классического немецкого идеализма. Специфику этого русла, его особую марку во всей европейской философии составляет его собственный философский способ, который доставил, выражаясь его же языком, новую, более высокую ступень спекулятивного разума. Спекулятивное философствование получило здесь новый метод, несказанно обогатило свой понятийный аппарат и выросло в цельный, самодостаточный и всеохватный философский дискурс, который по концептуальной изошренности и богатству не уступал высокой схоластике, а по способу видения философского предмета, умеющему схватить предмет в его динамике, его жизни, был с нею попросту несравним: тут он в самом деле являл собой принципиально иную, высшую ступень философствования. Трудно поспорить, что подобные достижения осуществимы никак не с чистого листа, а только из подготовленной почвы – из развитой профессиональной традиции, школы. И предкантова немецкая философия, привычно хулимая в учебниках, сумела успешно выполнить роль такой школы.

Конечно, нельзя и незачем спорить с тем, что после Лейбница творческое движение в немецкой философии надолго застыло. Университетская философия сама определяла себя как «школьную метафизику»; ее главные фигуры, такие как Хр. Вольф, Ф. Хр. Баумейстер, А. Г. Баумгартен и др., были формалистами – систематиками; а фигуры меньшего ранга в течение почти всего 18 в. с успехом добивались и добились того, что «профессорская философия» вплоть до наших дней стала синонимом скверной и засушенной философии. Но есть и другая сторона. То, что здесь подвергалось засушиванию, было освоено неплохо базой классической европейской традиции, с особым вниманием не только к Аристотелю и Лейбницу как Альфе и (на тот момент) Омеге традиции, но также и к Декарту, поворотная роль которого полностью осознавалась. Засушивание не было и сведением к примитиву – явное доказательство чему в том, что начиная великое предприятие своих «Критик», Кант мог опираться на «Метафизику» Баумгартена. «Школьная метафизика» сохраняла – и предоставляла питомцам школы – не столь плохой уровень познаний, эрудиции и концептуальной культуры, меж тем как сама «школа» являла собой профессиональное сообщество с развитой инфраструктурой и активными внутренними контактами; философская переписка, обмен мнениями по актуальным вопросам, профессиональная полемика входили в нормы жизни сообщества.

Благодаря всему этому, новое слово Канта ни в коей мере не оказалось гласом вопиющего в пустыне. Рецепция трансцендентальной философии начинает формироваться немедленно и активно. Разумеется, она не была и не могла быть лишь положительной, восприятие было весьма пестрым; но в самой этой пестроте вновь сказывается здоровый философский организм с богатыми скрытыми ресурсами. Неизбежным образом, часть сообщества обнаруживала догматическое неприятие, выражающее боязнь нового, косность мысли и нравов, и защитную реакцию этой косности. Так себя проявила, например, профессура Тюбингенского университета, где обучался в начале 90-х гг. знаменитый тройственный союз – Шеллинг, Гегель и Гельдерлин. Но на другом полюсе, почти немедленно возникают и поклонники, энтузиасты, пропагандисты нового учения и его творца. Самый, вероятно, восторженный и активный из этих кантианцев первого призыва, иенский профессор К. Л. Рейнгольд в феврале 1790 г. писал Якоби: «Я называю Канта Геркулесом среди мыслителей... Он создает эпоху, он – герой!» Еще более значительным был круг тех, кто пытался дать взвешенную профессиональную оценку, сочетающую признание достоинств с элементами критики. Как заранее ясно, в качестве пункта, вызывающего наибольшие сомнения и критику, сразу же выделилась – чтобы остаться на весь будущий период! – концепция вещи в себе. Содержательные возражения против нее выдвинули Соломон Маймон, известный и красноречивый скептик, Я. С. Бек и др.; и эта критическая линия, закрепясь, продолжилась во всем немецком идеализме. Более общие возражения, затрагивающие сами субъективистские основания эпистемологии Канта, ее «коперниканский переворот», развивал Якоби, пытавшийся противопоставить трансцендентальной философии «систему абсолютной объективности», где обосновывалась – но далеко, увы, не на уровне Канта! – когнитивная установка «неведения», ведущего, в отличие от рационального когнитивного процесса с его частичным и постепенным «знанием из вторых рук», – к «знанию из первых рук», питаемому верой и откровением. Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании» (1795) представил романтическую реакцию на Кантову ригористическую этику долга, требуя примирить нравственность и чувственность, долг и личные склонности. – Все перечисленное показывает, что уже при жизни Канта рецепция его мысли успела сложиться, и довольно основательная, хотя, конечно, еще не ведающая о всем масштабе произведенного Кантом сдвига. Добавим еще, что по классическим законам школы, *найдеи*, отношению консерватизму, сдержанной осторожности в среде учителей противостоял живой интерес, тяга к новому в среде обучаемых. Кант читался и дискутировался в возникавших спонтанно студенческих кружках; причем в качестве нового трансцендентальная философия оказывалась в одном ряду с явлениями, которых никак не одобрял благонамеренный ее созда-

тель: с руссоизмом, антиклерикализмом, а иногда и безбожием, антимонархизмом – словом, со всею идейностью Французской Революции... Но самое важное – очень рано, когда еще даже не все основные тексты Канта успели появиться на свет, – идеи трансцендентальной философии начинают творчески развиваться.

Первым на этом поприще, неоспоримо, был Фихте. Мы обратимся позднее к его учению, а сейчас лишь укажем, что почти все его основные сочинения появились еще при жизни Канта. Почетная роль первого труда, в котором идеи Канта были подхвачены и пущены в дело дальнейшего философского строительства, принадлежит «Опыту критики всякого откровения» (1792). За ним в середине 90-х гг. следует цикл работ, представляющих систему наукоучения и доставляющих Фихте (вкупе с анонимно выпущенными текстами о свободе мысли и о Французской Революции) громкую известность и славу; она, пожалуй, даже превосходила славу самого Канта за счет приемов ораторской риторики и гораздо более сильного звучания идеи свободы. В 1800 г. выходит «Назначение человека» и, в итоге, к началу 19 столетия первая из послекантовских больших систем классического немецкого идеализма была почти уже полностью создана. Вплотную за Фихте и под его прямым влиянием следует вундеркинд Шеллинг. Познакомившись с Фихте лично в 18 лет, летом 1793 г., он через год, прочтя «О понятии наукоучения», пишет за несколько недель свою первую работу, «О возможности формы философии вообще», достаточно высоко оцениваемую историками мысли. Когда же вскоре, весной 1795 г., появляется следующий текст, «О Я как начале философии, или о безусловном в человеческом знании», – «стало ясно – так это увидели тогда, в том числе, и сам Фихте, – что философия, которая у Фихте устремлялась чрез Канта и далее, обрела юного гениального соратника»¹⁶⁶. Затем тексты быстро становятся более самостоятельны, обнаруживая столь характерное для Шеллинга тяготение к натурфилософии; влияние Фихте начинает убывать, и вскоре за выходом в свет «Системы трансцендентального идеализма» (1800) сменяется периодом дружбы и сотрудничества с Гегелем (1801–1807, до негативных суждений Гегеля о философии Шеллинга во вступлении к «Феноменологии духа»). Тем временем, проблемно-тематический спектр, разброс философской мысли Шеллинга растет, хотя за этим стоят не столько подходы к некоему глобальному проекту (как позднее у Гегеля), сколько нарастающие сомнения и искания. К 1809 г., к появлению «Исследований о сущности человеческой свободы», им созданы философия тождества, философия искусства, натурфилософия; но далее, как известно, следует резкий перелом – и поздняя шеллингова философия, возникающая после долгого перерыва, принадлежит совсем иному философскому способу, который он сам обозначал как «свободная теософия» и который крайне далек от строгого дискурса классического немецкого идеализма, отличаясь размытостью философского зрения и произвольностью гностических импровизаций. Это – диаметрально противоположность пути Гегеля: в том возрасте, когда Шеллингом было написано уже все, на чем зиждется его репутация классика, Гегель еще лишь находился на подступах к своей великой Системе. Возведение Системы, длившееся кропотливо до самой кончины Гегеля в 1831 г., – своего рода грандиозный эпилог, завершающий два героические десятилетия, за которые на рубеже 18 и 19 вв. создано было одно из главнейших, стержневых направлений в истории европейской мысли. Уже юному Шеллингу в начале этих десятилетий философская задача энтузиастически и уверенно рисовалась как дело создания большого целого, которое имело бы своим основанием систему Канта, до конца развивало заложенные в ней возможности и углубляло бы, а по возможности, и разрешало оставленные ею проблемы. Такое целое было создано, и оно определило собой все философское развитие наступавшего столетия.

¹⁶⁶ H. Fuhrmans. Schelling im Tübinger Stift, Herbst 1790 – Herbst 1795 // Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Fr. a. M., 1975. S. 68.

Мы с умыслом позволили себе воспроизвести эту более чем известную философскую панораму. Нам необходимо и важно подчеркнуть весь масштаб классического немецкого идеализма как философского феномена, подчеркнуть его огромную цельность, концентрированную творческую энергию – ибо то, что мы далее увидим, говорит о совсем иных, контрастирующих свойствах и сторонах этого феномена. Нам предстоит убедиться – не побоюсь этого сказать – в фактическом банкротстве, провале немецкого идеализма в проблеме человека. Этот уникально влиятельный, уникально насыщенный этап европейской мысли для понимания человека оказался не столько даже пустым, бесплодным, сколько вредным. Это философское обстоятельство – не из очевидных, ибо антропологическая тематика здесь не игнорируется и речь о человеке отнюдь не вытеснена. Рождаясь в эпоху Французской Революции и поддаваясь немалому влиянию созданной ею атмосферы идей, классический немецкий идеализм воспринимает из этой атмосферы новый порыв самоутверждения человека – порыв к идеалам Ренессанса и Просвещения, утверждающим человека как «Человека Безграничного», обладателя высшего достоинства и неотчуждаемых прав, безграничных сил и возможностей развития. С особенной эмоцией и эмфазой эти мотивы звучат у Фихте. Но надо сразу учесть природу дискурса данного направления: ядро этого дискурса составляет созданный им специфический философский строй (заметно разнящийся у разных классиков направления) – особый спекулятивный метод, особый арсенал понятий и логика понятий; и потому *обоснованные философские утверждения в его рамках – лишь те, что введены, претворены в этот «ядерный дискурс»*, выражены на его языке и по его правилам. Однако строгий «ядерный дискурс» никогда не исчерпывает собою всего дискурса; наряду с ним, полный дискурс с неизбежностью включает ту или иную долю обычной, непретворенной речи – описательной, декларативной, риторической и проч., которая образует, так сказать, «бахрому» дискурса, его обрамление, уже не имеющее философской обязательности. Применительно же к антропологии, это означает, что действительные антропологические позиции учений немецкого идеализма выражаются специальной речью соответствующих «ядерных дискурсов», тогда как обычная, прямая речь о человеке – как правило, только необязательная «бахрома», которая может иметь, а может и не иметь философского обоснования. И как раз у Фихте нас встречает разительный контраст между обилием антропологической риторики и бедностью, неопределенностью антропологического содержания, актуально претворенного в «ядерный дискурс».

Отделив «бахрому» и переходя к действительной философской антропологии «ядерного дискурса», мы немедленно обнаружим в нем то качество, которое мы в этих очерках именуем *антиантропологичностью*. Будучи присуще всей линии классической европейской метафизики, оно развивается вместе с ней, разнообразя свои формы и проявления (мы уже видели, что у Декарта и у Канта оно выступает по-разному) и постепенно усиливаясь. В послекантовском немецком идеализме оно достигает, пожалуй, апогея – так что далее, начиная с Кьеркегора, уже возникает обратная реакция, движение антропологического протеста. Первоначально антиантропологичность проявлялась, по преимуществу, в простой форме неполноты охвата феномена человека; и мы заметили и подчеркнули на примере Декарта, что эта неполнота относилась в первую очередь, к специфическим предикатам, характеризующим человека в целом, к «интегральным антропологическим проявлениям», среди которых мы выделили следующие три главных вида: экзистенциальные предикаты, образующие основоустройство конечности; intersубъективные предикаты, образующие основоустройство межчеловеческого общения (во всей полноте видов этого феномена); и религиозные предикаты, образующие основоустройство целостной самореализации человека, осуществляемой в актуализации отношения к Инобытию. Уже и эта простая форма не возникает лишь из поверхностных, «вкусовых» предпочтений философов, но связана с коренными свойствами и базовыми структурами их учений, – и в силу этого, никак нельзя устранить антиантропологичность, попросту добавив, введя дополнительно отсутствующие предикаты в эти учения (мы это отмечали и у Декарта, и у Канта).

Еще в большей степени это верно для следующей, более усложненной формы анти-антропологичности, которую мы обнаружили в системе Канта. Эта форма сразу и прямо связана с самой природой Кантова философского способа и дискурса. Способ все в большей мере становится законченно, замкнуто спекулятивным, и его категории радикально удаляются от непосредственной антропологической реальности, а его структуры, организуемые спекулятивной логикой, становятся абсолютно не связанными с собственно антропологическими структурами, с концептуальными «очертаниями фигуры человека». В итоге же, антропологическое содержание оказывается в подавляющей мере скрытым, имплицитным. Даже субъект познания, который, хотя и был уже не антропологическим понятием, а продуктом некоторого разложения человека, но все же нес в полном объеме, нерасчлененно, одну из основных антропологических функций, – у Канта подвергается еще дальнейшему расчленению, превращаясь в «перевозочное средство» категорий трансцендентальной аналитики и, тем самым, разлагаясь по всем этим категориям.

Словно Загрей, раздираемый на части в дионисийской мистерии, человек здесь оказывается весь и безостаточно расчленен, рассеян по всем стихиям-систематикам трансцендентального Универсума; причем расчленен не по принципам своей собственной организации, а по иным, чуждым. И как невозможно вновь собрать расчлененного и рассеянного Загрея, так же невозможно взять и сложить из деталей трансцендентальной архитектуры живого цельного человека. Выражаясь математически, трансцендентальный дискурс не рассчитан на решение «обратной задачи» и отнюдь не ставит перед собой таких целей. Что то же самое, в рамках этого дискурса невозможно ответить на вопрос «*Что такое человек?*» – ибо ответ должен был бы заключаться в глобальной переинтерпретации всего философского целого или, иными словами, в выстраивании над ним специального мета-дискурса, который осуществлял бы его антропологическую дешифровку. Как мы говорили, в философии Канта это существенное обстоятельство было признано ее творцом и хотя бы отчасти, бегло отрефлектировано (а продолживший такую рефлексию Хайдеггер выдвинул скромную концепцию, согласно которой недостающим мета-дискурсом, раскрывающим истинный антропологический смысл трансцендентальной философии, не может являться ничто иное кроме хайдеггеровской фундаментальной онтологии – так что «Бытие и время» выступало как необходимое завершение «Критик», явившееся чрез полтора столетия с ответом на их главный и последний вопрос).

Эту кантианскую формулировку: *принципиальная невозможность ответа на вопрос «Что такое человек?»* – мы можем принять в качестве дефиниции обсуждаемой формы анти-антропологичности. В отличие от первой формы, это – внутренняя, структурная деантропологизация философии, более радикальная, внедренная на уровне самой онтологии философского дискурса. Прямые продолжатели Канта (в отличие от него самого) не были уже склонны видеть и признавать эту особенность в своих учениях. Спекулятивное философствование, достигающее в этих учениях своего апогея, самоутверждается в них как исчерпывающий философский способ, содержащий в себе ответы на все вопросы, первые и последние. Тем не менее, именно эта глубинная деантропологизация, которой подвергаются природа понятий и логика их связей, составляет неотъемлемую и характерную черту антропологии классического немецкого идеализма. В философии, наделенной такой чертой, человек скрыт, невидим, его присутствие – лишь амбивалентное присутствие-отсутствие. Поэтому эта антропология – существенно *негативная антропология*; и наша очередная тема заставляет вспомнить остроту известного фантаста Лема: *Разумеется, никаких драконов не существует; но каждый из них делает это по-своему*. В системах классического немецкого идеализма не существует человека как полноценного философского предмета. Но в каждой из них отсутствие человека осуществляется по-своему.

2.

В центре всего учения Фихте – его знаменитая концепция *Я*. Звучащая необычно, представленная ярко и сильно, она с полным основанием заслуживает своей знаменитости. Но это – знаменитость не бесспорного достижения, а скорей поражающего, странного феномена; к примеру, Бертран Рассел в ее очень краткой характеристике употребляет дважды слово «безумие». Основания для такого взгляда – на поверхности; и потому стоит указать совсем иной угол зрения, под которым появление шокирующего фихтеанского *Я* видится естественным и вполне подготовленным.

Фихте – непосредственный преемник Канта: первый после него, кто продумал проблематику трансцендентальной философии во всем ее комплексе и поставил целью реорганизовать эту философию к более прозрачной, связной, единой форме, в которой были бы до конца реализованы заложенные в ней тенденции, возможности и смогли бы найти ответ оставленные ею вопросы. Упрощенно и обобщенно, главное из того нового, что принес Кант, можно резюмировать в форме двух крупнейших особенностей: трансцендентальный метод и субъективистская позиция философствования, «коперниканский переворот». Первая особенность означала внедрение последовательно спекулятивного «трансцендентального» дискурса, имплицитно организацию философского учения в форме единой спекулятивной системы. Но совершенный и законченный тип организации спекулятивной системы – монистическая система, в которой все базовые понятия, отношения, структуры выводятся или полагаются по единому методу из единого верховного принципа. В учении Канта с его членением на три Критики эта высшая степень связности и единства, прозрачности философского целого еще не была осуществлена, и полная реализация трансцендентально-спекулятивной природы этого учения могла естественно видеться в том, чтобы с помощью некоторого верховного понятия достичь полного «трансцендентального монизма». Выбор же такого понятия подсказывала вторая особенность. Коль скоро была избрана субъективистская позиция, ее также следовало выразить и раскрыть до конца, до предела; коперниканский переворот следовало представить с максимальной наглядностью и резкостью. Самый прямой путь к этому, несомненно, был в том, чтобы сделать верховным принципом монистической системы недвусмысленно субъективистский концепт; и столь же несомненно, понятие *Я* в качестве такого концепта находится вне конкуренции. – Такова внутренняя логика, следуя которой, рождается соединение трансцендентального монизма с предельным субъективизмом, – или же философия *Я* Фихте, не без основания иногда именуемая и *религией Я*.

Монизм спекулятивных систем классического немецкого идеализма должен был преодолеть специфическое препятствие, которое создавалось онтологией христианской картины бытия – не дуалистической в полном смысле, но содержащей существенный дуалистический момент: онтологическое расщепление и разрыв между Божественным и тварным бытием, Богом и человеком. В разделе о Канте мы довольно подробно описали, как в его системе элиминируется дискурс Инобытия, дискурс онтологических аспектов Богочеловеческого отношения, выражающий этот момент: в сфере чистого разума он элиминируется путем интеграции онтологии в когнитивную парадигму, а в сфере практического разума – путем интеграции религии в этику. Монистические системы продолжателей Канта отнюдь не отрицали таких решений, однако для них они не были достаточны: дабы достичь строгого монизма, здесь требовалось, в первую очередь, освободить от связи с дуалистическими структурами и дискурсами, от всякого их влияния, сам верховный принцип системы. Такое освобождение отвечало глубинной тенденции всей секуляризирующейся метафизики Нового времени: постепенному возврату из онтологии христианской мысли, онтологии расщепленного бытия, в античную онтологику единого бытия-мышления. Классический немецкий идеализм стал существенным дальнейшим

шагом в этом направлении; но все же, по самым разным причинам, возврат не проводился – и не мог быть проведен – во всей полноте, в качестве открытой, фронтальной философской стратегии (пожалуй, к такой стратегии наиболее приближался Шопенгауэр). В итоге, полнота монизма его систем в значительной мере должна была утверждаться волевым актом, вопреки сохранявшимся там и сям элементам дуалистической онтологии. Так возникали специфические концепты немецкого спекулятивного монизма – *Я*, Дух, Разум – изначально и коренным свойством которых была онтологическая двусмысленность, неопределенность: способность нести предикаты, принадлежащие различным порядкам бытия. Лишь за счет этого они обретали другую, главную свою способность – способность конституировать, полагать из себя всю целокупную реальность, немало черт которой еще хранило печать христианской онтологии, глубоко чуждой рождавшемуся спекулятивному монистическому универсуму.

Фихтеанское *Я* – едва ли не первый чистейший образец такого спекулятивного мега-концепта с ускользающими очертаниями. Первые разделы «Наукоучения», развертывающие его основоустройство, не оставляют сомнений в том, что его главное содержание – именно роль верховного всеполагающего принципа реальности. «Источник всей реальности – *Я*... Изначально существует всего одна субстанция, *Я*... В *Я* положено все, и все должно быть зависимо от *Я*»¹⁶⁷ и т. д. и т. п. Эта полагающая и конституирующая роль реализуется с помощью спекулятивной логики *Я* – одной из версий логики тождества, типичной и непременной принадлежности систем классического немецкого идеализма. «Противоположное *Я* есть *Не* – *Я*... В *Не* – *Я* – отрицание, в *Я* – реальность... Коль скоро положено *Не* – *Я*, *Я* не положено, ибо посредством *Не* – *Я*, *Я* полностью снимается. *Не* – *Я* положено в *Я*, ибо оно противопоставляемо, а всякое противопоставление предполагает тождество *Я*, в котором положено, и того, что положено противопоставлением. *Я* не положено в *Я*, коль скоро в нем положено *Не* – *Я*... *Я* = *Не* – *Я*; *Не* – *Я* = *Я*»¹⁶⁸. Необходимое положение *Я* есть *Я*, дающее *Я* через само *Я*, по содержанию отлично от формального тождества $A = A$; и т. д. Но за этим новым спекулятивным формализмом нетрудно различить, что логика, выстраиваемая на базе *Я*, воспроизводит в общих чертах логику отношения Бог – Мир в пантеистической и панентеистической линии христианской мысли – ср., к примеру: «В вершине всего теоретического наукоучения поставлено положение: *Я* полагает себя как определенное посредством *Не* – *Я*»¹⁶⁹.

Таким образом, в качестве первого и основного пласта своего содержания, *Я* возникает у Фихте как абсолютное всеполагающее начало, если и не Божественное, то уж, во всяком случае, демиургическое. *Я* наделено «абсолютной бесконечной сущностью» и собственным бытием, заведомо не заимствуемым, не почерпаемым ни из какого внеположного источника: «*Я* полагает изначально и просто свое собственное бытие»¹⁷⁰. *Я* тождественно бытию и есть главное имя бытия. Во всем этом ряду базовых определений и свойств нет ничего, отсылающего к человеку, специфически связующего *Я* с человеком. Введенный концепт не принадлежит антропологической реальности, это не антропологический концепт, и более того, он никак не может им быть.

Тем не менее, у Фихте он им становится; и даже без трудности. Путь перехода, сближения с антропологической реальностью очевиден, поскольку налицо имеется самая значительная соединяющая сфера – сфера познания. С самого основания новоевропейской метафизики, с Декарта, познающий разум стремится быть автономным и самодостаточным во всех отношениях; и в классическом немецком идеализме он, наконец, полностью достигает этого. Поэтому *Я* как конституирующее начало реальности естественно выступает и как конституирующий

¹⁶⁷ I. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Hamburg, F. Meiner Verlag, 1961. S. 55, 64, 178.

¹⁶⁸ *Иб.*, S. 24, 50, 26, 27.

¹⁶⁹ *Иб.*, S. 138.

¹⁷⁰ *Иб.*, S. 18.

принцип познавательного акта и процесса познания, определенной когнитивной парадигмы – в пользу чего эффективно работает и магия имени: с переходом в сферу познания мы почти произвольно, автоматически начинаем воспринимать *Я* в качестве познающего агента, хотя главные определения, какими наделил его Фихте, не давали особых оснований для этого.

Здесь стоит сделать небольшое отступление о природе концепта. Как видим, *Я* Фихте, будучи абсолютным принципом, приобретает и антропологическое содержание, становится принципом, относящимся также и к человеку: обоюдоприродным (по крайней мере, как когнитивный принцип). В обсуждениях системы Фихте, это специфическое свойство часто интерпретируется как «имманентность трансцендентного», выражающая связь и близость Бога и человека, их встречу в неисследимых глубинах *Я*, которые суть и глубины внутренней реальности человека, – иными словами, здесь видится мотив своеобразного религиозного экзистенциализма. Такую интерпретацию можно подкрепить исторически: подобные мотивы явно не чужды традиции немецкой религиозной мысли – прежде всего, немецкой мистики почти на всех ее этапах: мистике Рейнской школы Экхарта и его продолжателей, мистике Ангела Силезиуса, Якова Беме и других; и эту мистическую линию вполне можно причислить к философской родословной Фихте. Однако, с другой стороны, взгляд по существу на формулу «имманентность трансцендентного» рождает определенные возражения. Разумеется, а priori и при любых условиях трансцендентное вовсе не имманентно. Чтобы оно им явилось, необходимы особые предпосылки, которые тщательно отыскиваются и анализируются в различных школах религиозной мысли и духовной практики; в общих же терминах, можно лишь сказать, что трансцендентное имманентизируется в целостном мета-антропологическом усилии, при определенных предпосылках энергийно-антропологического характера. Когда же – как в случае Фихте – необходимость этих энергийноантропологических (как и вообще любых) предпосылок игнорируется, и имманентность трансцендентного попросту утверждается на чисто спекулятивном уровне, – порождается лишь наложение и смешение онтологических инстанций. Возникает концепт, который не позволяет различить эти инстанции, являя собою нечто подобное фигурам Эшера: при одном взгляде в нем видится Бог, при другом – человек (хотя при этом он вовсе не отождествляется с теологическим концептом Богочеловека). Поэтому мы не будем говорить, что в фихтевском концепте *Я* актуально осуществлен принцип имманентности трансцендентного; и сохраним за этим *Я* нашу прежнюю характеристику: *мега-концепт с ускользающим онтологическим и антропологическим содержанием*.

Возвращаясь же к когнитивной парадигме у Фихте, мы видим, прежде всего, что в общей основе и структуре, это – кантианская и субъект-объектная парадигма. В определенном аспекте своей связи, *Я* и *He* – *Я* реализуются как субъект и объект (ср.: «Ради ясности, мы будем называть *He* – *Я* объектом, а *Я* – субъектом»¹⁷¹), хотя такая реализация отнюдь не исчерпывает их содержания. Однако Кантова трансцендентально-онтологическая основа когнитивной парадигмы получает у Фихте новую редакцию. Она имплицитно его концепцией *Я* инеуклонно развертывает заключенные в этой концепции тенденции к самому радикальному субъективизму. Из сказанного они вполне уже очевидны: став познающим агентом, *Я* удержало при себе и все предикаты и прерогативы всеполагающего и всесодержащего принципа – и оказалось поэтому крайне своеобразным агентом, глобальным и всеохватным. Иными словами, при такой концепции *Я*, когнитивная перспектива неизбежно выстраивается полностью интериоризованной: заключенной без остатка внутри *Я*. И Фихте утверждает эту ультрасубъективистскую перспективу решительно и отчетливо. «Я имею знание в самом себе... Не нужно никакой связи между субъектом и объектом, моя собственная сущность эта связь. Я субъект и объект, и эта субъект-объектность, это возвращение знания к себе самому и есть то, что я обозначаю понятием *Я*... Я нахожу себя как субъект и объект... Природа... всюду не выражает ничего

¹⁷¹ *Ib.*, S. 109.

кроме отношений и связей меня самого со мною же»¹⁷². Немедленное следствие этого – ультра-субъективистское решение проблемы восприятия, сознания и познания реальности вне нас: «Я воспринимаю лишь себя самого, мое состояние... Сознание предмета есть лишь сознание порождения мною представления о предмете...»¹⁷³ Сознание вещи вне нас – продукт нашей способности представления... Совершая то, что мы называем познанием и рассмотрением вещей, мы всегда и вечно познаем и рассматриваем лишь самих себя». При этом, построение ультра-субъективистской когнитивной перспективы, всецело вобранной внутрь Я, – несомненная часть ядерного дискурса Фихте, дающая содержательные решения встающих гносеологических проблем – в частности, интериоризацию качествований пространства и массы. Устанавливается триада базовых когнитивных способностей, которыми выполняется это всецело интериоризованное познание: *восприятие* (оно конституирует свойства вещей), *созерцание* (в согласии с Кантом, конституирует пространство), *мышление* (конституирует расположение вещей в пространстве).

Вызывающий, гипертрофированный субъективизм эпистемологии Фихте стал самой известной – скандально известной, если угодно, – чертой его философии. Мы видели, тем не менее, что, в известном смысле, его появление естественно; к нему ведут достаточно реальные логические нити, и разве что крайняя степень, до какой он доводится, и решительность, волевой нажим, с какими он утверждается, – отражают личный темперамент и склонности философа. И, может быть, для самого Фихте более важной и личной являлась совсем другая черта его эпистемологии, уже не столь обсуждаемая: соединение сфер чистого разума и практического разума.

Сама по себе, описанная выше субъективистская когнитивная парадигма не удовлетворяет своего автора, как она не удовлетворяет и многочисленных критиков. Прodelав (в ч. II «Назначения человека») ее детальное построение, он сам же затем высказывает все главные возражения: «Вся реальность уничтожается и превращается в сон¹⁷⁴... Нет ничего, абсолютно ничего, кроме представлений и определений сознания¹⁷⁵... Нет ничего длящегося, только сплошная смена. Я ничего не знаю ни о каком бытии, в том числе и о моем собственном... Образы – единственное, что есть... Я сам – только искаженный образ образа... Сознание – сон, мышление – сон об этом сне»¹⁷⁶. И следует заключение: «“Ничего нет вне моих представлений” – смехотворная идея, не стоящая опровержения»¹⁷⁷. – Однако чем именно вызываются неприемлемые свойства этой картины? Здесь Фихте уже расходится со своими критиками. Обычную объективистскую критику не удовлетворяет то, что картина – чисто субъективистская: в этом она кажется им ложной, противоречащей прочным представлениям о наличии у наших знаний, в особенности, у научного знания, определенной опоры и основы в реальности вне нас, не зависящей от нас. Но Фихте не удовлетворяет совсем другое: то, что картина – чисто когнитивная, и за счет этого – еще даже недостаточно субъективистская! Для него, знание, существующее само по себе, автономное, – как чуждый и нежеланный островок, остаток объективизма в субъективистском универсуме. Действительно, оно подчиняется лишь собственным правилам, считает себя полностью самоценным и ни от кого, ниоткуда вне своей сферы не принимает своих целей: предмет познается исключительно ради того, чтобы стать познанным.

Именно это и не удовлетворяет Фихте. Здесь на сцену выходит новый аспект его философии, не менее существенный, чем его концепция Я и тесно связанный с нею: его *теория дея-*

¹⁷² *Id.* Die Bestimmung des Menschen (1800) // Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Bd. II. Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971. S. 225, 257. (Курс. Фихте).

¹⁷³ *Ib.*, S. 239.

¹⁷⁴ *Ib.*, S. 246.

¹⁷⁵ *Ib.*, S. 241.

¹⁷⁶ *Ib.*, S. 245.

¹⁷⁷ *Ib.*, S. 248.

тельности. В учении Фихте – подлинный культ действия и деятельности, причем познание, когнитивный акт, к деятельности не причисляется: это всего лишь «праздное рассматривание самого себя или восприятий» (возможность такой позиции – конечно, в известной относительности, амбивалентности дихотомии действие – претерпевание). Сфере деятельности отдается решительный приоритет и примат над сферой познания. Вторая должна подчиняться первой, и только из первой конституируется ценностное измерение реальности: «Ты существуешь для деятельности; твоя деятельность, только она, определяет твою ценность»¹⁷⁸. Эта субординация познания – деятельности, теоретического – практическому связана с трактовкой деятельности в спекулятивной логике Наукоучения, отождествляющей деятельность и реальность (ср.: «Понятия самополагания и деятельности суть одно и то же... Деятельность есть положенная, абсолютная (в противоположность относительной) реальность... Реальность или как мы равным образом определили это понятие, деятельность»¹⁷⁹). Здесь уясняется до конца, в чем состоит для Фихте ущербность и недостаточность чистого познания: познание как такое для него еще вне реальности и чтобы стать реальностью, войти в нее, оно должно соединиться с деятельностью, подчинить ей себя. С понятием деятельности Фихте связывает особый фундаментальный предикат человеческой природы – «влечение к деятельности», «стремление к абсолютной, независимой и самостоятельной деятельности (Selbsttätigkeit)», «реальная деятельная сила» и т. п. Именно он формирует и обосновывает мир человека: «Мы не действуем, потому что познаем, а познаем, потому что определены к действию... Для разумного существа, законы действия непосредственно достоверны; его мир достоверен лишь в силу того, что достоверны законы действия»¹⁸⁰.

В итоге, одна из наших «портретных черт» Новоевропейского человека – его гносеологичность, примат когнитивной установки – получает своеобразную модификацию или модуляцию: видоизменяется в примат деятельности, активизм. Первая и важнейшая особенность активизма Фихте в том, что он утверждается как активизм нравственный. Наши действия – действия в окружении других, по отношению к другим, «нам подобным существам», и такие действия подлежат нравственным условиям, должны управляться «гласом совести». Поэтому законы действия – нравственные законы, и сфера деятельности есть сфера нравственного действия, «практического разума». Вслед за Кантом, Фихте ставит в вершину этой сферы понятие долга: «Я истинно и достоверно имею определенный долг»¹⁸¹. В силу примата деятельности, определения, связанные с долгом, становятся первыми и главными определениями в мире человека: «Мое назначение – нравственное действие. Мой мир – это объект и сфера моего долга»¹⁸². Последний тезис – ключевое основоположение деятельностной и этицизированной онтологии Фихте – многократно варьируется, углубляется, усиливается: «Этот мир существует для нас лишь благодаря заповеди долга»¹⁸³, «Наш мир есть очувствованный (versinnlichste) материал нашего долга»¹⁸⁴ и т. п., вплоть до лапидарной формулировки, которую Фихте объявляет фундаментом всего своего учения: «Чувственный мир есть зримость нравственного, и ничего более»¹⁸⁵. Как явствует отсюда, для нравственного действия, полностью сообразного долгу, мир прозрачен и проходим до конца; вбирая его в нравственное действие, мы схватываем его в полноте, и никакой сферы вещей в себе, недоступной для постижения, не остается. При этом, ультрасубъективистская позиция Фихте, тотально интери-

¹⁷⁸ *Ib.*, S. 249.

¹⁷⁹ *Id.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 56.

¹⁸⁰ *Id.* Die Bestimmung des Menschen. S. 263.

¹⁸¹ *Ib.* 261.

¹⁸² *Ib.*

¹⁸³ *Ib.*, S. 288.

¹⁸⁴ *Id.* Цит. по: *F. Medicus.* Einleitung // I. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S.XXIX.

¹⁸⁵ *Ib.*

оризующая целокупную реальность, не противоречит необходимости нравственного действия и не подрывает нравственного закона: «Эти мнимые разумные существа вне меня – продукты моей активности представления... Но глас совести говорит: чем бы ни были эти существа в себе и для себя, ты должен обращаться с ними как со свободными, самостоятельными и независимыми от тебя существами. Не препятствуй им в осуществлении их целей, по мере сил помогай им, уважай их свободу, постигай их цели с любовью как твои собственные»¹⁸⁶. Однако, действуя с тою же абсолютной обязательностью, нравственный закон у ультрасубъективиста Фихте все же обретает иной характер, чем у просто субъективиста Канта: как и все прочие законы и феномены, он также всецело интериоризируется: «Нравственный закон... есть одновременно само *Я*, он исходит из внутренней глубины нашего собственного существа и когда мы повинемся ему, мы лишь повинемся самим себе»¹⁸⁷.

Примат дискурса деятельности, развитость его категорий естественно ведут к проблематике сознания и создают благоприятные предпосылки для ее разработки. Это не ускользает от взгляда Фихте; данная проблематика находит место во всех его главных текстах и, в частности, служит основной темой одного из поздних Берлинских курсов лекций, «Факты сознания» (1810). Однако возможности плодотворного углубления в темы сознания существенно умалылись двумя факторами: во-первых, недостаточным развитием феноменальной базы (психология как научная дисциплина, наука о сознании, далеко еще не была создана) и во-вторых, спекулятивной идеологией, истовой приверженностью спекулятивному методу, логика которого всегда высокомерно третирует логику фактов.

Основу продвижения Фихте в этой тематике составляют конструкции аффективной сферы – начал стремления, влечения, чувства – представленные в заключительной, Третьей части «Основ общего наукоучения» («Основы науки практического»). Разумеется, они возникают как очередные элементы основоустройства *Я*. «Чистая, возвращающаяся в себя деятельность *Я* по отношению к возможному объекту есть стремление, и притом... бесконечное стремление. Это бесконечное стремление в бесконечное есть условие возможности объекта: Нет стремления, нет и объекта»¹⁸⁸. По Фихте, стремление связано отношением двойственности с рефлексией: «Всякая рефлексия основывается на стремлении; если нет стремления, нет рефлексии, и наоборот; они находятся во взаимодействии»¹⁸⁹. В отличие от стремления, связанного лишь с возможностью объекта, влечение наделено определенным объектом и теснее связано с категориями здешнего бытия, с темпоральностью. «Стремление, воспроизводящее себя, длящееся, определенное... называется влечением... Влечение пребывает в субъекте и по своей природе не выходит за его пределы...¹⁹⁰ Первое и высшее проявление влечения – влечение к представлению (*Vorstellungstrieb*)»¹⁹¹. Наконец, чувство (*Gefühl*) выражает дальнейшую ступень связанности вынуждающими и ограничивающими предикатами здешнего бытия: «Проявление неспособности мочь (*Nicht-Können*) в *Я* называется чувством»¹⁹². Как и во всей классической традиции, природа чувства, по Фихте, – специфическое соединение действия и претерпевания. Но уже индивидуальный момент – то, что на первое место среди чувств у Фихте ставится «чувство силы», трактуемое им как принцип жизненной энергии, критерий жизни: «Чувство силы есть принцип всей жизни, это переход от смерти к жизни. Если есть лишь оно одно, жизнь еще в высшей степени неполна; но она уже обособлена от мертвой материи»¹⁹³.

¹⁸⁶ *Id.* Die Bestimmung des Menschen. S. 259.

¹⁸⁷ *Id.* Das System der Sittenlehre. Цит. по: *F. Medicus*. Op. cit. S. XL

¹⁸⁸ *Id.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 179.

¹⁸⁹ *Ib.*, S. 210.

¹⁹⁰ *Ib.*, S. 204, 205.

¹⁹¹ *Ib.*, S. 211.

¹⁹² *Ib.*, S. 206.

¹⁹³ *Ib.*, S. 213.

Далее Фихте развивает своего рода алгебру чувств – систему формальных отношений, которым должны подчиняться чувства и их объекты. В зависимости от наличия или отсутствия гармонии между влечением и действием, определяются чувство удовлетворения (которое всегда кратко, преходяще, поскольку его вытесняет присущее человеку как постоянный фон чувство томления, тяги (*Sehnen*), где «внутренне соединены идеальность и влечение к реальности») и чувство неудовлетворенности, выражающее раздвоение субъекта.

3.

Можно сказать, пожалуй, что этот разобранный нами небольшой круг тем: концепция *Я* (включая конституцию ведущих модальностей сознания) – когнитивная парадигма – концепция деятельности – примат нравственного (интериоризованного, в отличие от Канта) долга и соединение сфер чистого и практического разума под эгидой практического, в служении долгу, – в основном, исчерпывает оригинальную разработку антропологической проблематики в «ядерном дискурсе» философии Фихте. В целом, за пределами названного, в этой философии еще остается весьма значительное антропологическое содержание; однако одной своей частью оно уже не принадлежит к оригинальным разделам фихтевского учения, ортодоксально следуя в русле Канта, тогда как другая выходит за пределы «ядерного дискурса», не имея обоснования из базовых принципов учения и представляя собою лишь «бахрому» дискурса, риторическую и декларативную речь.

К первой части следует отнести, прежде всего, религиозную проблематику. Такое суждение может показаться неожиданным, спорным, поскольку религиозные репутации тихого, благочестивого Канта и несдержанного Фихте, покинувшего Иенский университет из-за обвинений в атеизме, прямо противоположны. Тем не менее, различие – лишь в манере выражения. Фихте отнюдь не создал никакой своей религиозной позиции; но он с полным согласием присоединился к позиции Канта, проводящей тотальную редукцию религиозной сферы к служебной (обосновывающей) функции в рамках этики. Нижеследующий текст показывает это со всей ясностью. «Если некто называет закон, по которому из определения воли необходимо вытекает некоторое следствие, – *порядком* – причем, в отличие от природного порядка, называет его моральным или интеллигибельным порядком... то, без сомнения, он полагает этот моральный порядок не внутри самого конечного морального существа, а вне его, – и тем самым принимает нечто помимо и вне этого существа...¹⁹⁴ Именно это и есть, по-моему, *место* религиозной веры: это – необходимая мысль и требование интеллигибельного порядка, закона, устройства или как угодно, согласно которому истинная нравственность, внутренняя чистота сердца, с необходимостью имеет следствие... Любая вера в нечто божественное, которая *содержит больше*, чем это понятие морального порядка, есть, таким образом, выдумка и суеверие, которые могут быть безвредны, но всегда *недостойны* нашего разумного существа»¹⁹⁵.

Далее, разом к обеим частям оказывается принадлежащим освещение проблем смерти и бессмертия. Они получают у Фихте много больше внимания, нежели у Канта, но в сути своей их постановка и решение базируются на чисто кантовской логике. Как и у Канта, человек Фихте бессмертен с необходимостью и по обязанности – за то, что на протяжении земной жизни он заведомо не успевает исполнить долг до конца. Но чистый философ Кант почти ограничивается этим тезисом и не развивает далее тему, поскольку в рамках трансцендентального метода в ней принципиально невозможно получить содержательные заключения; меж тем как Фихте, мыслитель-энтузиаст, заводит воодушевленную речь о будущей жизни, с красивыми картинками. «Эта жизнь дается нам для того и только для того, чтобы добыть нам прочную основу

¹⁹⁴ Данный аргумент направлен против обвинений в атеизме (недавних, во время написания текста).

¹⁹⁵ *I. G. Fichte*. Aus einem Privatschreiben (1800) // *Fichtes Werke*. Bd. V. S. 392, 394, 395. (Курс. Фихте).

в будущей жизни... Другая жизнь будет жизнью созерцания...¹⁹⁶ Я умру не для себя, а лишь для других, остающихся... для меня самого час смерти – час рождения к новой блистательной жизни...¹⁹⁷ Смерть и рождение – попросту кольцо, которое образует жизнь сама с собою, и именно в кончине зримо является возвышение жизни»¹⁹⁸. Этот панегирик смерти явственно перекликается с будущей утопией смерти как праздника у Ницше. Столь же очевидно, что оба образа смерти полностью покидают почву христианского мирозерцания, являя собой вольные вариации на языческие темы.

Весь немалый цикл тем, связанных с понятием *воли*, мы также не решаемся отнести в отчетливо организованный и обоснованный «ядерный дискурс». Это понятие слишком важно для Фихте, слишком выделяемо и превозносимо им: Фихте – философ воли, не менее чем философ *Я* – и дискурс воли в его учении оказывается насыщен произвольными положениями и конструкциями. Вот первое и главное в фихтеанской трактовке воли: воля полагает свой собственный мир – «сверхчувственный вечный мир», особый порядок вещей, отличный от чувственного мира, «сверхземной» (*uberirdische*). В качестве конституирующего принципа такого мира, она отождествляется с разумом: «Воля – жизненный принцип разума, она сама – разум, когда рассматривается как независимая и чистая. Разум, действующий посредством самого себя, есть чистая воля»¹⁹⁹. Спекулятивная философия с ее культом разума – а в случае Фихте, «самодействующего разума», отождествленного с волей, – имеет очевидное внутреннее тяготение к платонизму и всегда с ним соседствует; однако системы классического немецкого идеализма не следуют просто в его русле, а создают собственные его модификации. Как мы указывали, у Канта интеллигибельный мир полагается в когнитивной перспективе, как мир высшей ступени познания; у Фихте – близкая вариация. «Вечный мир делается для меня ясней... Основной закон его порядка... – чистая и простая воля... Воля – действующее и живое начало разумного мира, как движение – действующее и живое начало чувственного мира. Я стою в средоточии (*Mittelpunkt*) двух противоположных миров, видимого, где решает действие, и невидимого, где решает воля; *Я* – первичная сила обоих миров. Моя воля – то, что объемлет оба»²⁰⁰. Здесь Платонов мир так же (и еще более подчеркнуто) переводится в деятельностное измерение, но связан он уже не с познанием как таковым, а с нравственным действием; и кроме того, как и в теме бессмертия, дискурс, сравнительно с Кантовым, оснащается произвольными спекуляциями, уводящими его в «бахрому». Вот хотя бы: «Оракул вечного мира... возвещает мне, как приобщиться к бесконечной воле...²⁰¹ Универсум... вечный ток жизни, силы и действия – из жизни изначальной...²⁰² все живо и одушевлено... Единым током изливается формирующаяся (*bildende*) жизнь... как воздух и эфир Единого Мира Разума... и нет уже отдельного человека, но лишь единое человечество... непрерывное продвижение ко все большему совершенству по прямой, уходящей в бесконечность»²⁰³. – Можно признать, что это недурно звучит; но философская основательность – а с ней, и антропологическая ценность – описанных построений невелика, и отнюдь не только из-за таких пассажей, по прямой уходящих в бесконечность. Еще существенней, что сам принцип воли, в своей абстрактной спекулятивности, как «вечная бесконечная воля», пребывает в совершенно неопределенном – и неопределимом! – отношении к человеку, к реальным фактурам человеческого существа и существования²⁰⁴.

¹⁹⁶ *Id.* Die Bestimmung des Menschen. S. 287, 286.

¹⁹⁷ *Ib.*, S. 315.

¹⁹⁸ *Ib.*, S. 317.

¹⁹⁹ *Ib.*, S. 288.

²⁰⁰ *Ib.*, S. 282.

²⁰¹ *Ib.*, S. 298.

²⁰² *Ib.*, S. 315.

²⁰³ *Ib.*, S. 316.

²⁰⁴ Напомним, что с принятием кантовской редукции религиозной сферы, «вечная бесконечная воля» не может быть и

Наконец, надо еще упомянуть некоторые особенности, весьма характерные и для антропологии Фихте и в целом, для всего духа его учения. Крайний субъективизм сочетается у Фихте со своеобразным коллективизмом. Как сквозной мотив, в его текстах немало раз возникает утопический социальный идеал, проект совершенного общественного и общечеловеческого устройства. В этой теме есть снова преемство и связь с Кантом, и точно того же рода как выше: если Кант ограничивается тем, что описывает принципы мира и справедливости в отношениях между нациями (и это взвешенное описание оказывается полезным и ценным в европейской практике, вплоть до наших дней), – то Фихте, который редко способен остановиться вовремя, рисует утопическую картину, когда «люди с необходимостью объединяются для общей единой цели, и возникает единое тело, живимое одним духом, одной любовью... Каждый поистине любит каждого как самого себя, как составную часть Великого Я»²⁰⁵. Этот утопический тип социума, воплощающий принцип всеединства, был весьма популярен в русской мысли, где связывался с идеей соборности и со всем основанием считался выражением коллективистских воззрений. Поэтому его появление у Фихте, в его предельно субъективистском – и, тем самым, казалось бы, необходимо индивидуалистском – учении, можно было бы рассматривать как противоречие, непоследовательность – если бы в этом учении не обнаруживалось любопытное соединительное звено: *идея вождизма*. Она выпукло предстает, например, в небольшом тексте-манифесте «О достоинстве человека», перекликающемся со знаменитой одноименной декларацией ренессансного гуманизма. Здесь мы находим понятие «высшего человека» – и выясняется, что соединение в «Великое Я» («Великое единство чистого духа», «Единый дух во многих телах» и т. п.) мыслится как соединение вокруг этих высших людей, под их эгидой: «Вокруг высшего человека люди образуют круг... Их духи стремятся соединиться и образовать единый дух во многих телах. Все суть один разум и одна воля, и все выступают как соратники в великом единственно возможном Плана человечества. Высший человек мощно поднимает свою эпоху на высшую ступень человечности»²⁰⁶.

Это вождистское добавление к стандартным клише Просвещения и прогресса опять дает повод вспомнить Ницше (хотя здесь и нет прямого «моста к сверхчеловеку»); а также заставляет еще раз, по-новому взглянуть на один мотив, постоянно слышимый у Фихте. Это уже не идейный, а скорей модальный мотив. В одной из последних цитат выше мы прочли: в великое единство *любви* люди объединяются *с необходимостью*. Звучит странно: уместна ли, возможна ли вообще тут необходимость? Однако у Фихте так постоянно, это – основная тональность его учения: едва ли не все главные положения его системы, в особенности, его этики, утверждаются им так, будто они несут в себе волевое принуждение, повелительность, неумолимость... Но расхождение тона, повелевающего и принуждающего, с самим содержанием положений подрывает это содержание – и в худшем случае, содержание может обратиться попросту в свою противоположность! Мы читаем: «Жизнь с необходимостью блаженна»,²⁰⁷ – и возникает ощущение какого-то гнетущего, нехорошего абсурда. Сразу вспоминается Кант: «Человеческая природа предопределена стремиться к высшему благу». Конечно, эти суждения – одного рода, такого, который сегодня мы никак не в силах связать с истиной и реальностью. И все-таки между ними ощутимая разница. Кант и в приведенном суждении, и в других подобных говорит о природе человека, проявляя такие представления о ней, которые для нас послужили предметом тихого умиления. Однако у Фихте – иной дискурс! Тут не суждение о природе, а волевое указание, предписание, вменяемое ее носителю. И вместо тихого умиления нам кажется, что такое предписание можно вполне представить начертанным над вратами нацистских лаге-

волей Божией, волей Провидения.

²⁰⁵ I. G. Fichte. Die Bestimmung des Menschen. S. 277.

²⁰⁶ Id. liber die Würde des Menschen // Fichtes Werke. Bd. I. S. 414.

²⁰⁷ Id. Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre // Fichtes Werke. Bd.V.S. 401. (Курсив наш).

рей – взамен знаменитого *Arbeit macht frei*. Мы помним, как недавно в западной философии с огромным рвением устанавливали, разыскивали, раскапывали нацистские связи Хайдеггера и его мысли. Можно заведомо ручаться, что связи Фихте с этим явлением, хотя и посмертные, более основательны, чем у Хайдеггера.

«Наукоучение должно исчерпать всего человека»,²⁰⁸ – писал Фихте в 1794 г. с присущей ему решительностью замаха. Замах не был лишь пустой декларацией. Мысли Фихте действительно присуща стойкая антропологическая заинтересованность, обращенность к человеку, и тема о человеке для него всегда остается одной из главных, что свидетельствуется уже названиями трудов: «Назначение человека», «О достоинстве человека». Но вопреки этому, как ясно видно из нашего беглого обзора, некие более мощные, более эффективные особенности и механизмы этой мысли мешали тому, чтобы ее антропологическая заинтересованность привела к основательным достижениям. Я бы затруднился сказать, каковы положительные приобретения для мысли о человеке в системе Фихте. Главным и несомненным является собственно философское развитие: продвижение спекулятивного дискурса на новую ступень – ступень монистической системы, во всех своих частях, всех деталях полагаемой из единого верховного принципа. С этим продвижением, создаваемая система достигала более стройной и единой организации, делалась более прозрачной и проходимой (*durchsichtig* и *durchgangig*, излюбленные предикаты Фихте). Но одновременно, в качестве оборотной стороны этих же достижений, она становилась и более глубоко антиантропологичной. Мы убеждаемся, что спекулятивный способ и метод действительно несет в себе то свойство, которое выше названо второй, и более радикальной, формой антиантропологичности. Мы отмечали, что верховное начало системы Фихте, абсолютное *Я*, полностью наделено этим свойством; затем мы усмотрели это же свойство в другом фундаментальном для Фихте понятии, понятии *воли*; и нетрудно проверить, что им также характеризуется третье фундаментальное понятие системы Фихте, *деятельность*. Соответствие всех этих базовых понятий – а с ними и всего фундамента философского учения – с антропологической реальностью, с человеком, не может быть эксплицировано отчетливо и однозначно. Сравнительно с учением Канта, стройность системы возросла, внимание к теме человека, во всяком случае, не уменьшилось – но при всем том, антиантропологичность усилилась и углубилась. И ясно уже, что за этим – общие свойства спекулятивного дискурса. Финальные выводы на сей счет мы сформулируем ниже, после краткого обсуждения антропологии Гегеля.

4.

Однако великая Система, всецело вбирая в себе реальность, переосмысливает и переозначивает ее, переопределяет понятия и предметы. Что такое «антропология Гегеля»? Необходимо сразу же провести различие между антропологией *у* Гегеля (антропологической проблематикой, антропологическим дискурсом в Системе) и антропологией *по* Гегелю (то, что именуется антропологией сама Система). Напомним, что имя антропологии в Системе носит раздел, где описывается низшая форма низшей же ступени развития Духа («Субъективный дух является... предметом антропологии – как дух в себе или непосредственно; как таковой, он есть душа, или же природный дух»²⁰⁹; затем идут феноменология, говорящая о сознании, и психология, «рассматривающая способности или всеобщие способы деятельности духа как такового»), и объем этого раздела – 25 из 577 параграфов «Энциклопедии». Без сомнения, это резкое сужение, умаление объема понятия говорит немало о том, какое значение при-

²⁰⁸ *Id.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 202.

²⁰⁹ G.W.F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. § 387. Здесь и далее – наш перевод, по изданию «Энциклопедии»: Hrsg. von F. Nicolini, O. Pöggeler. Berlin, Akademie – Verlag, 1966.

дает Гегель антропологии и ее предмету; но все же данным разделом никак не исчерпывается антропологическое содержание Системы. При ее изумляющей, беспрецедентной всеохватности, антропологическая проблематика затрагивается в ней во многих и разных местах, под разными углами, в разных смысловых контекстах – если угодно, пронизывает ее собою. «С Гегеля, философия предстает как причудливая смесь онтологии и антропологии», – пишет Делез²¹⁰; и применительно к самому Гегелю мы полностью соглашаемся с этим замечанием (хотя как глобальная оценка, оно слишком все же огульно). Мы не ставим задачи выявить и описать всю криптоантропологию, рассеянную в гигантском космосе Системы; при цепкой связности всех частей этого космоса, дело потребовало бы изложения едва ли не всего целого (меж тем как заранее известно – с учетом всего, сказанного уже об антропологическом дискурсе классического немецкого идеализма, – что мысль философа отнюдь не сконцентрирована на человеке, и плоды реконструкции не могут быть особо значительны). В подобной ситуации, мы ограничимся тем, что попросту отметим ряд пунктов, несущих в себе существенное антропологическое содержание. Очевидно, что здесь неизбежен элемент выбора. Все наши замечания о спекулятивном дискурсе классического немецкого идеализма до сих пор исключительно подчеркивали его антиантропологический характер; но, как бы ни были они справедливы, нельзя ограничиться лишь такими чертами, говоря об антропологии (у) Гегеля. Великая Система бездонна, и помимо моментов, удаляющих европейскую антропологию еще дальше от человека, усиливающих ее антиантропологизм, в ней заведомо найдется и немало таких, которые углубляют понимание тех или иных проблем, сторон антропологической реальности. С этих положительных моментов мы и начнем; и ради объективного баланса, выберем по равному числу пунктов в положительной и отрицательной части.

Самый существенный из таких моментов в Системе отнюдь не принадлежит к ее антропологии, т. е. «антропологии по Гегелю» с ее урезанными границами. Он касается определенной части ее центральных понятий – именно, тех из них, что не являются специфической принадлежностью спекулятивного дискурса (каков, прежде всего, Гегелев «дух» во всех его видах), но входят и в антропологический дискурс, если тот понимается нормально, а не по Гегелю. Таковы, в первую очередь, понятия *опыта*, *сознания* и *наличного бытия* (Dasein). Когда работа «преодоления метафизики» в европейской мысли, на смену первым и частичным его попыткам у Кьеркегора, Ницше, Бергсона и др., начала приобретать прочный фундамент у Гуссерля и Хайдеггера, именно кардинальное переосмысление этих понятий стало ключевым элементом в продвижении к иному философскому способу. Это переосмысление существенно опиралось на углубленную разработку данных понятий у Гегеля и без нее едва ли было возможно. Отсюда следует и антропологическая значимость гегелевских разработок: европейская антропологическая модель, приобретающая со временем все более резкие антиантропологические черты, – органическая часть классической метафизики; и наша критика, стремящаяся выявить эти черты, чтобы найти путь к преодолению антиантропологизма, непосредственно включается в работу преодоления метафизики, как ее необходимый аспект. Роль же Гегеля выступает, в итоге, двойственной: предельно усиливая, усугубляя антиантропологизм классической модели (как мы ниже увидим), его Система, благодаря принципиальному углублению самих концептуальных основ философствования, одновременно создавала предпосылки и готовила почву для будущего преодоления антиантропологизма.

Двойственность обнаруживается и в основоустройстве каждого из указанных базовых понятий: под нашим углом зрения, в этом основоустройстве, элементы и стороны, позднее воспринятые новыми теориями, преодолевавшими метафизический и антиантропологический способ, соединяются с другими, чисто спекулятивными и прочно принадлежащими этому способу. Так, понятие *опыта* у Гегеля в отдельных частях Системы может интерпретироваться

²¹⁰ Ж. Делез. Ницше и философия. М., 2003. С. 357.

как отвечающее такому же чисто спекулятивному опыту, каким он представляется в философии Фихте и раннего Шеллинга: опыту, что движется в плоскости спекулятивной логики тождества и не идет далее фиксации – разными путями, с разных позиций – тождества субъекта и объекта. Но главное содержание гегелевской концепции опыта – другого рода. Оно, как мы скажем сегодня, *деконструирует* оппозицию между помянутой спекулятивной концепцией опыта и противоположной эмпирической концепцией, что издавна и упорно проводилась английской мыслью. По Гегелю – как учит он, в первую очередь, в своей феноменологии – опыт есть существенно опыт *сознания*: действие сознания, являющееся познанием и предмета, и одновременно самого себя, сознания, – в котором сознание изменяется, испытывает некоторый «поворот»; так что опыт – это опыт сознания над сознанием и о сознании. Такая трактовка открывает далеко идущие возможности развития. «Поворот», превращение, испытываемое сознанием, раскрывается как самоиспытание сознания и как взаимоиспытание сознания и предмета. И подобное прогрессирующее, продвигающееся взаимоиспытание – уже нечто иное, нежели спекулятивное тождество, в утверждении которого у немецких мыслителей всегда оставался призыв то ли волевого нажима, то ли мистического экстаза. Здесь – ключ к выстраиванию определенной когнитивной перспективы и некоторому дальнейшему окачествованию самого опыта. Этим ключом воспользовался уже не Гегель, а Гуссерль; и в свете *его* феноменологии мы можем сказать, что гегелевская концепция опыта несла в себе определенные семена для построения *субъектной перспективы познания* и понимания опыта сознания как *интенционального опыта*.

Здесь мы уже затронули также концепцию сознания; и видно, что в своих потенциях развития, она тесно связана с концепцией опыта и вместе с нею создает предпосылки для появления феноменологических идей – в смысле уже гуссерлевской, а не гегелевской феноменологии. Мы обнаруживаем, что определенная идейная логика ведет от сознания и опыта по Гегелю – к интенциональному сознанию и опыту по Гуссерлю; и аналогичная логика ведет от понимания феноменологии по Гегелю (как, напомним, части Системы, где дух рассматривается как сознание, и одновременно, как «той части науки, где дух... лишь является, лишь связан с действительностью, но не есть еще действительный дух»,²¹¹ – т. е. в итоге, как науки, рассматривающей феномены сознания) – к феноменологии в смысле Гуссерля. Но очевидно и наличие чисто спекулятивного аспекта в этой концепции: гегелевское сознание не остается и не может остаться всецело лишь в сфере феноменологии (а для нас – антропологии), поскольку его понятие назначено проходить следующие воплощения-превращения в диалектическом процессе, и они выводят далеко за пределы этой сферы, экстериоризуя, гипертрофируя и мистифицируя исходное феноменологическое сознание.

Аналогичная ситуация связана и с концепцией *наличного бытия*, *Dasein*. Судьбу и роль этого понятия в постклассической философии определило решение Хайдеггера, который твердо и однозначно поставил его в центре своей фундаментальной онтологии (тем самым, и антропологии), придав ему смысл определения способа бытия человека. (В данном контексте и смысле, в качестве его русского перевода утвердилось введенное В. В. Библихиным «присутствие», понимаемое онтологически, как бытиеприсутствие). Подобная трактовка явилась новой. У Гегеля наличное бытие, на общем уровне, толкуется в согласии с этимологией (*Da-Sein*, здесь-бытие), как бытие положенное и наличествующее, наделенное «местом» (не в пространственном смысле), определенностью, окачественностью: «Наличное бытие есть бытие с некоторой определенностью, которая как непосредственная или сушая определенность есть качество»²¹². Понятие наличного бытия играет существенную роль в двух частях Системы, Логике и Феноменологии духа. В этих двух частях оно употребляется в несколько разных

²¹¹ *Иб.*

²¹² *Иб.* § 90.

значениях; в сравнении с приведенным определением из Логики, в Феноменологии наличное бытие гораздо заметней сближается с сознанием и существованием. Тем самым, его смысл становится ближе к хайдеггеровскому истолкованию, хотя дистанция двух трактовок остается и здесь значительной, и решение Хайдеггера в любом аспекте представляется несомненной новацией. Тем не менее, анализ, проделанный А. В. Ахутиным, показывает, что понимания наличного бытия в «Бытии и времени» и «Феноменологии духа» связаны преемственной связью: «Гегелевское понятие определенной формы сознания как явления или наличного бытия (Dasein) духа может быть вполне осмысленно сопоставлено с хайдеггеровским Dasein... В “Феноменологии духа” Гегеля понятие мира сознания как Dasein – наличного бытия – духа (мышления-бытия)... ближе других к смыслу Dasein как человеческого бытия у Хайдеггера»²¹³.

Как и в случае понятий сознания и опыта, мы констатируем, что гегелевская работа с понятием подготавливала почву для будущего развития, преодолевавшего метафизику: в данном случае, почву для появления онтологии присутствия, тождественной (экзистенциальной) антропологии. Но, как и в тех случаях, мы видим также неустранимую, вездесущую печать спекулятивного философского способа, глубоко метафизического и антиантропологического. Из многих черт гегелевского Dasein, несущих эту печать, мы отметим всего одну, которая особо важна для антропологии. Наличное бытие, представленное в «Феноменологии духа», включает аспект или измерение историчности, это – историческое бытие. Будучи здесь связано с сознанием, самосознанием, существованием, оно передает и им это качество. Но историческое бытие – объективное и объективированное бытие; и таковы же, соответственно, историческое сознание и самосознание, которые образуются в опыте исторического бытия. Их объективная конституция проявляется далее в том, что они *типизируются*: реализуются как определенные исторически сформировавшиеся «нравственные характеры», экзистенциальные типы, как то скептик, стоик, художник и т. п. И эта типизация сознания, равносильная и типизации человека, есть резко антиантропологическая черта, выражающая железный объективизм Системы. (Напомним пастернаковское: «Принадлежность к типу есть конец человека, его осуждение».) Здесь проявляется та подчиненность и детерминированность человеческого бытия, которая исключает личностную стихию, аутентично-личностную природу идентичности и конституции человека, и которая служит самой коренной и характерной особенностью гегелевой (анти)антропологии (ниже мы еще вернемся к ней).

Помимо того, что мы бы назвали у Гегеля феноменологическим комплексом или кластером из концептов опыта, сознания и наличного бытия, мы хотим отметить и еще некоторые элементы Системы, вносящие положительный вклад в антропологическую проблематику. Они, однако, уже не столь значительны и принципиальны. Представляют интерес для психологии те разделения и различия, которые Гегель усматривает в структуре индивидуальности на ступени «души ощущающей (fühlende)» (напомним, средней из трех ступеней его «Антропологии»: Душа природная – ощущающая – действительная). Предвосхищая известные позднейшие психологические теории, он выделяет в этой структуре два тесно связанных начала, пассивное и активное. Пассивная индивидуальность – чистый комплекс ощущений, чувственная субъективность; активная, или эгоистическая (selbstische) индивидуальность – «самость» (selbst), наделенный самосознанием партнер этой субъективности, для которого Гегель использует античное понятие «гения», своего рода «духа места» по отношению к чистой чувственности как простому «месту», вместилищу. «В неразрывном единстве души – два индивида; один не есть еще самость, он податлив, другой – его субъект, отдельная самость обоих индивидов... это – отношение младенца в лоне матери – отношение, которое ни чисто телесно, ни чисто духовно, но *психично*: отношение души... Эгоистический субъект может

²¹³ А. В. Ахутин. Dasein// Он же. Поворотные времена. СПб., изд. Наука. 2005. С. 577, 593.

быть назван “гением” ощущающей индивидуальности... Мать – “гений” младенца»²¹⁴. Очевидно, однако, что когда эта двойственная структура исчерпывает собой сознание и самосознание, последние отнюдь не достигают высших ступеней развития. Когда сознание и самосознание всецело замкнуты на чувственную субъективность – это означает, что бездейственны, отключены высшие формы деятельности сознания. Соответственно, «гений... не есть мыслящий и волящий свободный дух; тут индивид должен рассматриваться как погруженный в чувственную форму... Научное познание, философские понятия, всеобщие истины требуют другой почвы»²¹⁵. Поэтому состояние, когда гений выступает господствующей формой сознания, Гегель квалифицирует как род болезни, к которому принадлежат, например, сомнамбулические или гипнотические явления, «магнетический сомнамбулизм и родственные ему состояния». Мы же скажем сегодня, что в данной теме у Гегеля сквозят, пожалуй, некоторые подступы и выходы к проблематике бессознательного (недаром здесь мы у него встретим даже и термин «бессознательное»). Хотя, разумеется, нет сомнений, что спекулятивный дискурс Системы, говорящий тут о «при-себе-сущей духовности» и «субъективной субстанциальности, имеющей лишь формальное для-себя-бытие», заведомо безнадежен для развития этой проблематики, требующей не спекулятивного, а специфически антропологического точного зрения.

Тем не менее, и эта тема о «гении», и ряд других в гегелевской антропологии свидетельствуют, что философу была отнюдь не чужда также и антропологическая наблюдательность. Она ярко выступает, в частности, в развитии темы о *привычке*, *Gewohnheit*, – да, собственно, уже и в самом том факте, что привычке в разделе антропологии уделены немалые внимание и объем. Сейчас мы отлично знаем, как многообразно важен этот феномен, сколь много нитей ведет от него к самым разным антропологическим механизмам и практикам. Но так вовсе не было во времена Гегеля, когда речь о привычке принадлежала почти исключительно «бытовой психологии», резонерскому дискурсу житейской мудрости. Разрывая с этой традицией как «принижавшей» и «недооценивающей» привычку, Гегель утверждает привычку в статусе универсального антропологического механизма: это – общий механизм закрепления самоощущения (*Selbstgefuhl*) во всех его формах, «ставшая естественной, механической, определенностью чувства, но также и интеллигенции, воли и т. д., коль скоро они принадлежат к самоощущению»²¹⁶. В силу этой универсальности, «Форма привычки охватывает все виды и ступени деятельности духа»²¹⁷, – и Гегель иллюстрирует этот тезис набором самых разных примеров, усматривая механизм привычки в прямохождении человека, акте зрения, феноменах памяти и воспоминания... «Мышление тоже нуждается в привычке и беглости как в форме *непосредственности*... лишь благодаря этой привычке я *существую* для себя как мыслящий»²¹⁸. С помощью привычки, далее, обретается освобождение от многих поработавших факторов существования – к примеру, от влияния впечатлений, воздействия восприятий. И всю эту основательную апологию привычки резюмирует вывод: «Привычка – самое существенное в *существовании* всякой духовности в индивидуальном субъекте, – то, за счет чего субъект есть *конкретная* непосредственность и *душевная* идеальность, за счет чего религиозное, моральное и т. д. содержание принадлежит ему как *данной* самости, *данной* душе»²¹⁹.

Нетрудно было бы продолжить и далее это обозрение элементов Системы, обогащавших европейскую мысль о человеке. Но это продолжение уже не имеет принципиального значения; среди оставшихся элементов мы не найдем особо существенных и масштабных, и их учет не

²¹⁴ G. W. F. Hegel. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. § 405. (Курсив Гегеля).

²¹⁵ *Иб.* § 406.

²¹⁶ *Иб.* § 410.

²¹⁷ *Иб.*

²¹⁸ *Иб.* (Курсив Гегеля).

²¹⁹ *Иб.* (Курсив Гегеля).

изменит общей оценки роли и места Системы в развитии классической антропологической модели. В первую очередь, такая оценка определяется коренными особенностями Системы в ее отношении к проблеме человека; и нам пора наконец отчетливо указать, что же главное в этом отношении. Рассмотрев учение Канта, мы обнаружили, что его трансцендентальная архитектоника в своем отношении к субъекту и человеку несет новую, более радикальную форму антиантропологичности – внутреннюю, структурную антиантропологичность, которая выражается в необратимой расчлененности и рассеянности человека по всем трансцендентальным структурам. Рассмотрев учение Фихте, мы нашли, что в нем данная форма еще усиливается за счет того, что это учение, организованное в систему спекулятивного монизма, полагается из определенного верховного принципа, который представляет собой «мега-концепт с ускользающим содержанием»: поскольку «ускользающим» является, в частности, и антропологическое содержание, этот верховный принцип несоотносим с человеком, находится в неоднозначном и до конца не эксплицируемом отношении к нему У Гегеля же верховный принцип его Системы неизбежно также характеризуется «ускользающим содержанием». В онтологическом аспекте, этот ускользающий характер отметил однажды Густав Шпет: «У Гегеля вопрос [о признании трансцендентного начала] решается не так уж ясно и просто, как это доказывает, между прочим, основной раскол среди последователей Гегеля, разделивший их на пантеистов (Михелет, Блаше, Штраус и др.) и теистов (Гешель, Даумер, Шалер, Розенкранц)»²²⁰. А в аспекте антропологии, в дополнение к уже указанным проявлениям антиантропологизма, возникает еще одно. Оно порождается объективистским характером Системы и, в совокупности со всеми прежними, доводит антиантропологизм классической метафизики до предельной степени. На сцену выступает «Сам Дух», резко отличающийся от человека, поставляемый над ним, сверхчеловеческий. Но при всем том – не отождествляемый и с Богом! Творец Системы – благонамеренный лютеранин; и при всей ее уникальности, в своем историко-философском типе она целиком остается в старой неоплатонической парадигме сооружения бутафорских (выражение Ницше) «умопостигаемых» посредников между Богом и Человеком.

«Для духа, человеческий образ – лишь первое явление его самого и язык для его более совершенного выражения»²²¹. Это – одна из отчетливых формулировок «объективного антиантропологизма» Гегеля. Объективистская тенденция Системы выражается в ее тяготении к системной логике и аксиологии, которые утверждают приоритет системы над любой ее подсистемой. Применительно к концепции человека это ведет к тому, что человек, как любое из частных содержаний Системы, не совпадающих с ее полагающим принципом, Абсолютной Идеей, становится дериватом, производным и полагаемым содержанием. Так происходит за счет того, что начало разума абсолютизируется и отчленяется от человека, деантропологируется и изымается из антропологии. Абсолютизированное, оно становится Абсолютным Духом или Абсолютной Идеей, верховным полагающим началом, первопринципом бытия и реальности. «Разум – божественное начало в человеке», – пишет Гегель; но это начало существует отнюдь не исключительно и даже не преимущественно в человеке. Множество его ступеней и форм охватывает всю реальность, весь глобальный Процесс Процессов: к примеру, в этом Процессе действуют разум государства, разум истории, неизмеримо превосходящие разум человека. Собственно же с человеком соотносятся лишь определенные низшие ступени и формы выражения разума. Т. о., в реальности, конституируемой в диалектическом процессе саморазвития Абсолютного Духа, человек занимает лишь определенную клетку на определенной ступени, не самой низшей, но и не высшей (аналогично эволюционистской картине).

Вбираясь в диалектический процесс как одно из перерабатываемых в нем содержаний, человек приобретает новый привативный, ущербный предикат: *частичность*. Он не дости-

²²⁰ Г. Г. Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 89–90.

²²¹ G. W. F. Hegel. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. § 411.

гает в полной мере всеобщности, поскольку не объемлет всех ступеней процесса: подобно самому разуму, все его разумные действующие способности, предикаты в диалектическом становлении претворяются в спекулятивные категории и отделяются от него, деантропологизируются. Эта частичность соединяется с производностью, вторичностью, служебностью человека по отношению к нечеловеческому Первопринципу процесса: цитата, приведенная выше (а к ней легко присовокупить и другие подобные), отчетливо представляет человека как ступень и орудие Абсолютного Духа. Эту коренную черту Системы подкрепляет, усиливает и пресловутая концепция «хитрости» или «коварства» (*Listigkeit*) Духа, согласно которой человек Духом не только полагаем, но и манипулируем. Напротив, отнюдь не отменяет и не уравнивает ее утверждение за человеком разумной активности и совершающегося самостановления. («Человек есть мыслящий дух»; как таковой, как осуществляющий мышление и познание, «Человек сущностно отличен от природы... Человек должен быть для себя самого тем, что он есть в себе... Этого “для себя” он должен достичь»²²²; и т. п.) Подобная активность носит сугубо ограниченный характер, в пределах «клетки человека» в Системе, и разве что вуалирует, смягчает «объективный антиантропологизм» Системы. Здесь очередное усиление антиантропологизма по сравнению с Кантом, который выдвинул и проводил твердо принцип, утверждающий, что человек не может быть средством, а только целью.

«Объективный антиантропологизм» развернут и в целом спектре конкретных проявлений в различных разделах Системы. Здесь многообразно реализуется системный и объективистский принцип логического и аксиологического приоритета, первенства Системы, организованного целого, по отношению к своим частям, подсистемам. Производность человека и индивида облекается в наглядные и жесткие формы. Она начинает проявляться с первых же тем «Антропологии», где трактуются начальные определения и свойства души. Первичен здесь глобальный концепт – «всеобщая природная душа»; дискурс же индивидуальных образований и свойств конституируется как производный от глобального дискурса: «Всеобщая природная душа распадается в бесконечное множество индивидуальных душ... всеобщая природная душа в отдельных душах приходит к действительности»²²³. Душа индивидуальная имеет, т. о., отнюдь не собственную, а заемную действительность, которая делегируется ей от всеобщей природной души; и уже ясно, что эта установка ведет прямым путем к концепции индивида и человека, природа и сущность которого так же заемны, не принадлежат ему самому, но он ими наделяется от неких глобальных инстанций, больших формаций. Главные из таких надчеловеческих и определяющих, полагающих человека формаций у Гегеля суть Народ (Дух Народа) и, в особенности, Государство. «Свободная знающая себя субстанция, в которой абсолютное долженствование есть и бытие, имеет действительность как дух народа... Дух народа расчленяется в личностях... Но личность (Person) как мыслящая интеллигенция знает субстанцию как свою собственную сущность... созерцает ее как свою абсолютную конечную цель»²²⁴. Здесь – самое недвусмысленное утверждение радикальной производности личности. Сущность личности – дух народа, и наилучшее воплощение его – абсолютная конечная цель личности. Стоит помнить при этом, что гегелевское понятие духа народа (*Volkgeist*) пришло напрямик из дискурса немецкого романтизма, к которому Гегель был в молодости вплотную близок. Там оно выражало идеализацию начала народности в романтическом сознании – идеализацию, отчасти родственную руссоизму, но делавшую упор не на личности отдельного «естественного человека», а на коллективной, общенародной стихии, где якобы изначально воплощалась идеальная гармония личности и общества, единичного и всеобщего. (Эта романтическая идея заметно повлия-

²²² *Id.* Philosophie der Religion // G.W.F. Hegel. Werke. Bd. 17. Suhrkamp Verlag. Fr. a. M., 1969. S. 252.

²²³ *Id.* Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. § 390.

²²⁴ *Ib.* § 514.

яла на ранних славянофилов в России и внесла вклад в формирование идеи соборности²²⁵.) У Гегеля эта идеальная гармония переходит в жесткий диктат всеобщего, а дальнейшая эволюция – или деградация – идеи уводит уже и к крайним, тоталитарным формам коллективизма и национализма. Эти опасные потенции, заложенные в социальной мысли немецких романтиков и Гегеля, сыграли, увы, заметную роль в реальной истории 19 и 20 столетий.

К этому добавляется гегелевский культ государства – черта настолько известная, что в ее описании нет особой нужды. Существенно, что о культе тут можно говорить даже не фигурально: по Гегелю, государство и не просто богоустановленная, но прямо божественная инстанция; как он утверждает в «Философии истории», «Государство есть божественная идея как она существует на земле». Наряду с этим, государство и высшая этическая инстанция: «государство есть действительность нравственной идеи», – как сказано в «Философии права». Т. о., для человека государство не что иное как Абсолют, а нравственный долг – долг по отношению к государству; и, в итоге, отношение государства к человеку есть абсолютная власть, как внешняя, так и внутренняя, отношение же человека к государству – абсолютная внешняя и внутренняя подчиненность. Надо еще добавить, что отношение господства – рабства Гегель включает в основоустройство самосознания, и в этой связи библейская максима «Страх божий [= страх пред Господом] – начало премудрости» получает у него весьма примечательную секуляризованную редакцию: «Страх перед господином – начало премудрости»²²⁶. Неудивительно, что даже Рассел, дающий в своей «Истории» довольно почтительное и взвешенное рассмотрение Системы, пишет: «Учение Гегеля о государстве... оправдывает всякую внутреннюю тиранию»²²⁷. Логика оправдания гениально проста: тотальная подчиненность человека государству прямо отождествляется со всей полнотой человеческой свободы, поскольку Государство, по Гегелю, есть также и «действительность свободы в развитии всех ее разумных определений».

Из сказанного уже ясно, что эти позиции Гегеля, за которыми стояла вся ошеломляющая мыслительная мощь Системы, не могли не стать сильнейшим стимулом и удобнейшей основой для усиленного развития объективного антиантропологизма во всех возможных вариантах. В течение всей дальнейшей истории мысли, до наших дней, под их прямым или опосредованным влиянием создаются учения, системы, теории, представляющие человека продуктом самых различных Великих Начал и Глобальных Процессов: теории социоцентрические, материалистические, этатистские, коллективистские, эволюционистские, органицистские... Следующим порядком, на базе теорий создаются политические доктрины и формируются политические силы, которые развертывают поработавшие человека политические и государственные практики. Самым явным и самым значительным примером такого развития вещей служит марксизм, во всей совокупности его истории, его разветвлений и вариаций; но это далеко не единственный пример.

Не следует забывать, далее, что Система, разумеется, сохраняет и прежний «структурный антиантропологизм», поскольку человек подвергается в ней спекулятивному препарированию, в котором он исчезает, скрывается из вида, будучи разнесен по спекулятивным структурам, которые, как правило, не соотносятся каким-либо прозрачным образом с антропологическими структурами. Это – Кантова форма антиантропологизма, однако принципы препарирования теперь соответствуют не трансцендентальному, а диалектическому методу. Но, несомненно, более существенное отличие от Канта в том, что к спекулятивному разъятию человека добавляется объективистское низведение, редукция его до продукта, лишение самостояния и самоценности. И наконец, можно указать и еще одно отличие. Гегелевский дискурс – и, в частности,

²²⁵ См. об этом, в частности: С.С. Хоружий. Алексей Хомяков и его дело // Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

²²⁶ G. W. F. Hegel. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. § 433.

²²⁷ Б. Рассел. История западной философии. М., 1959. С. 758.

дискурс антропологический – гораздо более аподиктичен и окончателен, стремится к завершенности и достигает ее, нежели дискурс Канта. Поэтому о Системе вовсе нельзя сказать, что вопрос: *Что такое человек?* – в ней остается, в известном смысле, открытым и для окончательного ответа требует надстройки над нею особого метадискурса. Никакого метадискурса над ней надстроить уже нельзя. И это значит, что элиминация человека в Системе является не только более всесторонней и радикальной, но и более законченной и необратимой.

Поэтому мы действительно можем заключить, что в учении Гегеля антиантропологизм классической европейской модели человека достигает своего апогея, предела.

Но при всем том, став одною из тех великих вех европейской философии, по отношению к которым самоопределяются все возникающие в ней новые опыты, учение это не могло не иметь самых разнообразных интерпретаций и не оказывать самых разнообразных воздействий. В этом пестрейшем разнообразии, найдутся и такие воздействия, когда мысль Гегеля не подавляла, а стимулировала антропологическую рефлексию, и такие истолкования, которые придают этой мысли антропологическую окраску, даже усиленную. Появление Системы дало сильнейший импульс решительно для всех видов философских построений; и, в частности, в русле левого гегельянства 30–40-х гг. 19 в. весьма активное развитие получает антропологизм, имевший и столь крупного представителя как Фейербах. Этот факт не противоречит, однако, нашим основным выводам. В логике нашей ретроспективы, этот антропологизм был также ущербным, если угодно, «анти-антропологичным». В той или иной мере, все построения в гегельянском русле наследовали объективный антиантропологизм Системы, и человек в них не мог не быть вторичным и производным, какую бы ни была сопутствующая гуманистическая риторика. Далее, стоит напомнить, что в середине 20 в. получили немалую популярность антропологизирующие трактовки Гегеля – в экзистенциализме, отчасти неомарксизме, а также философии Кожева. Как правило, в них заметно смещаются пропорции, и во главу угла выдвигаются весьма частные элементы Системы, в ущерб действительно определяющим. В этот стереотип старается не впасть Кожев; его знаменитая трактовка, делающая главным героем «Феноменологии духа» Наполеона, наиболее фундирована. Однако он и сам оговаривает, что его антропологизация Гегеля может не отвечать собственным позициям последнего: «Независимо от того, что думал на этот счет сам Гегель, Феноменология [Гегеля] – это философская антропология. Ее предмет – человек как таковой, реальное сущее в истории»²²⁸. Кожевское прочтение Гегеля пустило прочные корни во французской философии, уже в наши дни мы находим его явные следы у Фуко; его же воспринял и такой современный мыслитель как А. М. Пятигорский, написавший недавно, что «Гегель... был чисто антропологическим философом»²²⁹. Однако в немецкой науке, в частности, в капитальных исследованиях О. Финка, оно было отвергнуто. С нашей концепцией гегелевского антиантропологизма оно, конечно, также расходится; в сравнении с остроумной разработкой Кожева, эта концепция легко может показаться простою констатацией общих мест. Что же – тут мы не станем возражать. У меня отнюдь нет презрения к общим местам – напротив, мне кажется, они оттого и *общие*, что в них отражается *общее движение* мысли о человеке. А именно его мы и прослеживаем.

5.

Обрисованная картина антропологии – или антиантропологии – классического немецкого идеализма, пожалуй, уже довольно ясна, и нам остается лишь включить этот очередной блок в общий контекст нашего антропологического анализа, идейный и исторический. Мы, правда, ничего пока не сказали об антропологии Шеллинга, третьего из создателей послекан-

²²⁸ А. Кожев. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 44.

²²⁹ А. М. Пятигорский. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. С. 41.

товского этапа немецкой мысли. Однако для нашего сжатого анализа, выделяющего лишь главные вехи в судьбе классической антропологической модели, она не может добавить практически ничего существенного. Такое суждение может показаться странным, спорным, поскольку на всем долгом философском пути Шеллинга, труды его не уходили от антропологических тем и содержание, затрагивающее антропологию, в них обширно. Но дело в том, что странен и сам этот философский путь. Говоря кратко и обобщенно, на первом этапе творчества, этапе влияний Фихте и сотрудничества с Гегелем, человек не был в центре интересов Шеллинга и в фокусе его философского зрения, и в темах, причастных к антропологии (прежде всего, темах познания), его позиции не содержат чего-либо крупно отличающегося от рассмотренных нами позиций его соратников по движению. А длительный позднейший этап оказался отчего-то таков, что у мыслителя изменилось само философское зрение. Оно утратило фирменные достоинства классического немецкого идеализма, методологическую строгость и зоркость, – и уже любые предметы для него были не в фокусе. На рубеже перехода стоят «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809) с их знаменитой теорией «темной праосновы» в Боге, развивающей мистические интуиции Беме. И здесь, и в последовавшей затем «философии мифологии и философии откровения» темы о человеке затрагиваются очень немало – трактуются проблемы свободы и воли, зла и греха, любви, счастья, творчества, отношения человека и Бога и проч. Но, на поверку, здесь практически нет реального антропологического содержания! речь о человеке не имеет под собой почвы не только антропологического опыта (такой почвой не может похвастать весь классический немецкий идеализм), но даже спекулятивного опыта. Дискурс «свободной теософии» – бесконечное комбинирование отвлеченных метафизических принципов, отчасти вновь продуцируемых, но в большей части заимствуемых из мистической и гностической традиции; и такой дискурс есть своего рода нарративная метафизика, теософическое сказительство...

Как и для кантовского этапа, задача введения послекантовской антропологии классического немецкого идеализма в идейный контекст европейской антропологической модели заключается, в первую очередь, в выяснении связей этой антропологии с системой из «пяти портретных черт», характеризующих модель: *индивидуированность – дуалистичность – субстанциальность – гносеологичность – спекуляризованность*. Увидеть судьбу каждой из этих черт не составляет особенного труда; но, делая это, мы убедимся, что на новом этапе их система сама по себе уже не передает полностью специфической природы возникающей (анти)антропологии: в учениях спекулятивного монизма ключевое значение приобретают те новые антиантропологические особенности, которые мы описывали.

Роль этих особенностей ярко выступает при рассмотрении уже первой из этих черт, *индивидуированности*. Как мы подробно говорили в предыдущих разделах, эта черта играла роль путеводной нити в процессе становления классической антропологической модели: все это становление направлялось интуицией отыскания, выделения (а, может быть, и выделявания) *ядра-предела индивидуации*, элементарной мыследействующей инстанции-единицы, единичного самодовлеющего мыследействующего агента. Такое отыскание давало основу, ключ для решения двух коренных проблем: проблемы (само)идентичности человека и проблемы познания; и нужным решением явились концепции субъекта и индивида, которые оказались весьма жизнеспособны и, меняя свои формы, развиваясь, стали неременной частью учений классической метафизики. Разумеется, мы их находим и в системах послекантовского немецкого идеализма; но здесь с этим основоустройством индивидуации, ставшим уже традиционным, тесно соединяется другая, очень отличная идейная нить. Изначальная идея «самодовлеющего мыследействующего агента», лежащая в истоке индивидуированности, получает неожиданный поворот! Вдохновленный успехом Канта, этот идеализм имел свою изначальную идею и даже пафос: пафос возвеличения, абсолютизации спекулятивного мышления, утверждения полной неограниченности его мощи, его возможностей. И под его влиянием, идея-интуиция «самодо-

вляющего мыследействующего агента» вырастает и превращается в идею *абсолютного* мыследействующего агента, носителя абсолютного мышления, обладающего не просто познающей, но *абсолютно полагающей* способностью.

На сцене европейской философии являются новые для нее герои: Абсолютное Я, Абсолютный Дух, явно происходящие от скромного субъекта Декарта-Канта, однако неизмеримо выросшие, вознесшиеся над ним. В них сочетались и воплощались обе главные черты, что были привнесены продолжателями Канта: 1) абсолютизация спекулятивного разума; 2) на базе этой абсолютизации, совершенствование общей структуры системы спекулятивного разума до наиболее совершенного типа монистической системы. Поэтому их появление обеспечило успех проекта спекулятивного монизма – но при этом, оно совершенно не стало успехом для антропологии. Как мы уже говорили, они представляли собой «мега-концепты с ускользающим антропологическим содержанием», и принятие такого концепта в качестве Первопринципа философской системы заведомо вносило в нее существенную антиантропологичность. Кроме отмеченных уже выше граней этой антиантропологичности, можно еще добавить в связи с индивидуированностью, что на прежних этапах этот предикат, как мы указали, нес в себе содержание, связанное не только с познанием, но и с идентичностью человека (хотя этот аспект в нем и не был на первом плане). Хотя бы в некоторой мере он давал философское выражение представлению о конкретном человеке, отдельной человеческой индивидуальности и, в принципе, это выражение могло далее дополняться элементами, передающими единственность, уникальность каждой индивидуальности. В спекулятивном монизме с его безусловным приматом всеобщего и третированием частного, данный аспект был утрачен полностью. И именно это полное отсутствие *отдельного человека*, живой, уникальной человеческой индивидуальности, было той чертой немецкого идеализма, что вызывала ярое возмущение и протест Кьеркегора.

На двух следующих чертах, *дуалистичности* и *субстанциальности*, мы в нашем кратком обзоре можем не останавливаться. Они не играют крупной роли в системах спекулятивного монизма, и с ними здесь не связано принципиальных новаций. Все авторы этих систем выражали несогласие с декартовой дихотомией, рассекавшей человека на «мыслящее» и «протяженное». Данное рассечение, действительно, снимается в их учениях; но можно заметить, что его отсутствие сочетается с наличием других рассечений, не менее травматичных для человека. В силу свойства, названного нами «структурной антиантропологичностью», здесь происходит разложение человека по чистым формам спекулятивного разума, ступеням и структурам спекулятивного дискурса. Как мы говорили, эти структуры, в основном, не имеют прозрачной связи и соответствия с собственно антропологическими структурами – и вследствие этого, в подобных учениях невозможен ответ на вопрос: *Что такое человек?* – Что же до субстанциальности, то достаточно указать, что, хотя в логике Гегеля концепт субстанции получает новую разработку *ab ovo*, его функции в Системе в целом, остаются традиционны. Важно также отметить, что и Гегель, и Фихте без колебаний утверждают субстанциальность своих мега-концептов, Абсолютного Духа и Абсолютного Я. За счет этого, в сфере антропологии, полагаемой этими принципами, субстанциальность закрепляется еще прочнее.

Переходя к свойству *гносеологичности*, мы констатируем для начала, что, как и положено по школьным представлениям о «субъективизме» и «объективизме», когнитивная парадигма у субъективиста Фихте и объективиста Гегеля имеет прямо противоположную природу. Выше мы бегло описали когнитивную перспективу у Фихте, найдя ее полностью интериоризованной, вобранной без остатка внутрь Я. У Гегеля мы не описывали ее, однако подчеркнули полную сущностную производность, несамостоятельность всех индивидуальных формаций по отношению к формациям – носителям всеобщности: народу, государству и, в первую очередь, самому полагающему Первопринципу, Абсолютному Духу. И отсюда ясно уже, что когнитивная перспектива здесь полностью экстериоризована (объективирована): познает не индивид, а нем и

чрез него – высшая инстанция, наделившая его сущностью. Но эта картина требует немедленного углубления. Обсуждая свойство индивидуированности, мы заметили, что в системах спекулятивного монизма их Верховное Начало (Абсолютное Я, Абсолютный Дух) – есть также не что иное как «абсолютный мыследействующий агент», который и должен занимать положение в фокусе когнитивной перспективы. Соответственно, субъективистская когнитивная парадигма Фихте конституируется Абсолютным Я; и, на поверку, когнитивные парадигмы спекулятивных монистов Фихте и Гегеля, в главном и существенном, совпадают. В обоих случаях познает абсолютный мыследействующий агент – и лишь описание этого познания строится в одном случае в субъективистском, интериоризованном дискурсе, тогда как в другом – в объективистском, экстериоризованном.

Подобная версия когнитивной парадигмы имеет небезразличные для нас особенности. Прежде всего, она до известной степени выводится из антропологии, и с тем отдаляется от конкретной базы антропологического опыта, становясь отвлеченно-спекулятивной и, если угодно, в некоей мере мистифицированной. С другой стороны, в ней обретает усиленную, яркую форму один аспект когнитивной парадигмы, которого до сих пор у нас не было причины касаться: *связь между познанием и властью*. В когнитивной перспективе, полагаемой абсолютным агентом, познание связано, как мы говорили, не просто с познающей, а с *абсолютно полагающей* способностью. Но такое познание есть прямо и непосредственно – власть, господство! Здесь перед нами открывается один характерный элемент, мотив идейной атмосферы послекантовского немецкого идеализма: пафос познания, присущий всей новоевропейской культуре, принимая гипертрофированную форму пафоса абсолютного познания, становится одновременно пафосом абсолютного полагания, пафосом господства – так что этот последний может и выйти на первый план, заслонив собой остальное.

Тема «знание и власть» приобретает здесь специфические оттенки. Поскольку в последний период она сделалась популярной до избыточности, мы не станем глубже в нее входить, напомним лишь, что в классической метафизике она возникла уже у Декарта, где трактовалась в достаточно уравновешенной форме: как указывает Картезий, познание окружающего мира дает и власть над ним, которая заключается в способности и возможности изменять мир, обустроивая его к своему благу и удобству Ф. Бэкон, автор самой максимы «Знание есть власть», дополняет тезис и социально-политическим содержанием. Но в послекантовском немецком идеализме, переводясь в дискурс абсолютного, тема заостряется еще более и рискует принять опасную, тоталитарную форму: *Абсолютное знание как абсолютная власть*. Эту тенденцию немецкой мысли улавливали и отмечали в русской религиозной философии, именуя ее «уклоном в человекобожие», «теургическим и демиургическим соблазном» и подобными звучными именами.

Здесь, т. о., рассмотрение свойства гносеологичности вплотную смыкается с обсуждением *секуляризованности*, последней из «пяти черт». В данной теме послекантовские системы не принесли принципиально нового – прежде всего, потому что в сущностном отношении нечего уже было приносить: как мы объясняли в кантовском разделе, у Канта секуляризованность философии уже достигает полноты, поскольку отношение человека к Богу здесь лишено самостоятельного онтологического содержания и редуцировано к служебной функции. Поскольку, однако, у продолжателей Канта характер религиозности был явно отличным от кантовского пиетизма, то в своем внешнем выражении секуляризованность принимает у них более наглядный и резкий вид. В каждой из систем Фихте, Шеллинга, Гегеля мы найдем однотипные имманентистские тезисы, тяготеющие отчетливо к пантеизму, – тезисы такого рода: «Природа Бога должна раскрыться во всецелом развитии Идеи»²³⁰ или же «Бог *необходимо* должен себя

²³⁰ G. W. F. Hegel. Philosophie der Religion. S. 277.

открыть»²³¹. Это же тяготение, несомненно, проявляется и во введении quasi-божественных мега-концептов; но, вместе с тем, оно никогда не достигает полной определенности и окончательности. Фихте отнюдь не лицемерил, когда активно отвергал обвинения в атеизме: обсуждаемые нами мыслители действительно никак не считали себя безрелигиозными мыслителями или хотя бы отвергающими христианское учение о Боге. Но сохранять подобное убеждение они себе помогали тем, что избегали доводить религиозный дискурс своих систем до окончательной отрефлектированности и последней определенности. А с чисто философской точки зрения, отсутствие данных свойств делает этот дискурс относительно малоценным.

Легко согласиться, что этот обзор подтверждает вывод, которым мы его заранее предварили. Система из «пяти портретных черт» адекватно выражала основу, идейный каркас антропологического содержания классической метафизики в эпоху от Декарта до Канта. Но в послекантовских системах спекулятивного монизма главную роль в этом содержании начали играть новые особенности, которые мы выделили при разборе учений Фихте и Гегеля и которые, как мы видим теперь, лишь косвенно и частично отразились в «пяти чертах». Перечислим снова эти особенности – и мы увидим причину.

1) Первый и решающий фактор – сам тип системы, тип философского дискурса: спекулятивный монизм, верховный полагающий принцип которого – мега-концепт с ускользающим онтологическим и антропологическим содержанием: Абсолютное Я, Абсолютный Дух. В развертывании такой системы выявляется взаимное несоответствие антропологического и спекулятивного дискурсов (или лучше точней, дискурса спекулятивного монизма), антропологического и спекулятивного опыта, антропологической и спекулятивной ориентации умозрения. Несответствие порождает новые радикальные формы антиантропологичности.

2) Структурный антиантропологизм, внесенный уже Кантом и еще углубившийся у его продолжателей. Главное его проявление – расчленение человека и его разнесение по спекулятивным структурам в соответствии с чуждой ему спекулятивной логикой: исчезание человека, влекущее невозможность ответить на вопрос: *Что такое человек?*

3) Объективный антиантропологизм. Парадоксальным образом, за счет несомненной, хотя и неопределенной, дистанции между человеком и Абсолютным Я, его элементы присутствуют и у Фихте, так что его пределы не ограничиваются Гегелем и инициированным им руслом. Главное его проявление – производность человека, лишение его самостояния и самооценности. Главное же следствие – принципиальное отрицание антропологической ориентации в философии: ибо здесь человек – не столько отсутствующий (как при структурном антиантропологизме), сколько не первичный и не существенный предмет, ложный предмет для философии. Кант, трансцендентально расчленив человека, сделав его отсутствующим, вместе с тем еще признавал, что «все поле философии можно считать антропологией», ибо все ключевые ее вопросы сводятся к одному: *Что такое человек?* – и человек у Канта, в своем отсутствии, еще мог трактоваться, используя формулу Фуко, как «главное событие, которое распределено по всей видимой поверхности знания». У Гегеля же – прямая противоположность. Вопрос: *Что такое человек?* должен быть здесь развенчан как незначащий или отброшен как ложный, в свете производности человека.

Достаточно ясно, отчего эти новые особенности не укладываются в каркас из «пяти портретных черт». Включая отдельные элементы антиантропологичности, эти черты, в целом, были все же еще характеристиками человека и вкуче очерчивали, намечали некоторый облик, «портрет», пускай и с кубистической рассеченностью (дуалистичностью). Однако все новые особенности антиантропологичны в корне. Они по самой природе не являются «чертами человека», но вместо этого выражают поворот философии от человека и уход от него. Этот общий поворот

²³¹ F. W. J. Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1950. S. 42.

и уход многообразен, многоаспектен. В качестве иллюстрации мы в заключение приведем важный пример, показывающий, как антиантропологическая тенденция рождала коренное непонимание целой существенной сферы антропологических явлений – сферы практик себя.

У каждого из великих философов классического немецкого идеализма есть небольшая, но экспрессивно, ярко трактуемая тема: *апология страстей* человека. У всех она раскрывается сходным образом: философ замечает силу и мощь страсти, аккумулированную в ней высокую энергию – оценивает ее как положительное, плодотворное явление, с которым связана жизненная сила человека, его способность к великим достижениям, – и выступает в ее защиту от обвинений религии и морали. «Без страсти ничто великое не было осуществлено и не может быть осуществлено. Лишь мертвая... ханжеская мораль ополчается на саму форму страсти как таковой»²³². То же, с малыми вариациями, у Шеллинга: «Страсти, с которыми воюет наша негативная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей добродетелью... Тем, что вы искоренили страсти, вы украли у добродетели самый стержень ее приложения, ее материю»²³³. Без труда подобные суждения можно отыскать и у Фихте. Помимо ханжеской «негативной морали», эти мыслители не видят решительно никаких причин, которые могли бы вызвать негативное отношение к страстям, стремление к их преодолению и борьбе с ними. Меж тем, такие причины выступают немедленно, едва человек сменит антиантропологическую ориентацию своего умственного зрения на антропологическую, на обращенность к внутренней реальности. Если не отрицать самоценность внутреннего мира, внутренней жизни человека, нельзя не увидеть, что есть обширная сфера самореализации человека, сфера антропологических стратегий и практик, где в центре – специальная культивация внутренней реальности, формирование ее определенных установок, конфигураций. И для всех подобных стратегий, страсти – т. е. наведенные состояния внутренней реальности, которые всецело захватывают человека и поработывают его, – служат заведомым препятствием и требуют устранения. – Таков антропологический корень негативного отношения к страстям, возникающего с необходимостью во всех традициях и школах духовной жизни, всех практиках себя. Даже для античной, греко-римской традиции мысли, к которой возводила себя и с которой стремилась воссоединиться новоевропейская метафизика, этот корень был достаточно понятен и зрим, а установка устранения страстей усиленно, с пафосом утверждалась, например, в стоицизме. Но для зрения философов классического немецкого идеализма, доходившего до предела в культе спекулятивного разума и проведении антиантропологических принципов, корень этот оказался полностью недоступен.

В свете всего сказанного, смысл нового этапа европейской антропологии можно резюмировать весьма просто. «В тяжбе борющихся качеств» победила антиантропологическая тенденция, и антиантропология получила преобладание над антропологией. Очевидно, что дальнейшее развитие философии в этом русле уже не могло быть «развитием классической модели человека», поскольку дискурс не оставлял больше места для антропологически ориентированной мысли. Заимствуя сегодняшний стиль броских слоганов, можно, если угодно, сказать, что в классическом немецком идеализме продемонстрирован был пролог будущих великих событий мировой философии: у Канта – смерть Бога (в его редукции религии к этике), у Гегеля – смерть Человека (в его превращении Человека в продукт Духа).

Философия же оказалась в очередной бифуркации. Появление великой Системы не могло не восприниматься как очередной триумф мысли, и 19 в. своей большей частью проходит под знаком полного влияния идей классического немецкого идеализма. Но русло, которое им было инициировано, несло антиантропологичность в самом своем основоустройстве, и в

²³² G. W. F. Hegel. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. § 474.

²³³ F. W. J. Schelling. Über das Wesen deutscher Wissenschaft. Цит. по: H. Fuhrmans. Zur Einffflirung // F.W.J. Schelling. Op. cit. S. XLIII.

аспекте антропологии, оно могло быть лишь руслом дальнейшего кризиса классической модели и дальнейшего упадка мысли о человеке: руслом *забвения человека*, аналогичного забвению бытия. Действительное же развитие антропологической мысли могло происходить лишь вне данного русла, в споре с ним, в установке антропологического протеста. Протестное сознание созревало не сразу, создание новых идей и принципов, потребных для успешного спора, шло весьма постепенно – и лишь к концу 19 в. спекулятивная метафизика с ее антиантропологизмом начала определенно ощущаться как требующая преодоления.

Но весь этот длительный процесс намного опередил Кьеркегор. Удивительным образом, в его текстах, созданных совсем вскоре за появлением гегелевской Системы, в пору ее максимальной популярности и влияния, можно уже найти почти все главные аргументы нашей критики в ее адрес – критики с позиций антропологически ориентированной мысли.

Часть II. И вновь пытаться отыскать

7. Беглец в оковах

Переход к очередному разделу нашего критического обозрения требует и очередной перестройки зрения. Чтобы верно увидеть и понять, что же начало далее происходит с классической антропологической моделью, стоит взглянуть на движение европейской мысли еще с одной стороны (впрочем, весьма простой и для наших рассуждений не новой). Эпистемологическая и антропологическая установка, мощно заявленная Ренессансом и уверенно реализованная в метафизике Декартом, утверждала обращенность человека к мирозданию и миропознанию, *обращенность вовне*, к Природе (что не исключало и обращенности к человеку, но предполагало объективированное отношение к нему как к части Природы). Эта установка существенно расходилась с той, что отвечала предшествующей эпохе, ибо последняя еще сохраняла изначально присущий христианству духовный и ценностный примат внутренней реальности человека, т. е. *обращенность внутрь*. Чтобы совершить этот кардинальный поворот или даже переворот ориентации человека, тем, кто его впервые осуществил, требовались весьма незаурядные качества и мысли, и творческой личности: не просто убежденность в своих идеях, но полная захваченность ими и полная уверенность в своей миссии утверждать, нести их, равно как неиссякаемая энергия в этой миссии. Подобными качествами Декарт как философ обладал сполна – недаром мы позволили себе назвать его харизматиком, пускай «тихим». И цель, захватившая его, вполне может пониматься как указанная смена вектора, смена ориентации. Картезий горит страстью сделать человека разумным и эффективным агентом действий вовне, в бесконечном и бесконечно раскрывающемся мироздании: так, чтобы человек его понимал, постигал и (пере)устроивал, и в этом понимающем (пере) устройтельстве соответствовал ему так, что был бы его – не Alter Ego, а первым и единственным Эго; однако имеющим и помнящим также и собственную пользу Страсть Декарта, проект Декарта – *Человек как эгоистическое Эго мироздания*. В этом проекте Декарт совпал со своей эпохой, которая еще с Ренессанса и Предренессанса усиленно стремилась сменить вектор, отбросить христианский примат обращенности внутрь – в пользу обращенности вовне, к Природе, бесконечному миру И, совпав с эпохой, доставив именно то, чего она искала и требовала, он стал одним из столпов Новоевропейского мирозерцания.

Кьеркегора разделяют с Декартом приблизительно двести лет. В середине 19 столетия Ренессансно-Декартов импульс обращенности вовне еще отнюдь не иссяк. Маятник продолжал двигаться в ту же сторону, и в системе Гегеля Новоевропейское мирозерцание только что достигло апофеоза. И однако истовая убежденность, всецело захватившая Кьеркегора, – это убежденность в том, что обращенность вовне – неверная, пустая стратегия, и вектор необходимо снова сменить, сменить в обратную сторону, к резкой *обращенности внутрь*. (Образцом этой неверной стратегии для него служит спекулятивная философия, метафизика Всеобщего, а высшей точкой ее, крайним пределом – система Гегеля). Внутрь – к внутреннему миру, внутренней реальности человека, *Inderlighed*: это слово – как боевой клич Кьеркегора, оно звучит у него повсюду и без конца. «Внутренняя история – единственная подлинная история»²³⁴, – заявляет первый же его большой текст, «Или – или». С наименьшей решимостью, неуклонностью, энергией, чем Декарт, Кьеркегор утверждает эту новую смену вектора, ведущую и к новому образу человека. В пике вовсе не только Гегелю, но и всему Новоевропейскому мирозерца-

²³⁴ S. Kierkegaard. Either – Or. Vol. II. Princeton University Press, 1974. P. 137.

нию, в пику проекту Декарта: *Человек – Эго мироздания*, Кьеркегор утверждает свой новый и совсем не новый проект: *Человек – Эго (собственной) внутренней реальности*. В этом проекте философ уже отнюдь не совпал со своей эпохой. Маятник продолжал еще двигаться в иную сторону, и датский мыслитель стал «забытым мыслителем» (штамп, без конца прилагавшийся к нему в пору его переоткрытия, в начале 20 в.). Но через несколько поколений обратное движение, исподволь набрав силу, стало победившей тенденцией – и «забытый мыслитель» посмертно получил все заслуженные хвалы и награды. Он, однако, не стал одним из столпов некоего очередного господствующего мирозерцания. Смена вектора, которую он инициировал, вела, в частности, к тому, что само время мирозерцания, «время картины мира» уходило, кончалось. Времена наступавшие отвечали иной фактуре человеческого существования, иному мироощущению, которые больше не принимали устойчивых и безусловных, цельных и завершенных форм, строясь в элементе разорванности, дисгармонии, ненадежности. Способствовать пришествию подобных времен – особая и никак уже не Декартова роль. «Входя в новый мир, мы видим Кьеркегора и Ницше как буревестников перед непогодой... Они знают сами, что они – знаки в море; по ним можно ориентироваться, но только если держаться от них на расстоянии»²³⁵.

Особая роль требовала и особых предпосылок. Чтобы так неутомимо и страстно, с постоянством, прошедшим через всю творческую жизнь, утверждать, проповедовать, доказывать, что смысл и назначение существования человека – единственно и исключительно в погружении в свою внутреннюю реальность, – несомненно, требовалось и самому обладать не совсем заурядной внутренней реальностью. Но сказать лишь это о внутренней реальности Кьеркегора – очень мало сказать. Мы будем ближе к истине, выразившись гораздо сильнее: уникальная, фантастическая фактура внутренней реальности и есть то, что породило феномен Кьеркегора. В первую очередь, к ней весьма подойдет словцо сегодняшней поп-культуры: *драйв*. Вся внутреннюю стихию этого немислимого анахорета-фланера, молчальника-болтуна пронизывает невероятный, неукротимый драйв – письма, творчества, а за этими формами какой-то еще более глубинный и властный драйв; драйв, до последнего дня не дающий остановиться в письме, творчестве, выстраивании все новых миров мысли, и через всё это – в напряженном исполнении некой Главной Задачи. Атмосфера этой стихии с ее ирреальной интенсивностью, горячечной возбужденностью, истовым стремлением к какой-то непонятной цели, как будто не отдаленной, но в то же время не осязаемой, недоступной здравому смыслу и даже философскому разуму, – сродни уже не Декарту, а Достоевскому Это *атмосферное* сходство столь велико, что, открыв его, всерьез начинаешь удивляться, отчего у Кьеркегора не было эпилепсии²³⁶. (Родство двух фигур далеко не ограничивается психологической атмосферой, но затрагивает сам жизненный нерв, затрагивает суть их «непонятной цели», выводящую к христианству и Христу. Но об этом – ниже.) Все способно поразить в этом невообразимом внутреннем универсуме – его необъятность и многомерность, причудливость его конфигураций, странность его механики и устройства, наконец, его жадность, втягивающая ненасытно в него, помимо философской и религиозной сферы, еще и все многообразие явлений художественно-эстетической реальности, театр, литературу, поэзию, музыку, – так что все эти миры, жанры, дискурсы сочетаются и переплетаются в нем в высшей степени прихотливо и запутанно.

Хотя наши задачи совсем не в биографическом плане, и нас занимает прежде всего антропология Кьеркегора, но все эти свойства творческой личности для нас важны. По Кьеркегору, как мы сказали, *Человек – Эго собственной внутренней реальности*; и, по крайней мере, для него лично этот тезис бесспорно справедлив. Все творчество датского философа – прямая про-

²³⁵ К. Jaspers. Kierkegaard // Id. Rechenschaft und Ausblick. München, R. Pieper Verlag, 1951.

²³⁶ Ср. суждение Бахтина о Кьеркегоре: «Близость его к Достоевскому изумительная» (из записей В.Д. Дувакина). С середины прошлого века, подобные суждения – общее место.

екция, развертка его внутренней реальности, с подлинным верная экстерииоризация ее – со всеми ее специфическими и эксцентрическими свойствами. Ergo, панорама этого творчества несет все вышеописанные качества – огромную интенсивность, продуктивность (корпус основных текстов Кьеркегора, созданный всего за несколько лет, в несколько раз обширней аналогичного корпуса Декарта) – полифоничность, полидискурсность (здесь, наряду с философией и теологией, также эстетика, психологическая проза, христианская проповедь, полемика, эссе о музыке и театре и др.) – прихотливейшую запутанность и сложность (прежде всего, в строении философского дискурса, вызывающе импрессионистическом и антисистематичном, где в каждом очередном тексте – новый набор понятий и новые концептуальные схемы, решающие наново ту же ключевую проблему; и все эти наборы и схемы налагаются и переплетаются меж собой в бесконечном кружении...) Last but not least, тексты Кьеркегора отличаются и еще одной совсем особой чертой: они все подписаны разными «говорящими» псевдонимами, так что для каждого из них сконструирована своя авторская личность (причем философ однажды обнародовал строгое указание, чтобы при всех ссылках эти тексты упоминались как принадлежащие не магистру Кьеркегору, а надлежащему Имяреку). Тем самым, ансамбль текстов вводит и ансамбль лиц, порождая вопрос об отношениях этих лиц и превращаясь в диалогическое и полилогическое сообщество. Это сообщество – наиболее полный образ внутренней реальности своего творца, демонстрирующий какие-то его непростые игры идентичности. Наконец, еще элемент авторских игр – неперенные подзаголовки вещей, указывающие их жанр, часто неожиданные или странно громоздкие: так, если «Или – или» несет подзаголовок «Фрагмент жизни», то «Ненаучное послесловие» – «Мимически-патетически-диалектический сборник», а «Понятие страха» – «Простецкое психологически-указующее рассуждение в связи с догматической проблемой первородного греха». И, без сомнения, вся эта диалогичность и полилогичность, все эти авторские игры – или комплексы? – существенны для верного прочтения текстов, внося в любую проблему изучения Кьеркегора особый герменевтический аспект.

Пред нами – явно более головокружительный автор, чем все, появлявшиеся прежде. Поэтому реконструкцию антропологии Кьеркегора нам придется начать с весьма дальних подступов – с простой дескрипции корпуса его творчества и биографических обстоятельств, необходимых для понимания этого корпуса. Биография в данном случае важна особо: для мыслителя, целиком обращенного к «внутренней реальности», собственная жизнь и личность не могли не служить ближайшим и главным материалом мысли.

А. Вводное обозрение. Феномен Кьеркегора в его особой природе

Материя мысли – жизнь мыслителя

Самое известнейшее о Кьеркегоре – это тот факт, что в молодости он по неведомым никому причинам разорвал помолвку с невестой, которую горячо любил, и это событие разрыва стало ключевым и для его жизни, и для его философии. Факт этот неоспорим, но при всей уникальной сосредоточенности философа на себе и только лишь на одном себе, невеста, Регина Ольсен, – все же не единственный *другой человек*, который прочно присутствует в его внутренней реальности и в ней занимает важное место. Второй *другой человек* в этой внутренней реальности – отец, Михаэль Педерсен Кьеркегор (1756–1838). По сути, связь с отцом была даже глубже и тесней, нежели связь с невестой. Жизнь Регины, особенно внутреннюю, он не так уж знал и не слишком вдумывался в нее. В своих взглядах на женщину, женскую природу, он был бы сегодня заклеен как явный «сексист» и male chauvinist: он был против эмансипации, считал женщину носителем сугубо чувственного, но не духовного начала и уже в

первой своей большой книге писал, что «женщина вынашивает детей, мужчина – идеи... женщина должна получать идеи из вторых рук»²³⁷. Поэтому *культ* Регины у Кьеркегора не означал еще никакого *влияния* Регины на его внутренний мир. Однако с отцом было совершенно иначе. Сын не только воспринимал его воспитующее влияние, но больше того, все крупные события отцовской жизни глубоко им переживались, осмысливались – и с тем делались событиями собственной его биографии.

Первое из таких событий относилось к детству отца: он рос в бедности, пас овец и однажды, лет в 10–12, измучившись и отчаявшись, забрался на вершину холма и с этой вершины проклял Бога. Довольно вскоре, однако, он уехал в столицу к родственнику-купцу и быстро сам стал весьма успешным купцом, торговцем шерстью и трикотажем; успешным настолько, что уже в сорок лет, задолго до рождения сына-философа, решил отойти от дел, имея капитал в ценных бумагах и шесть доходных домов в Копенгагене. Деловой успех свой он считал милостью Божией, и сочетание этой великой милости с его собственным проклятием Богу питали в нем острое чувство греха и вины пред Богом. Это же чувство усиливалось и каким-то еще большим прегрешением, суть которого, однако, осталась неизвестна. Около 1835 г., будучи под хмельком, отец рассказал сыну об этом своем грехе, и такое известие стало для сына, как тот пишет, крайне драматичным переживанием. Дневник Кьеркегора возвращается к этому событию не раз. В чем был грех, неизвестно, но биографы предполагают тут нечто из сексуальной области, например, венерическую болезнь. Наконец, то ли в связи с этим греховным событием, то ли независимо от него, но у отца, а чрез него и у сына, складывается мрачное убеждение, что их род проклят Богом и должен исчезнуть, и все потомство отца должно рано умереть. – В итоге, от отца к сыну переходила, передавалась сгущенная атмосфера греха, вины, проклятия, обреченности, отчаяния. Мотивы глубокой греховности человека, его вины перед Богом вообще очень свойственны лютеранской религиозности; но здесь они были крайне гипертрофированы, и именно в таком гипертрофированном виде мы их обнаруживаем в трудах Кьеркегора. Но тема отца не ограничивается у философа этим мрачным вкладом. Ключевое свойство натуры Кьеркегора – необычайная развитость внутренней реальности, активная и возбужденная внутренняя жизнь – при крайне малой активности внешней жизни. И на поверку, эта ключевая черта – тоже от отца. В детстве, когда он просил отца пойти с ним погулять, отец брал его за руку и водил по комнате, при этом описывая, будто бы они гуляют там, куда хотел пойти сын, по улицам или у моря. И он описывал с такой яркостью, детально, словно гулял по городу целый день. По свидетельству самого философа, он сумел перенять от отца это искусство. А мы скажем, что такая воображаемая прогулка стала прообразом, парадигмой способа жизни Кьеркегора, его жизнотворчества. Внутренняя активность, яркая жизнь творческой фантазии с успехом у него заменили внешнюю активность, и его внутренний мир стал полноценным и полноценным миром его действия, развертывания его жизненных стратегий. Только стоит оговорить, что характер Кьеркегора был весьма двойственным. Да, он всегда отличался крайней интровертностью, интроспекцией, углубленностью в себя; но при этом, он был и вполне экстраверт, ему была присуща обращенность к обществу, полемичность, иногда даже агрессивность. В молодости он нередко блистал в компаниях, был центром внимания, зажигательным остроумцем и рассказчиком. Но в любой момент подобные сцены могли резко оборваться, смениться возвратом в себя.

Таковы исходные свойства, *исходные капиталы*, полученные философом от отца – на жизнь. Перейдем же наконец к его жизни. В жизни внешней мы не увидим ничего необычайного или выдающегося. После школы в 1830 г. Кьеркегор поступил в университет обучаться теологии, но главными интересами его тогда были литература и философия, а главными

²³⁷ S. Kierkegaard. Entweder – Oder. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 1968. S. 888.

увлечениями – театр и музыка, опера; на первом же месте – одна конкретная опера, «Дон Жуан» Моцарта. В его поведении тогда определенно преобладала экстравертная стихия, и он вел жизнь легкую и рассеянную, жизнь вечного студента, хорошо обеспеченного и не утруждающего себя науками. На языке его будущей философии, то была «эстетическая стадия жизни», которую он позднее досконально проанализировал и раскритиковал. Студентом он был целых десять лет, но к концу этого десятилетия уже начались важные события, обозначившие переход к совсем другим стадиям. Как мы говорили, он узнает нечто дурное об отце, какой-то его тяжкий грех, решает, что их род проклят, и переживает всё это как «великое землетрясение», по его словам. В 1838 г. следует смерть отца, вновь сильнейшее потрясение. Меж тем, он начинает писать, в том же 1838 г. выпустив небольшую книжку с критикой романа другого великого копенгагенца, Г. Х. Андерсена (который в ответ изобразил философа в виде попугая в сказке «Калоши счастья»). И наконец, с 1837 г. развиваются его отношения с Региной Ольсен, дочкой крупного чиновника в Министерстве финансов. Он всерьез ей увлекся с первой же встречи, однако вторая встреча и завязывание отношений последовали лишь через долгое время, в начале 1839 г. В 1840 г. он закончил университет, сдал богословский экзамен, дающий право на должность священника, и в том же году, 10 сентября обручился с Региной, которой было тогда 17 лет. К Регине он питал чувство подлинное и сильное; но тем не менее после помолвки тут же был охвачен сомнениями. В Дневнике он писал позднее, что весь период помолвки «страдал неопишимо».

29 сентября следующего, 1841 г. он защитил успешно магистерскую диссертацию «О понятии иронии, с постоянным обращением к Сократу»; и почти тут же следом, 11 октября, окончательно разорвал с Региной (кольцо ей он возвратил еще раньше, в августе). Это и было Великое Событие, что стало истоком бурного, напряженного творческого процесса, породившего всю философию Кьеркегора, не иссякавшего до самой его кончины. Согласно Дневнику, после События он «провел ночь, рыдая в постели». Порвав с невестой, он тем не менее сохранил к ней самое глубокое чувство; иных любовных увлечений у него больше не было до конца дней. Регина – хотя она и вышла позднее замуж, стала Региной Шлегель – никогда не ушла из его внутреннего мира, и, кажется, у него сложилась своеобразно-трогательная модель творчества – или жизнетворчества – в постоянной обращенности к ней, в объяснении с ней, оправдании перед ней... «В каком-то смысле все книги Кьеркегора были одним длинным письмом к Регине Ольсен»²³⁸, – написал Владимир Бибахин. О роли События достаточно говорит единственный факт: после кончины философом оставлено было следующее письмо:

Та неназванная, чье имя некогда будет названо, – кому посвящен весь мой труд – бывшая некогда моей невестой фру Регина Шлегель.

Эта типично романтическая модель жизнетворчества, «модель с фигурой Музы», привычна и характерна в поэзии, однако необычна и редка в философии. Само же Событие, неточный акт кьеркегоровского опыта жизнетворчества, – по-кьеркегоровски уникально, вне всех моделей и типов. Вовсе не для сравнения, а лишь для понимания духа эпохи, помогающего отличить уникальное от типического, напомним тут одну русскую историю, что разыгралась чуть раньше. Около 1835 г. завязываются отношения Николая Станкевича с Любовью Бакуниной (одной из сестер будущего великого бунтаря), становящиеся глубокими и взаимными. В 1837 г., после обоюдных признаний, в обоих дворянских семействах уверенно ожидали заключения счастливого брака. Но тут, как пишет Михаил Гершензон, «начинается мучительный самоанализ, приводящий его [Станкевича] к заключению, что он принял фантазию за действительное чувство. Изнуренный нравственно и физически, не решаясь открыто порвать (этого

²³⁸ В. В. Бибахин. Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. М., 1994. С. 87.

не позволяла и болезненность Бакуниной), он решается отложить развязку на долгий срок и осенью 1837 г. уезжает за границу»²³⁹. Станкевич направляется в Берлин изучать философию.

Весьма вскоре после разрыва с Региной Кьеркегор уезжает – также в Берлин. Он слушает там лекции Шеллинга; после недолгого восторга, свои впечатления от них он передает так (Дневник, запись от 27 февр. 1842 г.): «Учение Шеллинга о потенциях выдает крайнюю импотенцию... Я думаю, что абсолютно поглупею, если еще буду его слушать»²⁴⁰. В марте 1842 г. философ возвращается в Копенгаген, где усиленно продолжает писать первый свой крупный труд «Или – или», из всех его текстов – самый знаменитый, самый романтически-возбужденный, жанрово пестрый, импрессионистический и эксцентрический. Здесь начинается его игра масок: две части книги, представляющие две разные жизненные установки, «эстетическую» и «этическую», представляют их от лица разных персон, А. и В.; «издатель» же и автор предисловия – третий персонаж, *Виктор Эремита*, то бишь Отшельник-Победитель. Завершив труд (около 1000 страниц), философ немедленно публикует его: «Или – или» выходит в свет в феврале 1843 г. тиражом 525 экземпляров.

Вскоре, в апреле, Кьеркегор на Пасху встретил в церкви Регину. Она приветливо кивнула ему – и это было огромным потрясением для героя, который после разрыва прилагал постоянные усилия, «изображал негодяя», чтобы у Регины умерла бы привязанность к нему. «Она все еще не верит, что я ее обманул, она верит в меня!» (Дневник). Это также крупнейшее событие его психодрамы. Оно меняет ее психологический фон, где вспыхивают огни надежды, – и герой остро ощутил, что он должен срочно найти ответ на новую ситуацию. Кивок девушки породил особый феномен, который биографы называют «берлинским летом». Философ вновь поспешил в Берлин; и там, в лихорадочном писании, по преимуществу, в жанре психологической прозы, он пытается осмыслить свою историю, найти ключ к ней, психологический, философский... И ему действительно удается найти ключ – только он оказался не психологическим и не философским, а *религиозным*, выводящим в пространства, лежащие дальше, за пределами эстетического и этического опыта, продуманного в «Или – или».

Первый плод «берлинского лета» – новелла «Виновен? Не виновен?», по содержанию и психологической канве наиболее близкая к реальным событиям. Затем следуют главные плоды. У повести «Повторение. Опыт экспериментальной психологии» первоначально предполагался автор с самым прозрачным именем *Victorinus Constantinus de bona speranza*, которое одно уже несло в себе целый положительный сценарий: как постоянство и надежда ведут к победе. Однако ни риторические формулы, ни эмоциональный подъем, разумеется, еще не давали искомого ключа. Ключ крылся в единственном вопросе: *Каковы могут быть основания для надежды?* – и именно этот вопрос неотступно занимал мысль философа берлинским летом. Два главных понятия оказываются в центре его напряженной рефлексии: *повторение* и *вера*. Словом *повторение* (понимая под ним никак не эмпирический повтор, а скорей род трансцензуса и некую полемическую ревизию гегелевского синтеза) он обозначает предмет надежды: благое разрешение своей истории, своей психодрамы и драмы духа – в их внутреннем, смысловом измерении. Тут можно увидеть и переключку с будущим ницшевским «возвращением того же» – еще одним «возвратом билета» Гегелю с его ready-made синтезом. Этот концепт развертывается в повести, причем в сюжетном плане благим разрешением истории оказывалось... самоубийство молодого героя – хэппи-энд, конечно, своеобразный, но и логичный по-своему, ибо таким путем обретались конец отчаяния и конец разрыва. Однако, когда этот финал уже был написан, автора достигло в июле известие о новой помолвке Регины – и он, уничтожив старый, дал вещи новый финал, бесхитростно открывающийся фразой: *Она*

²³⁹ М. О. Гершензон. История Молодой России. М.-Пг., 1923. С. 195.

²⁴⁰ Заметим попутно, что эта запись – аргумент против версии (которую отстаивает, к примеру, Шестов) об импотенции самого Кьеркегора: автор здесь явно не считает, что он сам страдает тем же, чем Шеллинг, и едва ли человек, у которого импотенция – его собственная проблема, острил бы так.

вышла замуж! На повести же он выставил имя уже без особо светлых обертонов, но с явным акцентом на повторении: *Константин Констанциус*.

О вере размышляет последнее творение необычайного лета, «Страх и трепет», – признанный шедевр Кьеркегора, исполненный в жанре «диалектической лирики» и рисуемый образ библейского Авраама как «рыцаря веры», *Troens Ridder*. Здесь как будто нет связи с личной историей – но только на поверхностный взгляд. Взгляд самого автора прямо противоположен: «“Страх и трепет” воспроизводил мою собственную жизнь», – напишет он позднее в Дневнике. Связь личной драмы Кьеркегора с проблемой веры в основе абсолютно проста. Он сам, по собственной воле разрушил то, в чем для него состояла главная жизненная важность и ценность, – и жизненную необходимостью стало восстановление разрушенного. Но разрушение было непоправимо, необратимо, и потому восстановление было невозможно для человека, своими силами он его заведомо не мог достичь. Оставался только один последний шанс: если бы человек имел веру, то по вере его, Бог мог бы для него свершить невозможное. Больше того, имей он веру прежде, он и не оказался бы разрушителем: разрушение произошло оттого, что он считал невозможным удержать, сохранить самое ценное для себя, поскольку сохранение облекалось в форму брака. Нам несущественно сейчас, отчего эта форма ему представлялась невозможной; но существенно, что и тут при наличии веры невозможное могло бы оказаться возможным. Он сам это заявляет в дневниковой записи 17 мая 1843 г., сделанной на гребне надежд и раскрывающей многие важные моменты его отношений с его единственной любовью. Среди прочего, там сказано с предельной ясностью: **«Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной»**.

Не зря все и всегда цитируют эту запись: она связывает воедино два лица Кьеркегора (который не раз и по разным случаям себя называл двуликим Янусом): лирического героя, всю жизнь переживавшего разрыв с невестой, и христианского мыслителя, посвятившего все усилия одной теме – задаче обретения веры. Притом, два лица связаны не по Гегелю, не диалектическим единством, а именно по Кьеркегору, экзистенциальным тождеством: «обладание верой» тождественно – избежим неуместной игры слов! – «возможности союза с Региной». – Итак, ключ найден, и этот ключ – вера: вера как возможность, могущая спасти из самых страшных бездн. Теперь самое важное – убедиться, что такая вера – да, бывает, *может* быть, она мыслима для человека! И Кьеркегор находит самый лучший, самый сильный пример события подобной несокрушимой веры: событие жертвоприношения Авраама. «Рыцарь веры» для него и вестник надежды, живой обнадеживающий пример: как нашел в себе веру Авраам, так может найти ее и другой. Рассказчику истории Авраама он дает имя *Иоанн де Силенцио*, «от Молчания»: один из главных мотивов истории – молчание Авраама, который никому не может открыть о посланном испытании Божиим. (Позднее этот мотив необходимого умолчания развернется в один из главных топосов диалектики веры, с классическими кьеркегоровскими темами «косвенного сообщения», инкогнито и проч. Очевидны глубоко личные его корни: неспособность прямого высказывания о существенном, глубинном была у него самой прочной чертой характера.) Берлинское лето было на этом завершено, оставив множество нитей, ведущих к будущим книгам и событиям жизни. «Страх и трепет» и «Повторение» вышли в свет в один день, 16 октября 1843 г.

Затем философ вновь возвращается в Копенгаген. Следующим летом под именем «Стража Копенгагенского», *Вигилиуса Хауфниенсиса*, он выпускает в свет «Понятие страха»; одновременно с ним, в том же июне 1844 г., публикуются «Философские крохи» под именем *Иоанна Климакуса* (Лествичника). Последний псевдоним, в отличие от всех прочих, есть имя исторического лица, великого подвижника 7 в., впервые детально описавшего Лествицу духовного восхождения в христианстве; но очередная эксцентричность датчанина в том, что он нацело игнорирует реального носителя имени, отбирая у него имя и вкладывая в это имя свой смысл. Имя он увидел в учебнике, готовясь к богословскому экзамену, и оно привлекло

его своей выразительностью: он сразу же связал с ним образ дерзновенного мыслителя, уверенно восходящего к вершине познания (поэтому он, в частности, наделял им Гегеля). В итоге, Лествичник в дальнейшем окажется у него выразителем «не-христианских» позиций, в пику ему для защиты истинного христианства введен будет «Анти-Лествичник» – и, если не догадаться вовремя о полном отчуждении имени от его настоящего владельца, выходит абсолютная дичь...

«Философские крохи» точно названы автором. От всех предыдущих текстов они отличаются не основной проблематикой (которая во всем корпусе Кьеркегора одна и та же), но более философичным подходом к ней: здесь впервые на первом плане классические философские задачи, такие как конституция когнитивного акта, анализ базовых метафизических категорий и отношений – истина, бытие, становление, возможность и действительность, вера и разум... Но все классические решения автором в корне отвергаются – к чему с необходимостью толкает его занятая однажды и навсегда антиметафизическая позиция примата отдельного, единичного над всеобщим, причем единичного *человека*, в уникальной фактичности, сингулярности (как будут говорить позднее) его внутренней реальности. Построить же цельный философский дискурс, воплощающий подобную позицию, – задача таких масштабов, что для нее выпущенный небольшой текст – если и не крохи, то не более чем заявка, проект. Именно так и аттестует его в конце сам автор – при этом добавив скромно: «Этот проект идет, бесспорно, дальше сократовского, что обнаруживается в каждом пункте»²⁴¹.

Итак, «Крохи» предполагали продолжение, которое и появилось на свет 28 февраля 1846 г. как «Заключительное ненаучное послесловие», под именем того же *Иоанна Климатуса*. По объему оно превосходило сами «Крохи» в 6 раз. По стилю же, оно выносимо с большим трудом: это самый сложно-сочиненный и сложноподчиненный текст Кьеркегора, самый многословный, витиеватый и перегруженный, чередующий десятки страниц пустых глагольных ни о чем с плотными блоками насыщенного, точно выстроенного философского рассуждения. Аналогичные неровности и дефекты письма не раз замечались и критиковались уже в «Или – или»; в «Послесловии» эти качества достигли новых высот²⁴². Но главное, понимается, не в этом – главное в том, что задача, поставленная «Крохами», здесь, в целом, выполнена. В книге построен достаточно развернутый философский дискурс на новых принципах и понятиях – *экзистенциальный* дискурс; причем, в отличие от предшествующих опытов, этот дискурс охватывает не избранные разделы, а всю почти базовую проблематику философского разума, предъявляя всюду собственную позицию. Но сложное, обширное построение рождает и множество сомнений, вопросов, среди которых два весьма кардинальных: Насколько оно полно, верно исполняет задания, которые себе ставила мысль философа? или точнее – исполняет единственное Задание, заданное Великим Событием на всю философию Кьеркегора и всю жизнь? и другой вопрос: является ли оно, как желал философ, вполне новым и самостоятельным, чуждым всякой зависимости от старой спекулятивной метафизики и, прежде всего, от Гегеля, от его Системы, отношения с которой были главной и болезненной философской проблемой Кьеркегора? Первый из этих вопросов настойчиво задавал себе сам философ – и, как ясно говорят дальнейшие тексты, ответил на него отрицательно: он решил, что «Послело-

²⁴¹ S. Kierkegaard. Philosophische Brosamen. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Jakob Hegner Verlag, Köln u. Olten, 1968. S. 129.

²⁴² По поводу «Или – или» писали так: «Книга весьма выиграла бы, если бы из нее удалить многие места, которые не просто плохо написаны, но часто служат примером – притом, утомительным примером – словопрения ради словопрения». W. Lowrie. Translator's Preface // S. Kierkegaard. Either – Or. Vol. II. Princeton University Press, 1974. P. X. Стоит привести и такую оценку: «Странно, что Кьеркегор, чей артистизм в обращении со словом ставит его в первый ряд мастеров датской прозы, – тот же самый Кьеркегор, который по временам выдает потрясающе скверные фразы, такие, что все датские филологи и лингвисты их не в силах уразуметь». H.A. Johnson. Foreword // S. Kierkegaard. Either – Or. Vol. I. Princeton University Press, 1971. P. VII. А в случае «Послеловия», практически все его переводчики, все издатели не могут удержаться от жалоб не только уже на стиль, но и на само содержание книги.

вие» плохо соответствует его религиозным установкам, оттого дальнейшие тексты и оказались нужны. Ставил ли он себе и второй вопрос, мы не знаем, но здесь ответ и еще ясней. Кьеркегор никогда не избавился от крайне существенной, многосторонней зависимости от Гегеля.

Следующие философско-теологические труды, считая по ускоренному течению времени в мире Кьеркегора, возникают весьма нескоро и обладают заметными отличиями. В 1847 – 48 гг. его основные сочинения, выходящие в свет, – иного, нового для него рода: это христианские проповеди, которые он выпускает уже под собственным именем, без псевдонимов. Первый их томик, «Назидательные речи», был написан еще до «берлинского лета» и выпущен в том же памятном 1843 г. Теперь за ним следуют «Деяния любви» (1847) и «Христианские речи» (1848). Задание его житнетворчества отнюдь не меняется, с Великого События и до конца он твердо знает, что задание человека – *стать самим собой*, собой – в полноте своей личности и идентичности, и знает столь же твердо, что человек становится самим собой – исключительно в вере, в состоянии веры. Но с течением жизни, исполнение Задания человека начинает рисоваться ему иначе, на первый план выдвигаются другие грани и другие труды. Парадигма Пути, с его сменяющимися этапами, близка была взглядам и жизнечувствию мыслителя. Один из опытов в прозе, написанных «берлинским летом», носил название «Стадии на жизненном пути»: он выделял три стадии, эстетическую, этическую и религиозную, каждой из них посвящая небольшую новеллу (стадии религиозной отвечает упоминавшаяся выше новелла «Виновен? Не виновен?»). Эту схему трех стадий мы найдем и в других вещах Кьеркегора; и вновь заметим, что она приложима и к его собственному жизненному пути. В ранних текстах его, начиная с «Или – или», где эстетическая часть по объему превышает этическую, эстетическая стихия развернута в большом богатстве и с большим увлечением, но затем ее роль чрезвычайно убывает. Несколько упрощая ради краткости, можно сказать, что в трудах Кьеркегора мы наблюдаем постепенный переход движущей интриги с отношения между эстетическим и этическим на отношение между этическим и религиозным.

Именно этот переход, сдвиг к прямому примату религиозного видения и выражает суть стадии житнетворчества, наступающей после выпуска «Послесловия». Ее новые черты – отнюдь не только в чтении и публикации проповедей; Кьеркегор пересматривает многие элементы своей жизненной стратегии. Прежде всего, резко сокращается такой ее постоянный элемент как активное общение и вращение в городской среде. Невзирая на все смятеня и драмы в глубинах внутренней реальности, магистр Кьеркегор из года в год совершал регулярный променад по улицам Копенгагена, то и дело останавливаясь и завязывая сократические диалоги с согражданами; он был заметною публичной фигурой, живо участвующей в жизни города. Без сомнения, это служило уравнивающим и оздоравливающим дополнением к непрестанной уединенной работе его одинокой мысли. Возможно, на новой стадии он нашел бы нужным по доброй воле умерить эту сторону своей жизни; но вышло так, что он практически отказался от нее вследствие некоей неприятной истории. В результате запутанной цепи обстоятельств, в 1846 г. против него развязал грубую кампанию журнальчик «Корсар», специализировавшийся на сплетнях и нападках на известных в городе лиц. Из номера в номер в «Корсаре» шли карикатуры на него, разнузданно-издевательски высмеивались его наружность, манеры, черты характера – и эта кампания возымела шумный успех; прохожие останавливались и глазели на него, а мальчишки улюлюкали и вопили ему вслед: *Или-или!* Конечно, кампания в свой черед утихла, и многие не увидели бы в ней ничего серьезного; однако на Кьеркегора она подействовала крайне болезненно. «Конфликт с “Корсаром” изменил весь его образ жизни»²⁴³. Философ оборвал почти все свои городские контакты, и в его отношении к современному ему обществу необычайно усилились ноты осуждения и отчуждения.

²⁴³ R. Grimsley. Kierkegaard. A biographical introduction. L., 1973. P. 81.

Дальнейшие изменения затронули его игры идентичности, игры масок. В «Послесловии» такая игра для него еще нужна и вполне серьезна: в особом приложении (на 60 страниц!) к одной из глав он устраивает оригинальнейший театр своих масок, где под началом последней, *Климакуса*, все они выясняют взаимные отношения. И это не просто игра, следующая эстетике романтизма; здесь ставятся и реальные философские вопросы, которые могут, по его классификации, быть вопросами не только эстетического, но также и этического сознания. Введение авторских масок может выступать как способ саморефлексии и самооценки, как герменевтический прием, дающий возможность отстраненного компаративного анализа различных продуктов своего творческого самовыражения. И в этом разделе «Послесловия» Кьеркегор активно использует такую возможность. Сам он указывает и еще один побудительный мотив своей псевдонимности, уже психологического характера: он связывает ее с преследовавшим его состоянием «меланхолии», подавленности, тревожного беспокойства (*Tungsind*, трудно передаваемый термин), рождавшим желание уйти от себя, выйти из постылой оболочки своего обычного Я. «Много лет моя меланхолия мешала моей реальной близости с самим собой... Отчасти именно от этого я избавляюсь с помощью псевдонимов. Человек, у которого дома нехорошо, старается выходить из дому как можно чаще, он хотел бы вообще избавиться от своего дома» (Дневник, 1847). Это состояние он отождествлял с состоянием уныния (лат. *acedia*), о котором говорит аскетическое учение о страстях, и в «Или – или» анализировал его роль в структуре сознания. При разборе «Или – или» мы вернемся еще к нему.

Но при всем том, в свой поздний период Кьеркегор все больше отходит от установки конструирования авторских личностей, усугубляющей расщепление внутренней реальности, и во всех его авторских и жизненных стратегиях проступает и берет постепенно верх тяготение к собиранию этой реальности, к единству. Один из первых жестов такого *собирания себя* – «Первое и последнее объяснение», которым философ заканчивает «Ненаучное послесловие». Здесь он впервые открыто признает себя автором («как выражаются, автором») всех своих псевдонимных произведений, которые и перечисляет полным списком, с указанием всех псевдонимов. Но это еще очень амбивалентный жест, поскольку все объяснение обосновывает необходимость игры масок, и его аргументы – характерные аргументы эстетического сознания. Позднее отход станет более определенным: хотя оба поздние философские труда Кьеркегора, «Болезнь к смерти» и «Упражнение в христианстве» выпущены под псевдонимом *Анти-Климакус*, в качестве издателя в них уже указан сам Кьеркегор; появление же псевдонима, как он пояснял, в известной степени вынуждено, поскольку эти труды полемизируют с позициями «Послесловия» и его автора *Климакуса*. В предисловии к «Болезни к смерти» он говорит о «вычурном обличье» этого трактата; он явно движется к преодолению тех барьеров, что всегда преграждали ему возможность открытого письма, «прямого сообщения» себя. Окончательная позиция мыслителя отчетливо выражена в эссе «Точка зрения на мою писательскую деятельность», которое писалось, в основном, в 1848 г. и было частично опубликовано в 1851 г. под названием «О моей писательской деятельности». Здесь он разделяет свои сочинения на эстетические и религиозные, относя к первым те, что были написаны до «Послесловия», ко вторым – «Послесловие» и последующие тексты. В качестве внешнего признака, различающего две эти группы, он указывает, что религиозные тексты несут его имя²⁴⁴. И наконец, тексты последнего года жизни, яркая публицистика (речь о ней впереди) – уже попросту предел открытой и резкой прямоты.

Демонтаж конструкций авторской личности явился одним из следствий нового события в области, самой важной для философа, – его внутренней реальности. В Страстную Среду перед Пасхой 1848 г., он пережил некое духовное потрясение, которое вызвало следующую запись в Дневнике (ее не без основания сопоставляют с «Мемориалом» Паскаля): «Все существо мое

²⁴⁴ Здесь он, впрочем, забыл, что выставил свое имя (как издателя) уже и на «Философских крохах».

изменилось. Моя скрытность и замкнутость сломлены – я должен говорить. Боже Великий, ниспошли благодать!» Для его философии содержание записи никак не означает резкого поворота или поворота: уже в «Или – или» он квалифицировал скрытность и замкнутость как самые характерные установки эстетического сознания, которые на стадии этической должны преодолеваются в открытость. Смысл записи иной: это признание в том, что, независимо от их философской оценки, Кьеркегор до момента потрясения не мог преодолеть у себя этих свойств; однако теперь преодоление совершилось. Только совершилось ли? Всего через пять дней, в Светлый Понедельник, следует запись: «Нет-нет, мою самозамкнутость нельзя переломить, по крайней мере, сейчас нельзя. Мысль об ее преодолении занимает меня так сильно, так постоянно, что она от этого только делается прочнее». Одновременное присутствие противоположных стихий, полюсов (притом, без всякого гегелевского синтеза, опосредования, как и должно по его философии) всегда остается самой характерной чертой его внутренней реальности, определением его способа существования, как мы ниже покажем. И все же взгляд на его последние годы – их оставалось уже немного, увы, – позволяет согласиться с тем, что в этот период во всех измерениях биографии мыслителя действительно происходит некий *перелом к открытости* – так что из философской установки она становится целью и принципом целостной жизненной стратегии. Стоит лишь подчеркнуть, что эта установка открытости отнюдь не противоречит основной и фундаментальной установке *обращенности внутрь*. Она только раскрывает эту последнюю: открытость – определенное состояние и качество внутренней реальности человека, достижимое лишь путем тщательной работы с ней, кропотливого преобразования ее. Чтобы суметь открыть себя – надо углубиться в себя.

Превращение открытости в актуальное задание антропологической стратегии, осмысливаясь, приводит и к новым философским следствиям. Когда открытость не декларируют и восхваляют, а всерьез пытаются идти к ней, человек тут же сталкивается с самыми серьезными трудностями, препятствиями в ее достижении – и должен начать пристально разбираться с этими препятствиями. Сходным образом строится путь аскетической практики, что описал преп. Иоанн Лествичник, подлинный Климакус: став на этот путь восхождения, подвижник обнаруживает препятствия в продвижении по нему – *страсти*; и главной его проблемой, главной работой на ранних ступенях Лествицы восхождения становится борьба с ними – знаменитая «невидимая брань» аскета, детально их разбирающая и находящая способы преодоления их. Кьеркегор же в 1849 г. выпускает «Болезнь к смерти», небольшого объема трактат, написанный отменно – насыщенно, плотно, сжато, с упругим движением мысли, постоянно держащей свой предмет в фокусе зрения. Этот предмет трактата – *отчаяние*, которое и есть для автора «болезнь к смерти», в противоположность болезни Лазаря, что была «не к смерти, а к славе Божией» (Ин 11,4). Болезнь эта к смерти (духовной) именно потому, что она препятствует выходу, размыканию человека в открытость. Философ находит у нее обширный набор форм, видов, анализирует и классифицирует их – именно по характеру и мере их вредности для исполнения Задания человека. *Mutatis mutandis*, такая его работа – точная параллель аналитике страстей в аскетике. «Болезнь к смерти» правильно будет определить как *опыт аскетической теологии*; и Кьеркегор, выступая систематизатором препятствий на пути восхождения, следует по стопам классика аскезы, преподобного Иоанна Лествичника, Климакуса. И поистине дьявольская ирония в том, что именно этот свой трактат он подписывает псевдонимом *Анти-Климакус*! Однако вряд ли «датский Сократ» был большим невеждой в истории, чем большинство его коллег, пастырей Лютеранской церкви. Поэтому дьявольская ирония – пожалуй, больше не в его адрес, а в адрес самой Христианской Церкви, Запад и Восток которой, исповедуя одну веру, так чудесно знали друг друга...

Еще значительнее, чем философские следствия внутренних перемен, оказывались их практические, жизненные следствия. Человек в высшей степени уединенного, «сокровенного» нрава, Кьеркегор всегда стремился уйти от прямого противостояния, конфликта, и эта черта

не могла исчезнуть. И все же его стратегии поведения делаются более открытыми и прямыми, а его воззрения, церковные и общественные, получают более открытое выражение. Вскоре же после события на Страстной 1848 г., под его влиянием, он начинает писать «Упражнение в христианстве», последний свой крупный труд, вышедший в свет в 1850 г. под тем же псевдонимом *Анти-Климакус*. В основной части книги развивается очередная схема исполнения Задания – последняя из таких его схем, и первая, являющаяся открыто христоцентрической. В качестве ключевого принципа, характеризующего Задание, здесь выдвинут принцип «современности Христу», специфического экзистенциального тождества, которое мы еще будем обсуждать. Но немалое место в этой книге занимает и критика современной Церкви и современных христиан – критика прямая и резкая. В последние свои годы «датский Сократ», подобно афинскому, становится *оводом* для своих сограждан, и лишь не очень многим датчане оказываются добрей к своему философу, нежели афиняне – к своему. Время Кьеркегора было для его страны временем относительного благополучия. Если не по всей Дании, то в Копенгагене в ту эпоху не было особой бедности, острых социальных проблем и конфликтов. В Церкви, которая не так давно стала государственной Церковью, царили настроения удовлетворенности, успокоенности и бесппроблемности, предельно чуждые всей стихии внутренней реальности Кьеркегора – стихии бесконечного выбора себя, отчаяния и экзистенциального страха, сознания греховности и вины, неутолимого стремления к истинной вере как недостижимой высоте. В его глазах, окружающие благополучные христиане, воздававшие почитание Христу без всякого стремления Ему следовать, были вовсе не христиане, а язычники, а слово Церкви, поощрявшее подобное почитание, не было проповедью христианства. В «Упражнении в христианстве» он высказал эти обвинения в лоб, подведя под них и богословскую базу. В результате, книга вызвала в церковных кругах Дании крайнюю враждебность к своему автору (и это отношение надолго пережило самого философа, прекратившись только благодаря его огромному влиянию в протестантской теологии 20 в.).

Но «Упражнение в христианстве» было только началом финальной борьбы философа с тем, что он видел как глубочайшие пороки религиозности своего времени и своего общества. Став его главным делом, эта борьба уже не прекращалась до самой его кончины, со временем лишь принимая более непримиримый характер. В начале 50-х гг. Кьеркегор пишет и публикует мало, хотя в работах «Для самонаблюдения» (1851) и «Судите сами» (1851–52, при жизни не опубл.) острота критики современных верующих и Церкви нисколько не уступает «Упражнению». Но вслед за тем, однако, он резко, беспрецедентно активизирует свою борьбу, которая достигает кульминации в последний год его жизни. По своей взрывчатой силе, неожиданности, трагизму этот год заставляет вспомнить тот особый феномен житнетворчества, который подметил некогда Пастернак, давший ему название «последний год поэта».

Новая цепь событий открылась кончиной первоиерарха Датской Церкви епископа Мюнстера 30 января 1854 г. В жизни Кьеркегора, и внешней, и даже внутренней, этот человек играл немалую роль. Мюнстер был духовным пастырем его отца, и отец, по его словам, воспитывал его в детстве «на проповедях Мюнстера». В зрелые годы он сохраняет почтение к нему, весьма интересуется его мнением о своих трудах и, пребывая в многолетних колебаниях по поводу принятия, либо непринятия сана пастора, пытается разрешить эти колебания с помощью разговора с ним. Но князь Церкви ни разу не оправдывает его надежд и в конце концов остается для искателя веры лишь представителем того формального христианства-язычества, той «христианщины»²⁴⁵, с которой он борется. Это и предопределило развитие событий. 5 февраля перед

²⁴⁵ В религиозно-poleмическом дискурсе Кьеркегора играет ключевую роль оппозиция истинного христианства, каково оно в своей сути (*Christendom*), и эмпирического христианства, современного христианского общества (*Christenhed*), которое он обвиняет в утрате сути. Двойство терминов, нужное для выражения этой оппозиции, имеет место в немецком и английском языках, но отсутствует в русском; и потому Кьеркегорово *Christenhed*, когда оно имеет определенно негативный смысл, я буду передавать как «христианщина».

погребением Мюнстера другой иерарх, епископ Мартенсен, произносит речь в честь усопшего, называя его «подлинным свидетелем истины». Но, по концепциям Кьеркегора, его нельзя было так назвать, он представлял то самое христианство, которое, почитая Христа, не следует за Ним, а потому и не может свидетельствовать о Нем. И, в силу своей новой установки *полномерной* открытости, философ был обязан высказать это. Немедленно он пишет статью: «Были ли епископ Мюнстер “свидетелем истины”, одним из “подлинных свидетелей истины” – истина ли это?», где пространно критикует покойного и называет речь Мартенсена «нехристианской». Хотя затем он выжидает заметный срок и публикует статью лишь 18 декабря, но публикация, открыто нарушающая конвенцию *De mortuis aut bene aut nihil*, все равно вызывает не только отповедь Мартенсена, но и широкое возмущение.

Этот мрачный эпизод с оттенком скандала и «достоевщины» открывает последнюю отчаянную атаку рыцаря веры. Лихорадочно Кьеркегор начинает писать следующие статьи, где спектр его нападков на «христианщину» все расширяется, а тон их делается все более ожесточенным. Логика и запал полемики влекут его ко все большим крайностям; духовное сословие, куда еще недавно сам он надеялся вступить²⁴⁶, теперь обвиняется огульно как сборище лицемеров и обманщиков. Радикальные обвинения постепенно подходят к утверждению полной лживости современной христианской проповеди и церковной жизни, полного их отхода от подлинного Новозаветного христианства. Статьи публикуются в газете «Отечество» в течение всех первых месяцев 1855 г., и в заключительной, 21-й, уже звучит призыв к верующим не участвовать в публичных богослужениях как в «мошенничестве и подделке», прекратить «дурачить Бога». Затем, с завершением этой газетной серии, философ тут же начинает другую, на свои средства организуя выпуск полемического листка «Мгновение», с теми же целями и идеями. В течение лета и начала осени на свет появляются 10 выпусков «Мгновения». Последний из них был на тему «Моя задача», и Кьеркегор в нем писал: «Моя задача – это Сократова задача: пересмотреть определение того, что значит быть христианином».

Как не раз отмечали знавшие его современники, Кьеркегор был отроду наделен гиперчувствительной конституцией и болезненно острой реакцией. Непостижимо, как при такой организации личности – она чаще отличает великих лириков – он мог почти целый год вести свою битву, фатально сгущая вокруг себя изоляцию и враждебность; мы видели, как еще недавно пустой эпизод с «Корсаром» совершенно выбил его из колеи. В финале его пути в нем снова, в последнем пароксизме, вспыхивает его неимоверный драйв, неудержимый, дающий фантастическую силу, однако в финальном итоге – неумолимо разрушительный. 2 октября, упав без сознания на улице, философ был доставлен в городскую больницу. В свои последние дни, зная о близящейся смерти, он сохранял ясность духа и не изменял своим взглядам: на предложение о принятии причастия он отвечал, что мог бы его принять лишь от мирянина, но не от священника. Жизненные силы его исчерпаны были без остатка. Кьеркегор скончался 11 ноября 1855 г. К этому времени он был лишен не только сил своих, но и средств, за последние годы почти целиком разорившись.

Кьеркегор всегда был привержен к диалектике, и эта приверженность была в большей степени его собственной, органичной чертой, чем очередным проявлением гегелевских влияний. Завершение его пути и судьбы – а оно, по христианским воззрениям, несет в себе и их смысл – обладает глубокой внутренней диалектикой. Задание человека, каким он видел его и старался осуществлять, заключалось в том, чтобы стать самим собой, что то же – заключалось в *собиращии себя* (истинного). Но сейчас, взглядевшись в его последний период, мы видим, что путь открытости, который только один ведет к исполнению Задания, оказался для него путем беспредельного *расточения себя*, отдачи себя, всех сил своих и ресурсов, – вплоть до конца

²⁴⁶ Цитированная нами запись духовного события 19 апреля 1848 г. заканчивается фразой: «Верую, что Христос мне поможет победить мою меланхолию, и я стану священником».

и смерти. Христианскому сознанию эта диалектика была знакома очень давно и к Гегелю не имела отношения. Духовное исполнение, находимое в совершенном саморасточении, «истощании» себя, богословие выразило в понятии *кенозиса* и чистый образец кенозиса видело в вольной жертве Христа. Кончину Кьеркегора также можно видеть как кенотическое событие. И это значит, что в кончине своей он стал тем, кем стремился стать в жизни, – *последователем Христа*.

Рисунок житнетворчества – герменевтический ключ

Общие очертания творчества Кьеркегора, его лейтмотивы, движущие пружины выступают довольно наглядно из нашего обозрения. Мы уж не раз применяли к творческому пути философа термин «житнетворчество», и теперь можем окончательно закрепить его. Пред нами, действительно, не просто творчество, а житнетворчество: та специфическая модель построения личности и судьбы, когда творчество и жизнь взаимно обращены друг к другу, так что мир мысли и стихия чувств, действия и поступки и все, что вовлекается в орбиту существования, соединены и сплавлены воедино, в интеллектуальное и экзистенциальное целое. Оформляющий принцип этого целого и главное задание его строительства имеют обычно художественную, эстетическую природу, поскольку модель чаще всего культивируется натурами художественными, людьми искусства. Однако иногда они носят религиозный характер – таков, например, в русской культуре опыт житнетворчества о. Павла Флоренского, описанный мною некогда²⁴⁷. Случай же Кьеркегора, как всегда, уникален, в нем сочетаются оба элемента.

Прежде всего, мы увидели у Кьеркегора романтическую модель житнетворчества, определяемого любовной драмой разрыва и (чаемого) воссоединения, «модель с фигурой Музы». Затем нам открылось, что этот романтический сценарий житнетворчества находит у философа ключ, получает осмысление в религиозной задаче обретения веры. Отсюда мы можем заключить, что опыт романтикоэстетический и опыт религиозный соотносятся как внешнее и внутреннее содержание осуществляемого житнетворчества – если угодно, как означающее и означаемое. Наконец, мы должны еще учесть, что Кьеркегор представляет и собственную трактовку того, как в жизненном пути человека соотносятся начала эстетические и религиозные. Это соотношение – крупная тема его мысли на ранних этапах после Великого События; и мы уже говорили, что его решением темы оказывается простая модель «трех стадий на жизненном пути» – модель, согласно которой в жизни человека последовательно сменяются периоды главенства эстетической, этической и религиозной установок. Мы признавали, что такая модель в целом соответствует его собственному пути, и теперь только уточним, что в его случае она имеет одну особенность, обычно отмечаемую биографами: стадия этическая, какую она репрезентирована, скажем, в фигуре ассессора Вильгельма в «Или – или», не занимает особого отрезка его жизненного пути, и этическое сознание выступает не столько ведущим принципом некой отдельной «стадии жизни», сколько модусом, который присутствует рядом с эстетическим и религиозным сознанием и взаимодействует с ними.

Вкупе все эти факторы обрисовывают довольно определенно общие контуры житнетворчества «датского Сократа». Но нам надо подойти к нему ближе, увидеть его конкретное содержание. В конечном итоге, какое же место занимает в его структуре Великое Событие, разрыв с Региной? В терминах «трех стадий» Кьеркегора – рубежную роль, не вполне согласующуюся со схемой: Великое Событие явилось событием окончательного обрыва эстетической стадии (которая, впрочем, уже была сочетанием, симбиозом эстетической и этической стадий) – и вступления в религиозную стадию (которая тоже не должна мыслиться как чисто религиозная: на ней религиозное сознание получает главенство, однако этическая и даже эстетическая

²⁴⁷ См.: Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. СПб., 1994.

установки отчасти сохраняются). Для религиозной стадии оно задало ключ к ней, ее исходную мифологему, став по своему смыслу и значению ничем иным как репрезентацией библейских мифологем Падения и Первородного греха (напомним, что теме Первородного греха посвящен один из основных трудов философа, «Понятие страха»). В христианском дискурсе событие Падения выступает как «пусковое событие», с которого начинаются темпоральность и история; история же мыслится как путь падшего человека, отделенного от Бога греховностью, к преодолению греховности и воссоединению с Богом (которое делается возможным в силу искупительной жертвы Христа). Для Кьеркегора, для его внутренней реальности, Великое Событие создало ситуацию лишенности и вины – *безмерной* лишенности и *непоправимой* вины; создало положение, которое было невыносимым, немислимимым, которое было невозможно принять – и было абсолютно необходимо преодолеть. По этой своей структуре, Событие было также «пусковым событием», запускаящим в ход ту же парадигму Падения и необходимого восстания. И как Падение, требуя своего преодоления, породило историю, так Великое Событие для своего преодоления породило опыт жизнотворчества Кьеркегора.

Однако преодоление, будучи абсолютно необходимым, было и столь же абсолютно невозможным в плане каких-либо эмпирических действий. Как мы уже проследили выше, единственный шанс на разрешение жизненной драмы, земное или небесное, открывался лишь через выход в религиозный план, и конкретно – в обретении настоящей, нерушимой веры, такой как у Авраама. К этому добавлялся еще момент: именно обретение веры Кьеркегор отождествлял с центральной задачей и конечной целью, «телосом» христианской жизни, с полнотой осуществления духовного задания христианина. «Вера есть высшее»²⁴⁸. Здесь обнаруживал себя протестантский, лютеранский характер его религиозности, печать которого мы будем в дальнейшем отмечать множество раз. Подобное отождествление, отвечающее знаменитому принципу *Sola Fide*, отнюдь не свойственно ни католической, ни православной религиозности; так, в Православии телосом христианского пути с древности признается обожение, актуальное соединение с Богом в Его энергиях. Но, как бы ни было, с этим дополнением искомое содержание жизнотворчества вполне проясняется. Используя формулу, которую сам Кьеркегор сделал названием своего последнего крупного труда, мы можем сказать, что содержанием его жизнотворчества должно было стать *упражнение в христианстве*; и это упражнение состояло в том, чтобы найти и проторить путь человека к вере.

Данный вывод наконец доставляет нам перспективу, в которой весь путь философа представляется единым образом, как исполнение одного главного задания его жизнотворчества. Единство отчетливо проступало уже и при беглом предварительном взгляде на этот путь, и в нашем обозрении выше мы уже говорили о некотором едином Задании. Сейчас, продвинувшись, мы можем предметно раскрыть это задание и увидеть ход его исполнения в конкретном материале жизнотворчества. Определив задание как *«найти и проторить путь к вере»*, мы сейчас убедимся, что эта формула задает общий принцип интерпретации, справедливый для всего корпуса основных трудов Кьеркегора: каждый из них может быть понят в свете этого задания, как развивающий некий подход к нему, некий способ или сценарий его исполнения.

Согласно предварительному обзору, в корпус входят 6 философских сочинений: «Или – или», «Страх и трепет», «Понятие страха», «Философские крохи» с «Ненаучным послесловием», «Болезнь к смерти» и «Упражнение в христианстве». Можно заметить их важную общую особенность: в каждом выдвигается определенное центральное понятие или принцип, детальная разработка которого и составляет его главное содержание. За счет этого, связь каждого труда с общим заданием должна быть заключена уже в его центральном принципе. Соответственно, если явно указать эти принципы для каждого из трудов, в их последовательном появлении, перед нами возникнет общая панорама философии Кьеркегора в свете задания

²⁴⁸ S. Kierkegaard. Philosophische Brosamen. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. S. 450.

его жизнетворчества или, иными словами, панорама исполнения задания. Но в нашем обзоре для некоторых трудов центральный принцип не был указан; восполним этот пробел. В «Или – или» таким принципом служит *выбор себя*, экзистенциальная установка, выражающая решение отдельного человека «стать самим собой», обрести собственную личность и идентичность. В «Понятии страха» ключевой принцип – разумеется, *страх*, также трактуемый как экзистенциальная установка. Наконец, в сложной концептуальной мозаике «Послесловия» ведущий принцип выделяется не столь явно; но, как мы увидим ниже, в качестве такого принципа – также связанного с общим заданием обретения веры – здесь можно рассматривать *экзистенциальный пафос*.

Таким образом, в «диалогическом сообществе» текстов, составляющих основу корпуса трудов Кьеркегора, развиваются следующие базовые принципы:

«Или – или» (1843) – *Выбор себя*;

«Страх и трепет» (1843) – *Вера*;

«Понятие страха» (1844) – *Экзистенциальный страх*;

«Крохи» + «Послесловие» (1844 – 46) – *Экзистенциальный пафос*;

«Болезнь к смерти» (1849) – *Отчаяние*;

«Упражнение в христианстве» (1850) – *Современность Христу*.

Заметим, что совпадающих принципов здесь нет, и это подчеркивает диалогический характер сообщества: каждый очередной текст, вводя некоторый новый принцип, входит в это сообщество как новое лицо, как диалогический партнер с собственной независимой позицией. Но каким образом все эти принципы связаны с заданием?

В «Страхе и трепете» главный предмет рефлексии – сама цель, телос того пути, который должны проторить философия и весь опыт жизнетворчества. Здесь, соответственно лирическому жанру вещи, – энкомий вере, в меньшей мере – аналитика веры, и практически вовсе не обсуждается путь к вере. Авраам обладает верою высшей пробы, недоступной сомнениям; но мы не знаем и не узнаём, как он обрел ее. – Затем, когда углубленно осмыслен, пережит телос экзистенциального пути, в фокус рефлексии помещается и сам путь, исполнение задания. Помещается – чтобы остаться до конца: начиная со следующей книги, «Понятие страха», путь к вере неизменно пребывает в фокусе мысли великого датчанина. Но при этом, за вычетом последнего труда, «Упражнение в христианстве», задание не декларируется открыто. Непосредственным философским предметом служат феномены, казалось бы, не имеющие прямой связи с верой, и анализируются по преимуществу не ближние, а дальние подступы к ней, многообразные препятствия и преграды на пути к ней. «Понятие страха» в этом отношении характерно: книга развивает систематическую, скрупулезную аналитику страха, и из множества его видов, выделяемых автором, подавляющее большинство возводится им в своих корнях к Первородному греху и сознанию греховности. Лишь несколько последних страниц обсуждают «положительные формации» страха, «правильный» страх, который ведет к вере. И тем не менее нет сомнений, что по значению и важности пропорции прямо противоположны, и именно выход к вере служит целью всех построений; книга же может рассматриваться как один из сценариев такого выхода, *сценариев исполнения*. *Mutatis mutandis*, аналогичными сценариями, сосредоточенными, в основном, на далеких от веры формациях внутренней реальности, и все же никогда не теряющими глубинной ориентации к вере, – по праву можно считать и «Ненаучное послесловие», и «Болезнь к смерти». В отличие от них, в «Упражнении в христианстве», испытав духовный перелом, рыцарь веры выступает с открытым забралом. Забрало его открыто в двояком отношении: как мы уже говорили, он открыто ополчается на фальшивое христианство своих современников; но, наряду с этим, вся книга – это открытая речь о Христе и вере, о том, как стать христианином. Иными словами, здесь – новый сценарий исполнения, уже четвертый, и самый эксплицитный из всех. Что же до ранней вещи, «Или – или», то в ней принцип веры еще явно не выдвинут как экзистенциальный телос; лишь в самом конце, при

разборе тезиса о том, что «мы всегда неправы пред Богом», намечается некое приближение к теме веры. Но по схеме «трех стадий», этическое сознание, представляемое в книге, прямо предшествует религиозному, и вполне законно считать, что развернутый здесь богатый сценарий отношений эстетического и этического сознания является своеобразным прологом к сценариям исполнения.

В итоге, пред нами весьма живописная картина. Отшельник, Молчащий, Страж, (псевдо-)Лествичник и его персональный оппонент Анти-(псевдо-)Лествичник, вступая чередой друг за другом, ведут диалог о вере как цели и назначении человека, о путях к вере. Отшельник, начиная издали, еще въявь не заговаривая о вере, представляет описания того, как в полной ей чуждости исподволь зарождаются выходы, подходы, подступы к ней. Следом за ним крайне велеречивый Молчащий в диалектически-лирических излияниях воздает хвалу вере, показывает, сколь необычайную, героическую фигуру являет собой ее обладатель, рыцарь веры. Затем дальнейшие участники, каждый по-своему и наново, ставя во главу угла иной принцип, рисуют путь к вере, причем последнему, Анти-Климакусу, голос дается даже дважды, и он представляет два очерка Пути. При этом, всякий раз телос становится реальней, подступы к нему всё ближе, и наконец последний сценарий в первый раз говорит о вере открытой речью, как об отношениях верующего или ищущего веры – со Христом²⁴⁹.

У нас не возникает вопроса, что делать с этой картиной. Сам предмет диалога, каким его видит его модератор, ведущий пожизненную войну в защиту Единичного Человека, – глубоко антропологичен, а каждый из шести принципов, в свете которых раскрывается предмет, насыщен антропологическим содержанием. Поэтому наше задание – реконструкция антропологии Кьеркегора – со всею очевидностью требует от нас выслушать все шесть голосов, рассмотреть каждый из шести представленных сценариев. Затем, конечно, будет необходим общий взгляд на все шесть опытов, сводящий их в «антропологию Кьеркегора» как определенный феномен европейской антропологической мысли. И в заключение, как всегда, компаративный анализ должен будет сопоставить этот феномен с двумя антропологиями, играющими для нас роль эталонов, с классической моделью человека и парадигмой духовной практики.

Базовые структуры мысли

Прежде чем перейти к последовательному разбору сценариев, целесообразно собрать воедино главные из тех наблюдений над философским мышлением Кьеркегора, что делались в ходе нашего обозрения. Из этих наблюдений ясно выступают базовые структуры мысли философа, которые проявляются во всех сценариях, равно как и отпечатываются на облике его философии в целом.

а) Парадигма онтологического размыкания

Главная из таких базовых структур, по сути, нами уже не раз указывалась, и сейчас мы лишь закрепим ее, уточнив попутно терминологию. Задание жизнотворчества Кьеркегора, мы сказали, – найти и проторить путь к вере. Вера же есть, очевидно, соединенность (или воссоединенность, с учетом парадигмы Падения) верующего сознания с предметом веры, Богом. Это – такое состояние сознания, в котором сознание стремится к Богу и становится способным к встрече, контакту с Богом – так что, тем самым, сознание не остается замкнутым в себе, а неким образом делает себя разомкнутым, открытым навстречу Богу. Но Бог наделен иным способом бытия, иным онтологическим статусом, нежели человек; и отсюда следует, что разо-

²⁴⁹ Может явиться вопрос: не следует ли добавить в наш список сценариев «Три стадии жизненного пути», которые, казалось бы, совершенно прямо соответствуют форме «сценария исполнения»? Но, на поверку, *сценария* здесь нет, а есть только *схема*. Различие между ними – в самом существе: сценарий, в отличие от схемы, непременно содержит «динамический принцип», движущий принцип исполнения как процесса продвижения к телосу. Однако «Три стадии» не указывают никакого движущего принципа, раскрывающего внутренние пружины «жизненного пути», и потому в основе их дискурса не сценарий, а схема – простая внешняя констатация троичной структуры.

мкнутость сознания должна быть разомкнутостью не просто в эмпирическом существовании, а в бытии, разомкнутостью к иному онтологическому горизонту – говоря кратко, онтологической разомкнутостью. Таким образом, путь к вере несет онтологическое содержание, и задание жизнотворчества, которое на языке религиозном определялось как обретение веры, на философском языке должно быть определено как онтологическое размыкание сознания и человека. Это – принципиальный вывод, который далее мы должны всюду иметь в виду.

Его даже следует расширить. Как мы убедимся уже при анализе Первого сценария, акт достижения разомкнутости или что то же открытости себя, акт выведения себя в открытость, – это у Кьеркегора парадигма конституции человека, ключевой акт формирования его личности и идентичности. В итоге, онтологическое размыкание выступает как фундаментальная парадигма самореализации человека и центральная парадигма всей философии Кьеркегора. Тем самым, эта философия может быть определена в своем общем типе как *антропология (онтологического) размыкания*. Такая квалификация полезна для позиционирования философии Кьеркегора в контексте европейской антропологической мысли: она показывает ее неклассическую и не эссенциалистскую природу.

б) Парадигма порога

Очередная базовая структура мысли выявляется, если продумать тот факт, что в каждой из своих главных книг Кьеркегор заново, с самого начала прокладывает путь к вере – *исполняет то же самое задание жизнотворчества*. Только что решив свою жизненную, философско-религиозную задачу, прочертив путь к вере, он тут же снова принимается ее решать, ищет и строит новое решение; а, получив его, опять принимается искать еще новое – и так не раз, не два и не три. Попробуем понять эту странную картину. Прежде всего, она значит, очевидно, что философ уклоняется от того, чтобы признать очередное решение подлинно окончательным решением, остановиться на нем и воплощать его в жизнь. (А вместо этого, переходит к постройке следующего решения-сценария.) – Но что означало бы «признать окончательным и начать воплощать»? Прежде всего – признать окончательно сделанным фундаментальный выбор между открытостью и замкнутостью: признать, что открытость (она же вера, на религиозном языке) действительно, актуально достижима не только что прочерченном пути, и ничего более уже не требуется, чтобы полностью отбросить противоположное состояние, замкнутость. И, коль скоро фундаментальный выбор *действительно* совершен, – человек начинает существование на началах открытости, в модусе открытости.

Но именно этого и не делает философ. Покидая построенное решение и переходя к другому, затем к третьему, Кьеркегор не оставляет фундаментальный выбор позади, но напротив, оставляет его всегда при себе, затягивает свое пребывание в состоянии, в моменте выбора, тем самым, растягивая этот момент. Он сам, его сознание при этом задерживаются, зависают в искусственно остановленном моменте. Рождается особая, весьма специфическая структура сознания: сознание в подвешенном состоянии, специально затягиваемом состоянии выбора, причем выбора онтологического, между двумя бытийными стратегиями. Определяющая черта этой структуры та, что в сознании одновременно присутствуют два взаимоисключающих и онтологически различных полюса, два мира, между которыми надо делать выбор: онтологическая замкнутость и онтологическая открытость. Именно это и есть характерная, если угодно, интимная структура сознания Кьеркегора. Она определяет общий тип этого сознания и проявляется постоянно и многообразно²⁵⁰. Размножение же решений выступает как тот конкретный способ, каким создается и поддерживается эта структура: способ затягивания или растя-

²⁵⁰ Так, мы упоминали событие перелома в сознании философа на Страстной Неделе 1848 г.: это событие ярко демонстрирует, что весь предшествующий период он одновременно утверждал для себя открытость и существовал в замкнутости – то есть находился одновременно в двух полюсах альтернативы, пребывая в зависшем моменте выбора. Сам Кьеркегор отчетливо видел, идентифицировал у себя эту структуру сознания. Он говорил, что его справедливо прозвали *Или – или*, – а это ведь и обозначает человека, который перманентно выбирает и не может выбрать, живет в затянувшемся выборе.

гивания момента выбора, способ «остановить мгновение». Но при этом, очевидно, каждое из решений приобретает статус не более чем сценария, т. е. в известном смысле, виртуального решения, вместо статуса актуального решения – полновесного, которое актуализуется в своем воплощении (или хотя бы – если мы, отходя от принципов экзистенциального философствования, допустим, что философ не должен сам следовать своим философским решениям, – не отменяется и не подрывается тем, что сам его автор тут же начинает предлагать другие решения).

В классической метафизике, сталкиваясь с подобными структурами – противоположными полюсами, одновременно присутствующими, но не связываемыми никаким синтезом, – говорили обычно об антиномиях. Но этот термин уводит разговор в область кантовских категорий или же в плоскость формальной логики; и в данном случае и то, и другое не соответствует сути дела. В случае Кьеркегора следует говорить не просто о парадигмах деятельности разума или о некотором типе сознания, а о личностных, экзистенциальных, жизненных коллизиях отдельного, сингулярного человека. С равным правом можно сказать, что описанная «подвешенность в затягиваемом моменте выбора» определяет не только структуру сознания, а шире – некий способ, модус существования человека; и тут более уместен и эффективен иной язык, близкий скорее к психологии и к поэтике. Ситуацию затягиваемого фундаментального выбора, онтологического или экзистенциального, естественно назвать *пребыванием на пороге* выбора, и мы вспоминаем, что в поэтике Бахтиным давно уже был введен концепт порога. С некоторой модификацией, этот концепт оказывается самым адекватным определением подмеченной нами структуры сознания и существования. Описание порога у Бахтина достаточно соответствует тому, что мы находим у Кьеркегора. В целом, это у Бахтина более широкое понятие, с несколько размытым спектром различных сфер употребления; но, в частности, порог у него имеет и трактовку, отвечающую нашей ситуации. Мы выделим ее и перенесем в философию, отбросив все прочие, более специфически связанные с теорией прозы, в частности, с совсем нам ненужным понятием хронотопа.

Итак, в нужном нам смысле, *порог есть затягиваемое, подвешенное пребывание в обоих взаимоисключающих полюсах некоторой фундаментальной альтернативы*. Человек сознает себя в ситуации жизненно решающего выбора между противостоящими, несовместимыми полюсами; выбор необходим, неизбежен – но миг выбора, как в замедленной кино съемке, затягивается и затягивается. Выбор и порог – элементы экзистенциально-личностной сферы, которые при этом могут быть онтологическими, этическими или какими-либо еще. У Кьеркегора порог онтологичен, и пребывание на пороге обеспечивается, как мы видели, путем размножения сценариев – иначе говоря, весьма уникальным способом *непрерывного продуцирования различающихся философий одного и того же предмета*.

В итоге, мы обнаруживаем у Кьеркегора специфическую структуру сознания и модус существования, которые мы определяем как *сознание-на-пороге* и *существование-на-пороге*. Порог же является в данном случае порогом онтологического выбора между стратегиями или мирами бытийной замкнутости и бытийной открытости. Как подробно показывает Бахтин, существование-на-пороге необходимо имеет кризисный характер, и потому данный тип сознания более полно можно определить как *кризисно-пороговое сознание*. Нельзя не согласиться, что кризисность как нельзя более присуща сознанию и существованию Кьеркегора. Он и сам говорит об этом со всею ясностью; скажем, в «Болезни к смерти» он заявляет, что не-кризисным существование вообще быть не может: «Состояние человека всегда является критическим. О кризисе говорят по отношению к болезни, но не по отношению к здоровью... но если человек рассматривается как дух, то критичны как здоровье, так и болезнь... никакого непосредственного здоровья духа не существует»²⁵¹. Кризисность собственного сознания философ

²⁵¹ S. Kierkegaard. Die Krankheit zum Tode. Jakob Hegner Verlag, Köln u. Olten, 1968. S.46.

возводит, как видим, во всеобщий закон – и это говорит нам о том, насколько же велика степень этой кризисности.

* * *

Здесь место затронуть, в порядке отступления, тему *Кьеркегор – Достоевский*. Именно парадигма порога доставляет главное содержание этой темы. Мы убедились в важности данной парадигмы для Кьеркегора, но у Достоевского ее роль никак не меньше. Разработка концепции порога у Бахтина производилась им именно на материале прозы Достоевского, и твердый вывод его был тот, что принцип порога – один из ведущих в поэтике Достоевского, и его различные проявления пронизывают прозу классика повсюду. Вывод этот, однако, относился к «порогу» в вышеупомянутом широком литературоведческом понимании; для сопоставления с Кьеркегором следует перейти к нашей суженной трактовке порога как антропологической парадигмы. В недавней работе²⁵² мы рассмотрели приложение такой трактовки к «Братьям Карамазовым». Как было продемонстрировано, парадигма сознания-на-пороге определяет строение сознания двух протагонистов романа, Ивана и Мити Карамазовых. Кроме того, как нетрудно убедиться, к примерам кризисно-порогового сознания можно присоединить и Раскольникова (конечно, и не только его, но не станем расширять круг). Во всех этих случаях, порог фундаментального выбора имеет различную природу. В сознании и существовании Мити сталкиваются мир страстей и мир покаяния. Это – полярное противостояние двух состояний и стихий сознания, двух жизненных стратегий, систем ценностей, кодексов поведения... – и порог выбора между ними есть порог *экзистенциально-антропологический*. Сознание Раскольникова раскалывает сугубо этическая дилемма, противостояние двух этик, допускающей и не допускающей убийство; и в этом сознании-на-пороге, порог – *этический*. В обоих случаях, кризисно-пороговая структура сознания создает известную близость к миру Кьеркегора, но близости полной не достигается. Иное – с Иваном Карамазовым. Два мира, две установки в его сознании, между которыми он бессилён сделать выбор, – точно те же, что и у Кьеркегора: неверие и вера, замкнутость и открытость в бытии, к Богу. В их сознаниях-на-пороге один и тот же порог: порог выбора между бытийными стратегиями открытости и замкнутости, *экзистенциально-онтологический* порог. Далее, надо учесть, что парадигма порога – отнюдь не просто одна из парадигм работы сознания: она, как мы видели, задает особый модус сознания и существования – является *конститутивной* антропологической парадигмой. В свете этого, наше наблюдение означает, что Иван Карамазов и датский философ наделены совпадающей конституцией личности; и в этом смысле, мы можем говорить об их *экзистенциальном тождестве*. Разумеется, это тождество сказывается во многих особенностях двух фигур, но мы сейчас ограничимся лишь одним примером. Главная модальность переживания, отвечающая модусу существования на онтологическом пороге, – отчаяние. Именно так полагает – и так переживает – Кьеркегор, который выдвигает отчаяние в качестве лейтмотива и движущего принципа духовного пути, посвящая ему особый экзистенциальный сценарий («Болезнь к смерти»). И именно в элементе отчаяния разворачивается внутренняя драма Ивана. В начале романа прозорливый старец Зосима ставит Ивану диагноз, в котором лаконично фиксирует оба ключевых момента его конституции: онтологический порог и неотделимое от него отчаяние: «Идея эта [идея веры – С. Х.] еще не решена в вашем сердце и мучает его. Но и мученик любит иногда забавляться своим отчаянием, как бы тоже от отчаяния. Пока с отчаяния и вы забавляетесь – и журнальными статьями и светскими спорами, сами не веруя своей диалектике и с болью сердца усмехаясь ей про себя». «Русский Фауст», как критика окрестила Ивана Карамазова, и «датский Сократ» сходятся в

²⁵² С. С. Хоружий. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии // Достоевский и мировая культура. № 25. М., 2009. С. 13–56.

топосе отчаяния. Нет речи о том, чтобы сопоставлять «статьи и споры» Ивана с философией Кьеркегора, однако из слов Зосимы выступает, что в топосе отчаяния рождается и своя модель творчества – творчество как *sui generis игры отчаяния* – и эта модель, независимо от ценности плодов, тоже объединяет двух Героев Отчаяния.

Мир Достоевского – множество миров и множество лиц, как справедливо считают, автономных «голосов-личностей», образующих диалогическое (или «полилогическое») сообщество и полифонический дискурс. Во всем устройстве этого мира, именно парадигма порога – главный элемент общности с миром Кьеркегора, а во всем сообществе голосов, особой и уникальной близостью, «экзистенциальным тождеством» с Кьеркегором связан один Иван Карамазов. Но, наряду с этими главными совпадениями, существует и множество отдельных, рассеянных тут и там совпадающих особенностей и черт. Их можно найти везде – в сфере идей, установок мысли, в моделях человека, в строении и атмосфере дискурса. Нас, в первую очередь, интересует антропология, и здесь стоит отметить, что у двух классиков экзистенциализма мы видим общую, и очень специфически экзистенциалистскую, «философию самоубийства». В случае Достоевского, она общеизвестна и знаменита: это – философия Кириллова в «Бесах», согласно которой «убить себя значит самому стать Богом». Но раньше Кириллова она же была открыта асессором Вильгельмом, который в «Или – или» представляет этическое сознание: «Можно было бы найти самоубийцу, который... своим шагом мыслил обрести абсолютную форму для своего духа»²⁵³. В самой идее, как видим, совпадение полное; но параллель может быть продолжена и на обоснование идеи, хотя, натурально, Кьеркегор-Вильгельм и Кириллов проводят его в весьма различном дискурсе.

Не станем удлинять перечень совпадающих деталей двух творческих миров. Отмеченное уже показывает, что их близость вполне предметна, включает точные совпадения многих концептуальных узлов и далеко не исчерпывается тем, чем обычно ограничивались обсуждения темы «Достоевский и Кьеркегор». Как правило, в этих обсуждениях лишь варьировались черты сходства, принадлежащие к общим свойствам того древнего и широкого русла мысли, наследником которого в середине 20 в. явился экзистенциализм. Это – решительное отрицание чисто спекулятивной и рационалистической философии, «противопоставление истины умо-зрительной и истины откровенной» (Шестов), приоритет частного, единичного, личного над всеобщим и абстрактным, апология веры как сугубо иррациональной и парадоксальной стихии и т. д. и т. п. Но сегодня все эти установки воспринимаются как общие места экзистенциалистского мышления. Дальнейшее развитие темы должно идти в элементе предметного анализа.

Особняком стоит еще одна важная особенность, объединяющая прозу Достоевского и философию Кьеркегора: их диалогический и полифонический дискурс. У Кьеркегора мы еще не отмечали этой особенности, которую можно включить в число базовых структур его мысли.

в) Аутодиалогичность сознания

Как и в случае парадигмы порога, выделить новое структурное свойство мысли философа помогают нам принципы поэтики, и конкретнее – бахтинской поэтики. Свойство, впрочем, не совсем новое: мы не раз уже говорили о таком феномене в творчестве Кьеркегора как размножение псевдонимов, авторских масок. Обсуждая «Ненаучное послесловие», мы указали и некоторые мотивы, стоящие за этим феноменом; но взгляд с позиций поэтики, теории дискурса позволит дать его более полную и адекватную интерпретацию.

Самое яркое, сгущенное проявление «игры масок» Кьеркегора – конечно, упоминавшийся раздел «Послесловия», где от лица очередного псевдонима, Иоанна Климакуса, производится подробный разбор философских платформ, идей, ходов мысли всех других псевдонимов. Раздел носит название «Взгляд на одно современное течение в датской литературе», а глава книги, к которой он служит приложением, называется – надо это иметь в виду! –

²⁵³ S. Kierkegaard. Entweder – Oder. S. 773.

«Истина как субъективность». Разбор ведется в тоне высшей серьезности, будто все обсуждаемые авторы – отнюдь не псевдонимы одного и того же лица, а совершенно независимые и меж собой незнакомые философы. Легко принять такой текст за романтическую игру или же просто эксцентрическую шутку, как сегодня говорит молодежь, прикол. Но это – не то и не другое. Мы уже говорили, что рандеву псевдонимов доставляет некий способ философского самоанализа; приводили и слова самого Кьеркегора о его меланхолии как причине псевдонимности. Сейчас мы существенно дополним эти мотивы: в призме поэтики, перед нами здесь – опыт построения особого типа дискурса, который в философии, вероятно, уникален, но встречается в изысканной словесности – а, в первую очередь, в прозе Достоевского.

Кьеркегор стремится представить каждый свой псевдоним как полноценного автономного субъекта, не простого передатчика каких-то идей, а носителя цельной философской позиции и даже определенных личных свойств, черт характера. В его терминологии, которую мы еще будем разбирать, можно сказать, что свои маски он считает *наделенными экзистенцией*. К примеру, про маску автора «Повторения» говорится так: «Константин Констанциус... интриганская голова, он не отчаивается ни от чего»²⁵⁴. В его освещении, каждая авторская маска – самостоятельное лицо и голос, дискурс в составе того, что он называет «современным течением в датской литературе» и что есть, в действительности, его совокупный философский текст. Мир Кьеркегора, каким он хочет, чтобы читатель видел его, – собрание автономных философских голосов, или же голосов-экзистенций.

Далее, критически важно еще одно: это собрание есть сообщество, его члены вступают в определенные отношения между собой. Философ показывает нам специально, как голоса-псевдонимы, будучи все полноправны и независимы, в то же время взаимодействуют, перекликаются в своих идеях, смыслах, реакциях – иначе говоря, они находятся меж собой в диалоге, образуют диалогическое или точнее, полилогическое сообщество. В этом полилоге голосов-псевдонимов, как прослеживает Кьеркегор, создается единое движение и развитие смысла, выстраивается общий смысл всего целого (на этапе «Ненаучного послесловия», этот смысл заключается в обосновании и построении перехода от этической стадии жизненного пути к религиозной). И это значит, что голоса, ведущие диалог или полилог, сообразуясь и согласуясь между собой, соединяются в общий многоголосный строй, или в полифонию.

Итак, размножение авторских масок, за счет отношения Кьеркегора к ним как к полноценным экзистенциальным персонажам, превращает мир Кьеркегора, его философский дискурс в полилогическое сообщество и полифонию голосов-экзистенций. По Бахтину, точно такую же природу имеет мир романов Достоевского, дискурс его прозы, – так что здесь мы фиксируем еще одно конкретное и существенное совпадение двух авторов. И наконец, надо вспомнить, что всё совокупное сообщество голосов-экзистенций представляет, как мы нашли, сознание-на-пороге: сознание, повторяющее опыты пути к вере (которые и воплощаются отдельными голосами) и в этом повторении перманентно пребывающее на пороге выбора между онтологической замкнутостью и открытостью, актуальной жизнью в вере. Суммируя, мы получаем финальный вывод: дискурс Кьеркегора в его общем типе можно охарактеризовать как уникальный философский и экзистенциальный полилог-на-пороге.

И в заключение вводного обозрения, в качестве его итога, целесообразно также резюмировать обнаруженные нами главные факторы, конституирующие мир творчества Кьеркегора:

Фактор отца: Родовое проклятие, связанное с грехами отца, и отсюда – не снимаемая вина.

Фактор Рeginьы: Разрыв как пусковое событие Истории, личного и творческого процесса.

Фактор себя: Конститутивное отношение – отношение к Богу. Отсюда, жизненное задание – задача стать истинным собой в обретении веры; что то же – задача сделать себя откры-

²⁵⁴ S. Kierkegaard. Philosophische Brosamen. AbschlieBende unwissenschaftliche Nachschrift. S. 415.

тым: осуществить онтологическое размыкание себя навстречу Богу, а это значит, также и размыкание навстречу ближним.

Б. Датский сериал: Шесть сценариев размыкания человека

Сценарий Отшельника-Победителя: Выбор себя

Этот первый из сценариев первого датского сериала – еще в большой степени не сценарий. Антропологические сценарии продуцирует Человек Сценарный, что то же – человек, видящий и изживающий себя и свою жизнь в элементе *практики себя*. Кьеркегор не сразу стал таким человеком – точнее, стал почти сразу, в одночасье, но лишь после того как немалое время таким не был. Внутренний мир, который запечатлел себя в «Или – или», очень специфичен: разные его пласты, части состоят в сложных отношениях меж собой, не только идейных, логических, но и психологических, эмоциональных. Главный элемент этой сложности – на самом виду, в витрине: в книге представлены два типа сознания и отношения к жизни, эстетическое и этическое, которые противопоставляются друг другу. Как мы уже знаем, связь их, по Кьеркегору, исторична, в смысле наиважнейшей для него *внутренней* истории: они отвечают двум «стадиям жизненного пути», которые друг друга преемственно сменяют. Вполне простая конструкция – но у самого философа смена стадий осуществлялась в острой и неожиданной драматургии, которая прямо отразилась на создании книги, а отсюда – и на внутренней драматургии текста. По наиболее вероятной реконструкции, писанье “*Enten – Eller*” шло так:

Eller, Письмо 1 (Об эстетической ценности брака) – два месяца разрыва, осень 1841 г.;

Eller, Письмо 2 (Метафизическое) и «Ультиматум» – Берлинская зима 1841 – 42 гг.;

Enten – по возвращении в Копенгаген в начале марта 1842 г., за 5 месяцев.

Эта схема многозначительна. Первое письмо асессора Вильгельма – самая морализаторская, самая назидательная часть книги, где Этическое Сознание утверждает себя – утверждая добропорядочные ценности брака, семьи и супружеской любви – прямолинейно, нудно, навязчиво. И именно эта часть написана раньше всех, в те же самые недели, когда автор, вопреки нежеланию своей избранницы и невесты, стремился довести и довел до конца свой разрыв с нею, свой отказ от брака, семьи и супружеской любви. Трудно не усмотреть здесь яркое проявление кризисно-порогового типа сознания! И не диво, что столь острое столкновение крайностей поставило это сознание на грань агонии. Но, несмотря на эти события, в которых для нас по сей день много неизвестного и невнятного, нет сомнений, что, как бы сильно автор ни отличался от своего псевдонима, пишущего Первое письмо, он разделяет его высокие представления о семейном союзе и его позиции в полемике с Эстетическим Сознанием. Затем в Берлине эти позиции получают уже не плоское дидактическое, а глубокое философское выражение. И лишь затем, по возвращении автора домой, получит слово псевдоним А., *porte-parole* Эстетического Сознания.

Всё это значит, что *Enten* – текст, написанный *задним числом*. Нет сомнений, что эстетическая стадия реально присутствовала в опыте «датского Сократа» (она длилась, пока он вел типичную жизнь «вечного студента», и смена ее вызревала постепенно, под влиянием цепочки событий: около 1835 г. – «великое землетрясение», он узнал про какой-то тяжкий грех отца; с лета 1837 г. – серьезное чувство к Регине; август 1838 г. – смерть отца). Однако в период написания «Или – или» она была уже позади (речь идет, разумеется, о смене приоритетов, верховных принципов, а не об отмирании самой сферы эстетического опыта, которая оставалась живой и значимой для философа до конца дней его). Как пишет один из лучших знатоков и исследователей Кьеркегора Уолтер Лоури, *Enten*, вкуче с описаниями молодого героя в *Eller*, – «автопортрет большого художника, но это портрет, который он написал с себя, когда

уже перестал быть таким, каким был. В краткий промежуток, за счет трагического опыта своей любви, он изменился настолько, что должен был писать по памяти, а не глядя в зеркало, и решительно выбрав *Eller*²⁵⁵.

Когда *Eller*, с его новыми взглядами, ценностями, задачами, появилось на свет, внутренняя реальность философа обрела строение, типичное для тех, кто пережил обращение: оценки и установки, отношение к миру, жизни, к себе – всё это стало другим, новым; однако сознание еще заполняли прежние содержания, прежние темы, образы, прочно связанные со старым, чуждым уже строем души. И совершенно ясно стало, что от этого прежнего мира эстетического сознания надо срочно избавиться, надо удалить его из себя, от себя, «отхаркнуть», как выразился Кьеркегор в «Дневниках». Именно с этой целью – сполна высказав, выговорив его, убрать его этим из себя и освободиться от него – художник и пишет, прежде всего, изображение Эстетического Сознания (хотя сам он указывал и ряд других целей, в том числе, «сделать доброе дело» для Регины, «высветить ей путь из помолвки»). Да, он действительно пишет «автопортрет по памяти», но он и хочет окончательно изжить то, что изображает, – и трудно ожидать, чтобы при этом изображение оказалось беспристрастным. Оно и не оказывается таким. В очерках и этюдах *Enten* специфические и характерные черты «эстетизма» заметно подчеркнуты, сгущены – как бы для вящего удобства критики. Притом, это сгущение красок носит нарастающий характер: если первые тексты – афоризмы (I), опыт музыкальной критики (II), эссе по эстетике театра (III) – подают Эстетическое Сознание в относительно нейтральном освещении, то в эксцентрическом этюде «Несчастнейший» (V) пред нами гротескно гипертрофированная картина этого сознания, а заключительные тексты «Севооборот» (VII) и «Дневник соблазнителя» (VIII) можно и вовсе рассматривать как наглядные пособия, изготовленные в виде утрированных саморазоблачений Эстетического Сознания.

Эти эффекты освещения весьма существенны для реконструкции «истории души», тех процессов, которые в решающие годы 1841–43 радикально меняли внутреннюю реальность философа. Существенны они и для восстановления облика героев *Enten*, Эстетического Сознания и Эстетического Человека, во всей полноте его, в верных пропорциях и тонах. Но мы не ставим сейчас ни той, ни другой задачи. В рамках антропологии Кьеркегора, Эстетический Человек выступает как формация, не отвечающая назначению человека и реализуемая им лишь тогда, когда перед ним еще не раскрылась его настоящая задача. В этом смысле, она – только нечто предварительное, лежащее за пределами того подлинного самоосуществления человека, на котором сосредоточена антропологическая рефлексия. Поэтому для нас нет нужды входить в детали облика или анатомии Эстетического Человека – достаточно разглядеть те его черты, за счет которых он обречен быть не более чем предварительной антропологической формацией.

Разумеется, верховный, конституирующий принцип эстетического существования – *наслаждение*: не в узком гедонистическом смысле, а в более обобщенном – получение эстетических восприятий всевозможного рода, впечатлений, эмоций, ощущений, переживаний, настроений... Жизненная стратегия Эстетического Человека – стратегия наслаждения, суть которой определяется специфическим сочетанием двух противоположных свойств: лихорадочной активности и безвольной пассивности. Эстетический Человек должен беспрестанно обеспечивать себя восприятиями; но в событии восприятия, по самой его природе, внутренняя реальность человека – пассивная сторона, она лишь «чувствует», «испытывает», но сама «ничего не делает», не изменяет себя, не принимает решений, не совершает волевых актов. В этой двуполярной стратегии, активность – только на внешнем полюсе, тогда как внутренняя реальность, единственно важное для Кьеркегора, остается пассивной. Бесперывной внешней активностью Эстетический Человек создает условия для продолжения, для воспроизводства

²⁵⁵ W. Lowrie. Op. cit. P. XIX.

комфортной внутренней пассивности, занятой исключительно получением и перевариванием восприятий.

Но всякая пассивность – зависимость. Внутренняя реальность Эстетического Человека зависит целиком от притока восприятий. Надо даже сказать сильнее: она формируется, конституируется событиями восприятия, которые и образуют собой всю ее материю, ее фактуру. И такая материя имеет еще одно важнейшее свойство или предикат: *дискретность*. Восприятия как таковые разрозненны меж собой, отдельны, и простое собрание их имеет несвязную, дискретную фактуру. Конечно, они никогда не остаются в сознании «простым собранием», сознание их многообразно препарирует и, в частности, связует между собой, интегрирует в те или иные комплексы. Некоторые первичные формы такой интеграции сознание осуществляет автоматически – без этого, скажем, невозможно простое слушание музыки. Но внутренняя реальность человека включает и множество специфически личностных измерений, аспектов, в которых единство и связность достигаются уже отнюдь не автоматически, а лишь путем особой работы, практики собирания и выстраивания себя. Эстетический же Человек не желает и отказывается менять себя, школить, выстраивать себя. *Отказ от такой практики, требующей от внутренней реальности быть не пассивной, а активной, – кардинальное отличие Эстетического Человека и грань, отделяющая его от Человека Этического* – следующей антропологической формации, по Кьеркегору Его внутренняя реальность, оставаясь пассивной, оказывается, за счет этого, и дискретной, рассыпанной, лишенной единства.

Из множества следствий этого ключевого свойства Кьеркегор особенно выделяет те, что связаны с темпоральностью. У Эстетического Человека – некая специфическая ущербность в его отношениях со временем, он никак не может наладить их, и его (внутреннее) время – хаотичное, лишенное связности. «Время течет, говорят люди... Но я этого не замечаю. Время стоит на месте, и я с ним... Когда я встаю поутру, я тут же ложусь обратно... Время свое я разделяю так: половину времени сплю, другую половину – мечтаю»²⁵⁶. Крайняя форма этой разрушенной темпоральности рисуется в «Несчастнейшем»: «Он не живет в настоящем, не живет в будущем, ибо будущее уже было пережито, и не живет в прошлом, ибо прошлое еще не пришло. У него нет настоящего момента... нет прошлого... нет будущего... У него ни на что нет времени, не оттого что время у него занято чем-то еще, а оттого что у него нет времени вообще»²⁵⁷.

В отсутствие единства и связности, события восприятия, которые должны служить источником наслаждения, неизбежно начинают казаться монотонны. Способности восприятия, эксплуатируемые в бесконечной серии бессвязных, но однотипных событий, изнашиваются, при тупляются и перестают обеспечивать восприятиям живость, свежесть и новизну – ключевые условия эстетического наслаждения. Восприятия перестают быть привлекательны, интересны («интересное» – высшая ценность для Кьеркегорова «обольстителя»), и Эстетический Человек постепенно утрачивает способность испытывать наслаждение. Охота и вкус к восприятиям покидают его, и это состояние утраты охоты и вкуса к восприятиям, фатально подстерегающее его, – не что иное как *скука*. Скука – обратная сторона наслаждения, и наравне с ним – верховный принцип, господствующее начало в мире Эстетического Человека. Однако богатый дискурс скуки, развернутый в «Или – или», оригинален лишь в обертоне, а никак не в основе: со всем множеством ее вариаций, ее имен – *taedium vitae, ennui de vivre, Langeweile, spleen, хандра, меланхолия, ...* скука – одна из главных тем романтизма, время которого уже миновало к 40-м годам. Все ведущие нити этого дискурса совершенно традиционны: эстетический герой А. утверждает силу и власть скуки, рисует ее разрушительное действие, измышляет способы борьбы с нею. Отличия авторской трактовки – лишь в акцентах, особенностях подачи: усилия

²⁵⁶ S. Kierkegaard. Either – Or. Vol. 1. Princeton University Press, 1971. P. 25, 27.

²⁵⁷ *Ib.* P. 224.

Эстетического Человека избежать скуки представлены иронически как разработка рациональной системы земледелия («Севооборот»), а негативные эффекты скуки рисуются в саморазоблачительном стиле – четко, выпукло, словно Эстетический Человек, бравидуя ими, выставляет их напоказ. Сами же по себе, эти эффекты – из разряда классических, многожды описанных следствий скуки и пресыщенности: это опустошенность, безжизненность, модели поведения заводных манекенов, которые имитируют жизнь и наслаждение, механически воспроизводя их движения, паттерны. В наше время этот мотив был снова блестяще воплощен в «Казанове» Феллини. Что же до «Или – или», то здесь он проводится, прежде всего, в «Дневнике оболстителя». Финал «Дневника», и он же – финал *Enten*, всей речи Эстетического Сознания, есть и финальное развенчание этого сознания. Пред нами – неотвязный пунктик Кьеркегора, разрыв помолвки; но тут Оболститель подстроил так, что внешне этот разрыв исходил от героини, Корделии. «Однако очень ценно было бы знать, возможно ли так отпоэтизировать себя от девушки, чтобы сделать ее настолько гордой, что она вообразила бы, будто это она была той стороной, которую отношения утомили». Вы заметили, какая это механическая фраза, переходы ее периодов – как серия механических движений манекена! «Это бы мог быть очень интересный эпилог, в котором был бы и свой психологический интерес, и который мог бы обогатить многими эротическими наблюдениями»²⁵⁸. Еще шаг – и фигуры наслаждения окажутся Плясками Смерти.

Таков конец пути Эстетического Сознания. Начинаясь с погони за восприятиями, этот путь ведет неизбежно к скуке и меланхолии; а те, в свой черед, неотвратимо движутся к опустошенности, мертвенности и разрушению личности.

* * *

Засим перейдем к *Eller*, где солидный и правильный ассессор Вильгельм ведет партию Этического Сознания. Точнее сказать, он ведет ее в Письме 1, «Эстетическая ценность брака»; тогда как в Письме 2, являющем собою сложнейший философский трактат, ему уже не по силам и не по чину ее вести: хотя местами здесь и поддерживается присутствие маски, но, в отличие от Письма 1, перед нами никак уже не умствования ассессора, а просто – философия Кьеркегора, вошедшего в этическую стадию жизненного пути. Письмо же 1 – раздел промежуточный, переходный. Здесь еще не описываются Этическое Сознание как таковое и его сценарий самореализации человека, но на примере темы любви и брака представлен этический взгляд на Эстетическое Сознание – этическая оценка и критика Эстетического Сознания, его строя чувств и его жизненных стратегий. Тут, в частности, проводится сравнение любви земной и духовной. Земная любовь начинается с юношеского и романтического состояния влюбленности, которая легко меняет свой предмет, распространяется на многих; но затем она постепенно развивается в сторону любви к единственному человеку – она сужает свой круг. В противоположность этому, «духовная любовь постоянно открывается всё больше и больше, без конца расширяет круг любви, включая в него больше и больше людей, пока не достигнет своего истинного выражения в любви ко всем»²⁵⁹. Понятно, что первый род любви обитает в сфере эстетического сознания, тогда как второй – в сфере сознания этического (и, разумеется, религиозного). Но истинный брак преодолевает эту оппозицию. Он не отрицает и не отбрасывает эстетических идеалов, а сохраняет их; но он ими не ограничивается. Он «становится равно этическим и эстетическим», и даже – «эстетичным и религиозным». Так убеждает себя и читателя Кьеркегор, только что отказавшись от брака.

²⁵⁸ *Ib.* P. 440.

²⁵⁹ *S. Kierkegaard. Either – Or. Vol.2. Princeton University Press, 1971. P. 63.*

Главная цель и содержание Письма 2 – экспозиция Этического Сознания как такового: его генезиса и конституции, структуры и проблематики. Но Этическое Сознание вырастает из Эстетического, и в связи с темой его генезиса здесь вновь затрагивается ряд свойств Эстетического Сознания и продолжается его критика. (Вообще, эстетическое сознание – постоянный фон сознания Кьеркегора, и весь его текст – в частности, и все шесть сценариев – пронизан повторяющимися вкраплениями, вторжениями этого фона, повод для которых всегда находится.) Автор вновь критикует шкалу ценностей Эстетического Сознания – идеалы наслаждения, красоты, таланта, вновь – но уже в четком философском дискурсе, в отличие от психологической прозы *Enten* – прослеживает фатальную эволюцию Эстетического Сознания к опустошенности, мертвенности (на сей раз избирая примером эстетического героя Нерона). Но теперь нить прослеживанья идет дальше. Пристальнее рассматривая кризис, агонию Эстетического Сознания, философ фиксирует новые состояния этого сознания – такие, в которых уже можно обнаружить потенции перемены и трансформации, перехода в высшую стадию. Эти ценные, обещающие состояния – уныние и отчаяние. Здесь впервые мы встречаем характернейший, парадигматический для Кьеркегора (а позднее и для всего экзистенциализма) ход мысли: когда путь доступа к положительному, вершинному и благому открывается лишь через предельное нагнетание, углубление негативного, кризисного и губительного.

Как мы уже знаем, тема уныния для Кьеркегора не только философская, но и глубоко личная: состояние подавленности и тревоги, «меланхолии», всю жизнь тяготившее его, он отождествлял именно с унынием, которое фигурирует в церковно-аскетическом учении о грехах и страстях как один из смертных грехов, как «бес полуденный» (ср. Пс 90, 6). Поэтому с уверенностью можно предполагать, что аналитика уныния, развиваемая в «Или – или», отразила и опыт его собственной «меланхолии». В наши дни консенсус исследователей находит, что эта личная «меланхолия» Кьеркегора отнюдь не совпадала с грехом уныния (*acedia*), но имела иные корни и иную природу – а именно, природу наследственного недуга (унаследованного от отца), за который человек не несет личной ответственности и который, соответственно, не влечет за собой вины и греха. К таким заключениям приходит Романо Гвардини, произведя в своей известной книге «О смысле уныния» разбор 17 мест из Кьеркегора; а современный аскет, иеромонах-католик Габриэль Бунге в книге «Акедия», описав строение и свойства уныния, пишет: «Это имеет мало общего с *меланхолией* Кьеркегора... Меланхолию можно скорее рассматривать как природную предрасположенность, достаточно часто наследуемую... то, что досталось от родителей, за что мы лично не несем ответственности»²⁶⁰. Я не дерзну предлагать здесь собственное мнение. Заметим лишь, что на уровне психологических описаний, дискурс меланхолии у Кьеркегора и речь об унынии в аскетике содержат достаточное число близких и совпадающих моментов. Взять хотя бы приводившуюся деталь: Кьеркегор говорит, что меланхолия гонит его из дома; он понимает дом внутренний, собственную идентичность, но мы можем сюда присоединить и простой внешний смысл, помня о его непрерывной тяге к фланированию по улицам, разговорам со встречными. У классиков же аскезы читаем: «Дух уныния гонит монаха из жилища его», «помысел уныния гонит прочь», «потребность искать прибежища у ближних буквально хватает за горло», тот, кто в унынии, «думает, что, пребывая в этом месте, не может спастись, что находится под руками, то всё худо» и т. д. и т. п. В этих описаниях смысл внешний переходит во внутренний и «перехождение с места на место», вынуждаемое унынием, выступает как тяга к бегству глобальному, из своей келий, из местности, из себя...

В контексте же сценария Кьеркегора, уныние – одно из предельных состояний, к которым приходит Эстетическое Сознание на своем крайнем исчерпании, и в которых сквозит уже зарождение нового сознания. Правда, сквозит в данном случае еще почти неуловимо: уныние,

²⁶⁰ *Иеромонах Габриэль Бунге. Акедия. Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. Рига, 2005. С. 57–58.*

по Кьеркегору, – лишь следствие и знак неудачи зародившегося было движения духа к «высшей форме», к тому, чтобы «постичь самого себя как дух» (аналитика уныния строится в гегелевском дискурсе, никакого иного языка у философа еще нет). Но и эта неудача – свидетельство наличия высших потенций: «Уныние... поражает лишь одаренные натуры... Люди, чья душа не знает уныния, – это те, чья душа не предчувствует никакого превращения»²⁶¹.

Более существенные возможности содержит отчаяние: как только оно осознано, переход, продвижение к высшей стадии сознания делается также осознанной задачей. «Каждый, кто живет эстетически, живет в отчаянии, знает он о том или нет. Но когда это узнают... высшая форма существования становится настоящим требованием»²⁶². Увидев, что его существование привело его к отчаянию, Эстетический Человек понимает, что «единственно верное – это совершить движение, посредством которого выступит на сцену этическое»²⁶³. Тем самым, отчаяние выступает в качестве побудительного толчка, движущей силы выхода на новую стадию жизненного пути. Отправляясь от этой миссии его, Кьеркегор развертывает усиленную апологию отчаяния, утверждая его кардинальную положительную роль во множестве аспектов существования человека и деятельности разума. (Ср.: «Какой хмель так прекрасен как отчаяние... Отчаяние – не крушение, а просветление... Для человека истинное спасение, когда он отчаивается»²⁶⁴, и т. д. и т. п.) Понятно, что эта апология несет сильную личную окрашенность: отчаяние, мы помним, – главный спутник кризиснопорогового сознания. Но это не мешает, а скорее содействует тому, что в теме отчаяния возникают существенные философские идеи и продвижения.

Важную роль в становлении собственного философского дискурса Кьеркегора играет выдвигаемая им оппозиция: *отчаяние – сомнение*. Новоевропейская метафизика, следуя за Декартом, полагает сомнение движущим началом мысли, но, по логике Кьеркегора, таким началом оказывается, как мы видели, отчаяние. И в споре этих принципов, преимущество – на стороне отчаяния: «Отчаяние есть гораздо более полная и глубокая форма выражения, его движение гораздо более всеохватно, чем движение сомнения. В отчаянии выражается цельная личность, в сомнении – только мысль»²⁶⁵. Это – принципиальный тезис, если угодно – поворотного значения! Разумеется, не в одном сомнении «выражается только мысль», таковы, по определению, все понятия спекулятивной философии как философии, культивирующей мысль о мысли. Поэтому отчаяние утверждается как нечто иное и новое по своей природе в сравнении не только с отчаянием, а со всем способом и дискурсом спекулятивного философствования. Кьеркегор заявляет, что понятия, «выражающие только мысль», – понятия недостаточной, более узкой природы по сравнению с понятиями, «выражающими цельную личность»; и в лице отчаяния он предъявляет конкретный пример таких понятий. Притом, это не просто пример: отчаяние может служить исходным принципом для философского построения, решающего фундаментальную проблему отношения к Абсолютному: «Лишь в отчаянии обретается Абсолютное... Истинная исходная точка для поиска Абсолютного – не сомнение, а отчаяние»²⁶⁶. В ретроспективе мы видим, что здесь, в этих тезисах – первая заявка на создание нового философского дискурса с категориями неспекулятивной природы – «выражающими цельную личность», т. е. экзистенциальными и интегральными категориями. В следующих сценариях такой дискурс будет создан (хотя до конца будут продолжать просачиваться тут и там заметные элементы гегелевского спекулятивного языка и аппарата).

²⁶¹ S. Kierkegaard. Entweder – Oder. S. 742–743.

²⁶² Ib. S. 746.

²⁶³ Ib. S. 747–748.

²⁶⁴ Ib. S. 749, 789, 780.

²⁶⁵ Ib. S. 770.

²⁶⁶ Ib. S. 770–771.

«Или – или» – книга выбора: не какого-либо конкретного акта выбора, но книга, утверждающая выбор как таковой (то есть занятие человеком позиции выбора и совершение выбора) в качестве акта и события, конституирующего человека, его личность, самость. Эта идея конститутивного выбора прямо связана с философским сюжетом книги – выяснением отношений Эстетического и Этического Сознания: истинное понимание выбора, а, тем самым, и его осуществление, достигаются только Этическим, но отнюдь не Эстетическим Сознанием и составляют саму его природу и суть. По всему этому, концептуальное ядро *Eller* – аналитика выбора: сначала выбора как такового, а затем – единственно истинного рода выбора: *выбора себя*.

К поставлению в центр темы выбора ведет открывающий Второе Письмо *Eller* антропологический тезис: *человек изначально еще не является самим собой*. Это – одна из форм выражения одной из глубинных, основоположных интуиции самосознания: интуиции моего несовпадения с собою самим (в свою очередь, коренящейся в фундаментальной интуиции *различия*). Ясно, что в такой форме тезис недостаточно артикулирован: не определено, что понимается в нем под «самим собой». Но этот персонологический вопрос и не может иметь готового решения на исходной стадии философского рассуждения. Концепция «самого себя», «истинного себя», самости будет очерчиваться в ходе последнего, по мере построения основной концепции выбора. К понятию же выбора ведет следующий тезис: человек никогда и не станет самим собой, если только не сделает этого своей целью и не приложит к этому особых усилий; «автоматически», «само собой» произойти этого не может. В силу этого, каждый человек находится в ситуации фундаментального выбора: становиться ему или нет самим собой, истинным собой? Или, как формулирует Кьеркегор: *совершит ли ему выбор себя?*

Но человек может осознавать или не осознавать эту свою ситуацию, и эта дихотомия, по Кьеркегору, в точности совпадает с дихотомией Этическое Сознание – Эстетическое Сознание. Эстетический Человек активно погружен в стихию выбора, он постоянно выбирает, выискивает... – но его выбор либо непосредственно вкусовой, без участия разума, либо «теряющийся во множественности», в переборе равноценных, по сути, вариантов. Это, говорит философ, выбор мнимый, а о фундаментальном выборе ему неизвестно – и потому «Кто живет эстетически, не выбирает»²⁶⁷. Выбор себя, он же «этический выбор», – прямая противоположность этому «эстетическому выбору». Его отличают особая воля к выбору, «энергия, серьезность и пафос, с которыми выбирают». И понятие его сразу же возникает как понятие из того нового, неспекулятивного дискурса, росток которого мы заметили в отчаянии и который обращается к «цельной личности». В этическом выборе «человек не становится иным, но становится собой... Личность выбирает себя»; и при этом «личность собирает себя», «высветляется сущность человека», и Кьеркегор даже характеризует это событие в религиозно-мистических терминах, как «преображение» и «посвящение». В этой связи, он делает важное уточнение: настоящий выбор себя – это *абсолютный* выбор себя: такой, в котором специально осознается и акцентируется, что «выбираемое Я не является конечностью рядом с другими конечностями», не принадлежит сфере вещного бытия.

Именно предикат абсолютности обеспечивает ключевые свойства этического выбора, в которых определяется и характер «истинного себя». В выборе себя «человек... становится самим собой, вполне тем же что прежде и всё же становится другим, ибо выбор пронизывает и преобразует всё»²⁶⁸. В абсолютном же выборе себя абсолютным становится и отличие от себя прежнего. «В абсолютном смысле человек выбирает себя самого, не кого-то другого... выбранный “сам” это действительно он сам, и тем не менее этот сам абсолютно отличен от прежнего себя, ибо он выбрал себя абсолютно»²⁶⁹. Это абсолютное отличие философ раскрывает пред-

²⁶⁷ *Ib.* S. 717.

²⁶⁸ *Ib.* S. 783.

²⁶⁹ *Ib.* S. 773.

метно: выбравший себя абсолютно «обнаруживает, что самость (Selv), которую он выбирает, ... имеет историю – историю, в которой он опознает себя в тождестве с собой... В этой истории его связи с другими людьми, со всем человеческим родом, и он есть то что он есть лишь чрез эту историю... в то самое время, когда он, казалось бы, максимально изолируется, он максимально углубляется в корни, которыми он связан с целым»²⁷⁰. В качестве характерного свойства рождающегося экзистенциального дискурса, эта «историчность субъекта», будучи положена его собственным экзистенциальным актом, отнюдь не противоречит его свободе. В абсолютном выборе себя «человек... обладает собой как положенным собою же, как выбранным самим собой – т. е. как свободным»²⁷¹. Будучи свободным, он оказывается, тем самым, и ответственным в своих действиях, что, в свою очередь, значит – становится этическим субъектом, несущим ответ за содеиваемые им добро и зло. «Лишь тем, что я абсолютно выбрал себя, я положил абсолютное различие – а именно, различие между добром и злом»²⁷². Так оправдывается терминология Кьеркегора: (абсолютный) выбор себя есть действительно «этический выбор», он конституирует этическое измерение сознания и потому отвечающий ему тип сознания – Этическое Сознание. Мы также видим, как возникают следующие зерна альтернативного философского дискурса: абсолютный выбор себя – очередной концепт этого дискурса; и, коль скоро он же – конститутивный этический акт, то в рамках этого же, экзистенциального дискурса (впрочем, понятие экзистенции появится лишь в Третьем Сценарии) проведена и конституция этической сферы, так что этика, основания которой тут заложены, – *экзистенциальная этика*. Можно сразу заметить, что у Кьеркегора Этическое Сознание в самом себе не имеет полноты оснований этики: существенный для него тезис о различном отношении человека к началам зла и добра он обосновывает, обращаясь к понятию покаяния, т. е. выходя в сферу Религиозного Сознания. В «Понятии страха» эти религиозные аспекты этики будут в центре внимания.

Одно из главных определений этического выбора – в категориях замкнутости и открытости. Кьеркегор приходит к нему, отпавляясь от темы дружбы: он утверждает, что этическое содержание дружбы заключается именно в осуществлении открытости. «Долг каждого человека – иметь друга. Но я предпочитаю другую формулу, которая показывает этический элемент в дружбе и тут же подчеркивает резкое различие между этическим и эстетическим: я говорю, что долг каждого человека стать открытым. Писание учит, что каждого после смерти ждет Суд, где всё делается открытым. Этика говорит, что назначение жизни и действительности в том, чтобы человек стал открытым. Если он этого не сделает – открытость придет как наказание. Напротив, эстетик остается всегда сокрытым»²⁷³. В этом важном пассаже появляется базовая парадигма размыкания человека. Мы еще не в сфере Религиозного Сознания, речи о вере, и потому онтологическое содержание парадигмы имплицитно. Но о наличии его свидетельствует связь со Страшным Судом: из слов философа ясно видно, что открытость, осуществляемая в этическом выборе себя, и бытийная, метаантропологическая открытость, актуализуемая на Суде, – одна и та же – и, стало быть, онтологическая открытость. Здесь же и еще одно противопоставление двух стадий жизненного пути: Эстетическое и Этическое Сознание и существование соотносятся как сокрытое и открытое, замкнутое и размыкающее себя.

С построением концепта (абсолютного) выбора себя, мы прочно в сфере Этического Сознания. Дальнейший его анализ останавливается на его отношении к оппозициям внешнего и внутреннего, возможности и долженствования, особенного и всеобщего, и др. Это отношение раскрывается, конечно, через противопоставление Эстетическому Сознанию, однако и не только ему: Кьеркегор проводит размежевание также еще с двумя формациями сознания, каж-

²⁷⁰ Ib. S. 774.

²⁷¹ Ib. S. 783.

²⁷² Ib.

²⁷³ Ib. S. 902.

дую из которых он характеризует определенным типом выбора себя, не достигающим полноты подлинного этического выбора. Первая из этих формаций отвечает стоицизму, квинтэссенцию которого Кьеркегор выражает формулой: «истинный смысл жизни – в печали». В языческом сознании печаль не имела связи с виной, греховностью, покаянием – установками, что, по Кьеркегору, обеспечивают сохранение теснейшей связи с окружающим миром даже при погруженности во внутреннюю реальность; и поэтому стоический выбор себя означал выбор «полной изоляции». Здесь могла достигаться высокая степень совершенства личных добродетелей, но в силу отсечения связи с миром, это было лишь «абстрактное культивирование добродетелей», далеко не соответствующее подлинному Этическому Сознанию, которое отнюдь не уходит от конкретности жизни (как мы ниже еще увидим). Другая «промежуточная» формация – мистическое сознание, длинный разбор которого в «Или – или» довольно смутен. Тут дело и в том, что эрудиция нашего философа в мистике была рудиментарна²⁷⁴, и еще более в том, что его собственное отношение к ней было неровным, амбивалентным: выбрав определенную линию критики мистического сознания, он в то же время питал явное влечение, симпатию ко многим его сторонам, так что критика вышла сбивчивой и путающейся в оговорках. Но главный тезис ее проведен отчетливо. Кьеркегор находит, прежде всего, что мистическое сознание совершает абсолютный выбор себя: «Хотя обычно мистик выражается противоположным образом, что он выбрал Бога, но... имеется в виду то же самое – ибо, если он не выбрал себя абсолютно, он не находится в свободном отношении к Богу»²⁷⁵. (Стоит заметить, что это суждение – существенный выход уже в сферу Религиозного Сознания: утверждается, что выбор Бога имеет своей необходимой предпосылкой выбор себя.) Далее, мистик, в отличие от стоика, не лишен установки покаяния (откуда видно, что Кьеркегор имел в виду лишь христианскую мистику), но она выражается у него лишь в общем признании мира суетой, мнимостью, т. е. носит абстрактно-метафизический характер, – и вследствие этого, его отношение к миру не является этическим, а его сознание – Этическим Сознанием: «Для мистика весь мир мертв... Отношение к греху у мистика не этическое, а метафизическое... мистик кается метафизически и абстрактно... Жизнь мистика очень мало является этической»²⁷⁶.

В противопоставлениях стоицизму, мистицизму, Эстетическому Сознанию вырисовывается достаточно цельный облик Этического Сознания. Прежде всего, в отличие от «выбора себя в изоляции», от «абстрактного выбора себя», этический выбор утверждает индивида в его конкретности и в прочной связи с действительностью. «Кто выбирает себя этически, тот выбирает себя конкретно как данного определенного индивида... сознает себя с данными способностями и склонностями, испытывающим влияние определенного окружения, являющимся продуктом определенной среды. Но тем, что человек так себя сознает, он всё это берет под свою ответственность... И, коль скоро его выбор есть выбор свободы, то, когда он себя выбирает как продукт, – можно сказать, что он продуцирует себя... Как продукт, он связан формами действительности, [но] в выборе он делает себя упругим, он превращает всё свое внешнее во внутреннее»²⁷⁷.

Далее, в сопоставлении с Эстетическим, уясняется отношение этического способа существования к модальностям возможного и должного. «Кто живет эстетически, тот видит всюду одни возможности... ожидает всего извне, а не от себя... кто живет этически, всюду видит задания... в этом выражается его суверенитет над собой, которого он никогда не отдает... у него всегда есть один опорный пункт – он сам»²⁷⁸. И в первую очередь, таким заданием для

²⁷⁴ Согласно комментаторам, Кьеркегор читал некий общий труд по христианской мистике, а также кое-что *про* Экхарта и Беме.

²⁷⁵ *Ib.* S. 805.

²⁷⁶ *Ib.* S. 807, 813, 805.

²⁷⁷ *Ib.* S. 816.

²⁷⁸ *Ib.* S. 817–818.

Этического Сознания является сам Этический Человек, его самость. «Кто выбирает себя этически, тот имеет себя как свое задание, а не как возможность... В своих отношениях с самим собой, индивид беременеет собой и вынашивает себя»²⁷⁹. Итак, этический выбор себя означает *отношение к себе как к заданию*. В этой формуле схвачена важная антропологическая установка, которая передает суть не только этического, но, как увидим, и религиозного способа существования. Кьеркегор проводит ее сравнение с установкой «Познать себя» – и находит ее более широкой и целостной. «Этический индивид познает себя, но это познание – не простое созерцание, а осмысление себя, которое есть и действие... Этический индивид мог бы сказать о себе, что он – собственный редактор, причем ответственный редактор – ответственный перед собой, ... перед порядком вещей, в котором он живет, и перед взором Бога»²⁸⁰. Таким образом, этический выбор себя есть установка или парадигма отрефлектированного преобразования себя, которая включает в себя установку античного разума «Познать себя», но лишь как часть своего задания²⁸¹.

Когда Этический Человек понят как «задание для себя», а конституирующий его этический выбор – как преобразование себя, вплотную встает вопрос о содержании этого задания и цели, телесе преобразования себя. Но здесь мы уже приближаемся к границам Первого сценария. Окинув взглядом всю пеструю и запутанную вязь «Или – или», мы теперь различаем общую логику, что проходит сквозь нее и выводит прямо к этому вопросу. Однако в пределах самого сценария, вопрос получает лишь несовершенное, временное решение – решение не в новом экзистенциальном, а еще в старом, квазигегелевском дискурсе.

Рассматривая очередную пару категорий, *особенное – всеобщее*, философ выстраивает очередное противопоставление: эстетический способ существования – в стихии особенного, этический – в стихии всеобщего. В связи с особенным, у него возникает неожиданное сближение: по его мнению, пристрастием к особенному, необычному определяется также сфера монашества, «монастырь» – или, по крайней мере, массовое средневековое понимание этой сферы. «В Средние Века думали, будто, выбирая монастырь, человек выбирает необычайное и сам делается необычайным»²⁸². Но в таком случае, выбор монастыря – чисто эстетический выбор, за которым стоит некая вариация Эстетического Сознания: «монашеская теория совершенно аналогична эстетической позиции». Что же касается всеобщего, то оно-то и доставляет Кьеркегору насущно нужное наполнение *задания* этического индивида: переводя категорию в антропологический дискурс, он образует понятие *всеобщего человека*. «Кто живет этически, тот в своей жизни выражает всеобщее, он делает себя всеобщим человеком, но не путем того, что разоблачается от своей конкретности... а путем того, что он облекает себя в нее и пронизывает ее всеобщим... Каждому человеку предлежит путь, на котором он становится всеобщим человеком... Задание, которое ставит себе этический индивид, состоит в том, чтобы превратить себя во всеобщего человека»²⁸³. Посредством стандартной диалектики, усматривается, что всеобщий человек является и единственным, уникальным человеком; но легко согласиться, что подобные диалектические операции делают лишь прозрачней его природу абстрактной спекулятивной конструкции. Меж тем, как мы видели, основания нового экзистенциального дис-

²⁷⁹ *Иб.* S. 825.

²⁸⁰ *Иб.* S. 825, 827.

²⁸¹ В наше время, эта же, по существу, антропологическая парадигма преобразования себя была воспринята М. Фуко, который дал ей название «практики себя». Рассматривая ее в ареале античной культуры, он ассоциирует ее с античным принципом «заботы о себе» и заново разбирает ее соотношение с установкой «Познать себя», приходя к аналогичному выводу, что «забота о себе» и «практика себя» суть более широкие принципы. Следуя, т. о., всецело по стопам Кьеркегора, он тем не менее никогда не упоминает его.

²⁸² *Иб.* S. 908.

²⁸³ *Иб.* S. 822, 828.

курса уже начали намечаться; и неудивительно, что «всеобщий человек» оказывается лишь телосом одноразового употребления. В следующих сценариях мы его уже не найдем.

В итоге, при всей яркой и необычной форме Первого сценария, плоды его не оказываются неожиданностью, они вполне соответствуют тому, как в самой вещи философ нам представлял ее общий замысел. *Enten* – прелюдия, пролог, говоря не так красиво – отхаркивание доисторических накоплений. *Eller* – теория выбора как нового принципа конституции человека. И главный плод, главная победа книги в том, что это центральное понятие, строимое и изучаемое в ней, «выбор себя», оказывается понятием новой природы, способным стать первым краеугольным камнем в основании нового философского дискурса, *экзистенциального дискурса*. Оказывается, если хотите, аналогом *Cogito ergo sum* Декарта – плацдармом для новых завоеваний, «спасенным клочком», как выразился Гуссерль о *Cogito*. Имеется и другой плод: книга показывает, что конституирование, «исполнение» человека есть путь, или практика преобразования себя, которая начинается с экзистенциального акта абсолютного выбора себя.

Но надо ли удивляться тому, что Первый сценарий еще не оказался полным сценарием? В перспективе всего Датского Сериала, Первый сценарий вполне логично оказывается по преимуществу – сценарием начала пути. В центре него – событие Начала; что же касается финала Пути, Телоса, то на протяжении большей части книги он попросту неясен, и лишь ближе к концу появляется Всеобщий Человек, которого мы тоже признали скорее временным обозначением Телоса – местоблюстителем, так сказать. Понятно, что иначе и не могло быть, коль скоро в поле зрения еще не вошло Религиозное Сознание, и даже схема трех стадий, говорящая о необходимом переходе от Этического Сознания к Религиозному, еще отчетливо не оформилась в уме философа. В такой ситуации, даже акт Начала, абсолютный выбор себя, не мог быть отрефлектирован как акт *обращения*, некоторую версию которого он безусловно представляет собой (выбрать себя предполагает обратиться к себе, на себя): лишь имплицитно на смысл выбора себя как обращения указывает тезис Кьеркегора: «выбор себя идентичен покаянию»²⁸⁴ (покаяние, *metanoia*, «умопремена», также отвечает христианскому понятию обращения). Также лишь бегло и имплицитно присутствуют указания на необходимость определенных ступеней преобразования себя – ступенчатую парадигму, которой подчинен Путь. И все же самый важный шаг сделан: решительно и определенно Первый сценарий утверждает конституирование человека в продвижении по пути преобразования себя. «Этический индивид выступает в явление в событии отчаяния и, трудясь, продвигается сквозь Эстетическое дальше, вперед»²⁸⁵. Как ему продвигаться – будут раскрывать следующие сценарии.

Сценарий Молчащего: Вера

...Однако в «Страхе и трепете» никакой речи о продвижении не ведется. Наметившаяся тема о том, что абсолютный *выбор себя* есть событие чреватое, есть начало Пути, на котором человек еще должен подлинно *стать собой*, – не подхватывается, не получает развития. Не развивается и главная тема выбора себя, сам этот концепт исчезает. Исчезает и вообще мотив необходимого изменения человека как решающего элемента в фактуре человеческого существования – мотив, который пронизывал собой весь дискурс Этического Сознания. В новой книге один герой, Авраам, и он в ней несколько не меняется, мы встречаем его готовым, завершенным Рыцарем Веры и таковым же оставляем в конце.

Здесь – характерная черта Кьеркегора-писателя. Каждая из крупных его вещей как бы начинает всё заново (особенность, явно восходящая к его «пороговому» сознанию), не продолжая предшествующей, а резко от нее отличаясь, производя смену языка, проблематики,

²⁸⁴ *Ib.* S. 804.

²⁸⁵ *Ib.* S. 822.

даже логики рассуждения и вывода. «Страх и трепет» выделяется уже самим своим жанром «диалектической лирики». И однако в контексте целого, в контексте всего (жизне)творчества философа, в последовательности его главных текстов довольно ясно видна внутренняя логика, служащая единому заданию этого жизнетворчества.

Берлинским летом философу уже становилось очевидно, что «продвижение сквозь Эстетическое» не останавливается на Этическом, ведет дальше – на территорию Религиозного. Но что это за новая территория? Хотя Кьеркегор и закончил теологический факультет, это образование весьма мало помогало ему понять – и еще меньше помогало испытать на опыте – что такое «Религиозная стадия жизненного пути», Религиозное Сознание. Исходным религиозным фондом его собственного сознания было обычное для лютеранского общества христианское воспитание, лишь с усиленными – за счет особенностей личности и жизни отца – мотивами греха и вины, страха и проклятия. Теперь же он обращался к сфере Религиозного в новой ситуации, с новыми нуждами, и философскими, и сугубо личными, «экзистенциальными», как мы говорим сегодня, наученные философией Кьеркегора. Для этих новых и острых нужд ему, прежде всего, требовалось твердо и несомненно удостовериться, что Религиозное Сознание в его совершенной подлинности и чистоте *действительно существует* – и, если так, то, конечно, такое сознание и есть цель, Телос всего Пути человека. Именно эту задачу и выполняет «Страх и трепет»: на живом реальном примере праотца Авраама, он демонстрирует Религиозное Сознание в его совершенной подлинности и чистоте. Впервые понастоящему углубляясь в мир Религиозного, Кьеркегор поражается его величию, и его встреча с Религиозным Сознанием выливается не только в философию, но и в лирику – мыслитель превозносит это сознание, воздавая ему хвалу и утверждая его как самое высокое и великое, «единственно великое». Так уясняется связь книги с единым заданием жизнетворчества. Здесь вновь нет сценария Пути, но здесь демонстрируется существование Телоса Пути, а также раскрываются природа и свойства Телоса. В целом же выступает логическая последовательность: за книгой о начале Пути следует книга, представляющая его финал, Телос, – и лишь затем смогут создаваться книги собственно о Пути, о продвижении по нему.

Но какова же природа Телоса? Вот фундаментальное положение Кьеркегора: Религиозное Сознание в его подлинности и чистоте, его высшем и полном выражении – это сознание, обладающее верой. Состояние веры, обладание верой – это и есть Телос. Впервые появившись в качестве Телоса в «Страхе и трепете», вера прочно останется в этом качестве до конца, во всех следующих книгах. Подобно Этическому Сознанию, Религиозное Сознание также принимает, что человек есть «задание для себя», что «каждому человеку предлежит путь» – путь преобразования себя. Но оно гораздо более телеологично, чем Эстетическое Сознание – роль Телоса для него намного важнее, сосредоточенность его на Телосе гораздо сильнее. Как мы видим в *Eller*, ключевое событие в конституции Этического Сознания – событие исходное, (абсолютный) выбор себя; но, как мы видим во всех дальнейших текстах, в конституции Религиозного Сознания ключевое событие – финальное событие, обретение веры. В «Страхе и трепете» вера предстает в самом необычайном ореоле, она лирически воспевается и философски возвеличивается. «Вера есть самое высокое», мы читаем в начале, и почти это же читаем в конце: «Вера – это высшая страсть в человеке», а в промежутке тут и там находим вариации на ту же тему: «Вера является самым великим и самым трудным из всего возможного», и т. п. Что важно для нас, она утверждается именно в качестве Телоса, высшего и конечного пункта усилий и стремлений человека: уже в Предисловии книгу открывают сарказмы автора над современным сознанием, думающим пойти куда-то «дальше веры», тогда как в действительности идти дальше веры некуда, и правы «прежние времена», когда «вера составляла задачу всей жизни». Выше, анализируя берлинское лето, мы указывали личные, биографические причины, которые толкали к возведению веры в ранг высшего принципа человеческого существования, конечной цели самопреобразования человека. Эти личные мотивы яснейше сквозят в трактовке веры в

«Страхе и трепете». И все же несомненно, что для описываемого возвеличения веры, как и для всей трактовки веры у Кьеркегора, еще большее значение имели другие причины, совсем не личные, а общие: связанные со статусом веры в лютеранстве.

Ключевая, ведущая роль веры во всем существовании христианина – разумеется, обще-христианская установка. Однако ни в католичестве, ни в православии она не проводится в такой радикальной форме, как в лютеранстве. Как известно, Лютер выделил и вознес веру особо, специально, сделал ее единственным и исключительным принципом учения о спасении человека, ради этого совершив откровенный произвол в экзегезе Нового Завета: дополнив стих «человек оправдывается верою» (Рим 3, 28) до «человек оправдывается *только* верою» – *sola fide, allein durch den Glauben* – и объявив апокрифическим Послание Иакова, где говорится, что «вера без дел мертва... человек оправдывается делами, а не верою только» (Иак 2, 20, 24). Поэтому именно в лютеранской религиозности и только в ней конечная и высшая цель христианского существования – это исключительно обладание верой. В католической традиции, от которой и отталкивался Лютер, для достижения цели спасения, наряду с верой признается необходимость благих дел. В православии же вера должна не столько дополняться делами, сколько быть действенным началом, преобразующим всего человека и возводящим его к актуальному соединению с Богом, Обожению, – так что именно Обожение здесь является духовным назначением человека, Телосом христианского Пути. И, следовательно, «Страх и трепет» с его гимном вере как высшей цели и ценности – это, если угодно, присяга в верности лютеранству, вере отца и его отцов, а все творчество Кьеркегора, неустанно и многими способами утверждающее веру в качестве единственного Телоса Пути всякого христианина, – органический плод лютеранской духовности. «Страх и трепет» – не трактат, и утверждение веры Кьеркегор в нем проводит не одними рассуждениями, а, прежде всего, на живом примере, найдя в истории совершенное и непревзойденное выражение веры. Такое выражение для него являет собою библейский Авраам, и нельзя не согласиться, что это действительно – носитель веры *par excellence*, истинное воплощение Человека Веры: ибо совершенство веры его Сам Бог удостоверил сильнейшим возможным образом, заключив завет с ним и с его потомством. Но стоит заметить, что вера праотца Авраама – еще не христианская вера. Или здесь надо, пожалуй, сказать точнее, ибо христианство отнюдь не противопоставляет своей вере вере Ветхозаветного Израиля: вера Авраама еще не есть *вера во Христа*. Лютеранская религиозность глубочайше связана с ветхозаветной религиозностью; она вдохновлялась в ней огненную верой праотцев и пророков, она усвоила из нее острое переживание падения человека, его греха и вины и еще многие темы и мотивы. И мы видим, что именно эти ветхозаветные мотивы составляют первоначальный религиозный фонд Кьеркегора. «Страх и трепет» – книга о вере, написанная христианином, но в этой книге нигде нет имени Христа. Следующий Кьеркегоров сценарий, «Понятие страха», снова глубоко погружен в библейский материал, и снова в сугубо ветхозаветный: главной темой здесь – первородный грех. Тем не менее здесь мы уже ближе к новозаветной религиозной перспективе и ее проблемам; книга говорит прямо, что она к ним подводит, останавливаясь на их пороге как на пороге «догматики», и Христос уже появляется здесь, хотя и бегло, в финале. Затем «Болезнь к смерти», Сценарий Пятый, в новозаветной перспективе строится уже целиком, начиная с заглавия, отсылающего к словам Христа. И наконец, заключительный, Сценарий Шестой, «Упражнение в христианстве», строится в перспективе не только новозаветной, но прямо и непосредственно – христоцентрической, весь будучи посвящен установке одновременности со Христом.

Эти набросанные нами вехи весьма существенны: в них раскрывается эволюция религиозного содержания Датского Сериала – и, стало быть, религиозного опыта его автора. Речь о Христе неуклонно делается все более явной и прямой, чтобы в последней книге стать главной речью, главной темой. От книги к книге мы наблюдаем постепенное и последовательное

вызревание, углубление и прояснение видения Христа, так что происходящая эволюция может прочитываться как путь все большего приближения ко Христу.

Но в «Страхе и трепете» мы лишь в начале этой эволюции. Здесь единственный герой – Авраам, и единственный предмет исследования – вера Авраама. Разумеется, образец нерушимой веры являют собой все деяния Авраама, вся его жизнь; но Кьеркегор из этих деяний выделяет особо жертвоприношение Исаака, и мы опять согласимся, что это – действительно, крайний, уже непостижимый для разума жест веры, «движение веры», как говорит Кьеркегор. Это событие он избирает как некий квинтэссенциальный, эталонный акт веры; и весь свой опыт «диалектической лирики» – отчасти исследование веры, отчасти ее лирическое восславление – разворачивает на его материале.

Если вычесть лирические и риторические пассажи, собственно философский дискурс в книге совсем невелик объемом, и спектр вопросов, которые им охватываются, отчетливо обозрим. Все эти вопросы с разных сторон, постепенно и все яснее, очерчивают феномен веры. Перед нами рисуется некая особая сфера или способ существования, стоящий под знаком веры, конституируемый верой: *жизнь-в-вере*. Кьеркегор раскрывает этот способ существования, следуя двойкой стратегии: во-первых, описывая его общие черты, общие свойства, с богатым привлечением сопоставлений и иллюстраций, в художественно-эссеистическом стиле; во-вторых, выделяя ключевые философские проблемы, числом три, и проводя их анализ.

Выбор жертвоприношения Исаака в качестве «эталонного акта веры» позволяет сразу же утвердить главные свойства веры, какой ее видит Кьеркегор. «Страх и трепет» объявляет и без конца подчеркивает: жизнь-в-вере – это жизнь в стихии абсурда и парадокса, жизнь, «непонятная для мышления». Появившись здесь, парадокс и абсурд уже не покинут философии Кьеркегора, войдут в число ее базовых концептов. Но здесь они не получают еще ни философских определений, ни развернутой аналитики, лишь прочно закрепляясь в качестве главных предикатов веры: «Авраам верил силой абсурда... Движение веры должно постоянно осуществляться силой абсурда... Ужасный парадокс составляет содержание Авраамовой жизни... Каким ужасным парадоксом является вера, парадоксом, который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму»²⁸⁶, и т. д. и т. п. Хотя и остается неясным, что такое абсурд и парадокс сами по себе, как понятия, но четко утверждается их чуждость, противоположность всем категориям и законам философского разума, их непостижимость, непроницаемость для него; как заявляет Кьеркегор, если Гегель для его мысли легко понятен, то «проникнуть в парадокс» жизни Авраама эта мысль «не может и на волосок». Парадокс и абсурд парализуют мысль, и поэтому «вера начинается там, где прекращается мышление»²⁸⁷.

Благодаря сильному, яркому проведению темы «абсурдной веры» в «Страхе и трепете», эта тема в дальнейшем вошла прочно в европейскую философию. Было признано, что вера по Кьеркегору, стоящая вся на абсурде и парадоксе, всецело антагонистичная разуму, – конечно, не представляет универсальные черты всякой вообще веры, не соответствует феномену религиозной веры как таковой; однако она характеризует определенный тип веры, заметный и довольно немаловажный в истории религиозности и религиозной мысли. В иудео-христианской традиции, в истории западного сознания выделили целую линию представителей «абсурдной веры», идущую из глубокой древности, от библейского Иова (и, разумеется, Авраама), и далее включающую Тертуллиана, Лютера, Паскаля, а уже после Кьеркегора – некоторых экзистенциальных мыслителей, начиная со Льва Шестова. И именно Кьеркегор – а, в первую очередь, его «Страх и трепет» – заставил европейскую мысль заметить и осмыслить тот тип религиозного сознания, что выразил себя в этой линии.

²⁸⁶ С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993. С. 37, 38, 34, 52.

²⁸⁷ Там же. С. 52.

Установка веры раскрывается также в книге через ее сопоставление с установкой «бесконечного самоотречения» (Resignation). Сопоставление ведется на примерах и на фигурах: здесь Авраам – «Рыцарь Веры», а «Рыцарь Бесконечного Самоотречения» – это влюбленный юноша, у которого «все содержание жизни заключено в его любви» и хотя союз отчего-либо недостижим, невозможен, чувство «не может быть переведено из идеальности в реальность», все равно «он не отказывается от своей любви ни за какие блага». Его чувство остается его постоянным воспоминанием, его болью – однако он знает, что ничего не поделает, «в своем бесконечном самоотречении он примирился с наличным существованием», и его любовь окончательно закрепляется в идеальном: она «станет для него выражением вечной любви... разъяснится в любви к вечной сущности». Поэтому «в бесконечном самоотречении заложены мир и покой, и утешение в боли»²⁸⁸. По Кьеркегору, такая психологическая формация – в ближайшей связи с верой. Она прямо входит в состав «формации веры» и больше того, составляет почти все ее содержание, так что от веры ее отделяет всего один элемент, один решающий шаг или скорее прыжок: прыжок в абсурд. «Рыцарь веры... делает абсолютно то же самое, что и тот, другой рыцарь, он в бесконечном отказе отдает ту любовь, которая составляет содержание всей его жизни, он примирен в боли; однако здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: “Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно”»²⁸⁹. И отсюда видно уже, что для Кьеркегора «бесконечное самоотречение – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры»²⁹⁰. Финальное «удивительное движение» приносит и резкую смену эмоциональной атмосферы: если самоотречению отвечает «покой в болезненной тоске», то вере – «радость силой абсурда», и в этой радости, говорит Кьеркегор, – истинное величие веры.

Пытаясь понять, интерпретировать эту религиозно-психологическую конструкцию, мы прежде всего замечаем ее биографические мотивации. Психологическая канва отношения Кьеркегора к Регине в его развитии – убеждение в невозможности союза, разрыв, новая надежда, последний крах «земных» надежд с ее замужеством, но прочное сохранение чувства к ней в душе – вполне соответствует его описанию бесконечного самоотречения, и выше мы писали уже, что лишь единственно в вере, в силу ее абсурдности, ему виделась возможность вернуть Регину, как Авраам вернул Исаака. Утверждение тесной связи двух установок отвечало биографической, экзистенциальной потребности; но в то же время, в своем религиозно-психологическом существе оно вполне может казаться неубедительным, искусственным. Отчего, с какой стати бесконечное самоотречение, как оно описано Кьеркегором, есть главное содержание веры, ее предварительная стадия и необходимая предпосылка? На первый взгляд, опыт веры, устанавливающий связь человека с Богом, актуализующий фундаментальное онтологическое отношение Человек – Бог, вообще едва ли имеет нечто общее с кьеркегоровскими перипетиями невозможной, но незабвенной любви. И все же увидеть общее можно. Вера – *альтернативная* установка сознания по отношению ко всем установкам обыденного эмпирического существования человека, ее предпосылка – событие обращения, в котором происходит «отвержение мира», отбрасывание мирских ценностей, обретение совершенной независимости от мирских стихий. Но именно такая независимость и обретается, по Кьеркегору, в бесконечном самоотречении: «Тот, кто бесконечно отрекся, самодостаточен»²⁹¹. Общность здесь очевидна; и в итоге, бесконечное самоотречение может быть понято как некая приуготовитель-

²⁸⁸ Там же. С. 45.

²⁸⁹ Там же. С. 46.

²⁹⁰ Там же.

²⁹¹ Там же. С. 44.

ная вариация на тему обращения, своеобразная подготовка обращения, – и, стало быть, как предпосылка веры.

Философская стратегия книги определяется так: «Извлечь из повести об Аврааме ее диалектическое содержание в форме определенных проблем»²⁹². Проблем выделяется всего три, но в трех соответствующих разделах их разбирается на проверку много больше. Весь этот спектр проблем связан смысловым единством: здесь всюду тематизируется один из главнейших вопросов философии Кьеркегора, отношение между Этическим Сознанием и Религиозным Сознанием. И уже в Первой проблеме философ берет быка за рога, обнажая глубокий конфликт в самой природе этого отношения. Бесспорно, такое видение темы подсказывается, если, если не прямо диктуется, выбором представителя Религиозного Сознания и эталонного религиозного акта: в жертвоприношении Исаака нельзя не увидеть конфликта между этическим и религиозным. Трактовка этого конфликта у Кьеркегора базируется на особом понятии, которое он вводит в формулировке Первой проблемы: *Существует ли промыслительная приостановка этического?* По своей сути, это понятие (*teleologische Suspension*, «телеологическое устранение» в переводе Н. В. Исаевой и С. А. Исаева) совсем несложно. Принося Исаака в жертву, Авраам поступает по своей вере – но против всякой этики. Мы тем не менее ощущаем, что его нельзя рассматривать как простого преступника, и стремимся найти возможность хоть в каком-либо смысле его оправдать, истолковать его деяние как не являющееся преступным. Концепт Кьеркегора – это и есть предлагаемый им способ истолкования.

Представим, что этическое измерение, сфера этики в мире личности может быть вдруг на некое время – в предвидении будущего хода событий, то есть телеологически, или, в религиозном дискурсе, промыслительно – снята, отключена, «взята в скобки», как говорят в феноменологии. Философ утверждает, что в сознании Авраама осуществилась именно эта промыслительная приостановка этического – и потому он мог совершить свой акт веры, не сделав при этом свое сознание преступным, анти-этичным. Далее разбирается, при каких условиях можно достичь подобной приостановки. Кьеркегор анализирует тип сознания трагического героя, приходя к выводу, что здесь приостановка этического заведомо невозможна: «Трагический герой еще остается внутри этического... Авраам не является трагическим героем, нет, он нечто совсем иное – либо убийца, либо верующий»²⁹³. Возможность приостановки обнаруживается в совершенно другом типе сознания. Этот тип играет фундаментальную роль во всей философии Кьеркегора: его выражает характернейший Кьеркегоров концепт отдельного, единичного, сингулярного человека. Нужные свойства концепта доставляет кьеркегоровская антропологизированная версия диалектики особенного и всеобщего. Логика и здесь проста: уже в «Или – или» была установлена прямая связь принципов этического и всеобщего; и если особенное (оно же единичное) автономно – или, скажем, способно достичь автономии – по отношению к всеобщему, то оно автономно и по отношению к этическому, не лежит полностью в его сфере и может варьировать свои отношения с ним. Поэтому в сознании единичного индивида, вышедшего – что предполагает вера, по Кьеркегору, – из подчиненности всеобщему, достигается и свобода по отношению к этическому; возможна, в частности, и промыслительная приостановка его. Именно таково сознание Авраама, это – его случай: «Повесть об Аврааме содержит как раз такое телеологическое устранение этического»²⁹⁴. Вера – его необходимое условие, так что здесь налицо специфическое явление, возможное лишь в верующем сознании, в сфере религиозного.

За этой простой схемой лежит, однако, оригинальная философия. Отношение единичного и всеобщего Кьеркегор трактует не в диалектической парадигме, и это вызвано не только

²⁹² Там же. С. 52.

²⁹³ Там же. С. 57, 55.

²⁹⁴ Там же. С. 55.

вечной его борьбой с Гегелем, но и существом дела. Диалектика единичного и всеобщего повлекла бы за собой аналогичную диалектику религиозного и этического. Но весь дискурс «Страха и трепета», проникнутый превознесением веры и восхищением Авраамом, изначально ориентирован отнюдь не на диалектическое решение проблемы религиозного и этического, а на совсем иное, *иерархическое*: с первых строк нам ясно, что начало веры, религиозное, ставится автором выше этического, равно как выше всеобщего и всех прочих начал. И к такому решению философ движется, используя не диалектику, а собственное понятие парадокса. Вера – парадокс, и этот парадокс, говорит Кьеркегор, ярко проявляется именно в отношениях единичного и всеобщего: «Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего... не подчинен ему, но превосходит его»²⁹⁵. Указывается и исток этой иерархичности: единичный человек оказывается выше всеобщего оттого, что в вере он переходит под эгиду иного начала, абсолюта, которому и отдает первенство перед всеобщим: в вере «единичный индивид... определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение ко всеобщему»²⁹⁶. Здесь, в этом рассуждении, «единичный индивид» – вовсе не просто отдельный индивид, а индивид, «единичный в противоположность всеобщему», сингулярный, носитель единичности как особого качества, обретаемого в акте веры: «Когда этическое промыслительно приостановлено, как же существует единичный, в котором оно приостановлено? Он существует как единичный в противоположность всеобщему»²⁹⁷. Став в акте веры выше всеобщего, этот единичный – Рыцарь Веры, Авраам – выше также и этического, поскольку «этическое как таковое есть всеобщее»: он «переступает через все этическое, и за его пределами обретает более высокий *τέλος*»²⁹⁸. – Так утверждается нужное иерархическое отношение. Религиозное поставлено выше этического, и промыслительная приостановка последнего – не что иное как демонстрация примата религиозного: в случае их конфликта, этическое «лишается полномочий».

Упомянутое уже понятие абсолюта получает свою трактовку в Проблеме Второй: *Существует ли абсолютный долг перед Богом?* Религиозное Сознание наделяется здесь дальнейшими свойствами. Прежде всего, мы видим, что у Кьеркегора «абсолют» – скорее философское, нежели религиозное понятие, оно не применяется к самому Богу, но выражает природу отношения к Нему: «Бог – это тот, кто требует абсолютной любви»²⁹⁹, и вера предполагает «абсолютное отношение к Богу». Как мы замечали выше, в связи с цитатой³⁰⁰, отсюда и вытекает парадокс веры: придерживаясь абсолютного отношения, единичный человек должен ставить его выше отношения ко всеобщему (как и всех прочих отношений). Абсолютность отношения к Богу сохраняется и в сфере долга, и рассуждение Кьеркегора приходит к решению проблемы: «Либо существует абсолютный долг перед Богом... либо же веры никогда не было»³⁰¹. Но в этом разделе, помимо его главной темы, вступает другая, более существенная и личная: всегда остро стоявшая в сознании философа тема отношений Единичного с другими людьми. Конфликт религиозного и этического, парадокс веры выводят к ней неизбежно. На стадии Этического Сознания, в лоне всеобщего, индивид обретает единение и общность со всеми, кои усердно живописал ассессор Вильгельм. Но Рыцарь Веры, став «единичным в противоположность всеобщему», – уже не в лоне всеобщего. В сфере Религиозного Сознания, по Кьеркегору, общность со всеми утрачивается вновь и нацело, драматически сменяясь полней-

²⁹⁵ Там же. С. 54.

²⁹⁶ Там же. С. 67.

²⁹⁷ S. Kierkegaard. Furcht und Zittern. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 19682. S.246.

²⁹⁸ *Ib.* S. 243.

²⁹⁹ С. Кьеркегор. Страх и трепет. С. 70.

³⁰⁰ «Повесть об Аврааме содержит как раз такое телеологическое устранение этического»

³⁰¹ Там же. С. 76.

шим одиночеством. «Рыцарь веры во всем одинок... Истинный рыцарь веры всегда пребывает в абсолютной изоляции... он есть абсолютно лишь единичный индивид, лишенный всяких связей»³⁰².

Вынужденное одиночество и изоляция верующего сознания, человека веры, – крупная тема со многими выходами и следствиями. Она останется с Кьеркегором до конца, получит первое продолжение тут же, в Проблеме Третьей, но в данном разделе, появляясь впервые, она представлена в эмоциональном ключе. Мотивы отдельности и одиночества усиленно поэтизируются, в составе энкомия вере возникает как бы особый малый энкомий одиночеству Рыцаря веры. В нем слышны романтические и байронические ноты, слышна едва ли не упоенность одиночеством: «Истинный Рыцарь веры в одиночестве вселенной не внемлет никогда человеческому голосу, он шествует один со своею ужасающею ответственностью»³⁰³. И это усиленное утверждение необходимой и полной изолированности Религиозного Сознания – предельно субъективная позиция, которая заведомо не соответствует ни ветхозаветной, ни христианской религиозности.

Безусловно, ядро христианской религиозности и веры – конститутивное отношение Человек – Бог, которое человек актуализует в своем личном, и сугубо личном, предстоянии Богу, в предстоянии, несущем «ужасающую ответственность». Но это же ядро веры включает в себя определенные начала связи и близости с другими. Новый способ жизни, принесенный Христом, неотъемлемо включает и новую общественность, новый род общности и образ связи людей: их общность и любовь во Христе, отчетливо представленные в Его собственных словах (прежде всего, в заповедях о любви и единстве между учениками в гл. 13, 17 от Иоанна). Конечно, эти общественные стороны христианства имели сложную историю, насыщенную негативным опытом. В первую очередь, по христианскому учению, их должна воплощать и осуществлять Церковь; но западное секуляризованное сознание, достаточно негативно оценивая опыт истории Церкви, отказывается видеть в этой истории воплощение принципов христианской любви (ср. хотя бы популярный афоризм, принадлежащий католическому модернисту Альфреду Луази: Христос обещал Царство Божие, а пришла Церковь). И все же, при любой оценке эмпирической истории христианства, невозможно отрицать, что установки любви Христовой, общности и единения во Христе принадлежат к основаниям христианского сознания, а равно и к основаниям Церкви, что отличает ее от обычных социальных институтов по самой ее природе. Эти установки христианской общности слабее всего выражены в протестантском сознании, которое формировалось в отторжении пороков католической церковности, легко соскальзывая в отторжение церковности вообще. Тем не менее, эта слабая выраженность заведомо не доходит до отрицания, и, в частности, в лютеранстве (вопреки частым обвинениям православных богословов) развито свое, далеко не нигилистическое учение о Церкви. Однако у Кьеркегора протестантский уклон к индивидуалистической религиозности достигает гипертрофии. Не будет преувеличением сказать, что все стороны и измерения христианского сознания, выражающие обретаемую в вере общность людей, их связь, близость и единение во Христе, – все то, что в Православии передается понятием соборности, – у него полностью ампутированы, их нет ни в его философии, ни, судя по всему, в его опыте, его сознании. Вся мысль Кьеркегора – истовое отрицание соборности. Начала межлической общности он видит исключительно в Этическом Сознании, в сфере всеобщего, но не в Религиозном Сознании. Стремление найти в вере общность, объединение с другими он связывает отчего-то с сектантством (?), и в этом же разделе «Страха и трепета» рисует издевательский и карикатурный образ: «дюжина сектантов обнимаются под руки... Сектанты оглушают друг друга воплями и криками... и вот этакая шумная компания собирается штурмовать небо, полагая,

³⁰² Там же. С. 75.

³⁰³ S. Kierkegaard. Furcht und Zittern. S. 270.

будто идет тем же путем, что и рыцарь веры»³⁰⁴. Всякую причастность Церкви к Божественной реальности он отрицает категорически: «Идея церкви, по существу, качественно не отличается от идеи государства... церковный герой не является рыцарем веры»³⁰⁵. И в свете этих позиций становится совсем не столь удивителен финал отношений философа с Церковью, его яростная кампания против иерархии и священства, собственно – против христианства, понятого как сообщество в вере. Даже не в зародыше, а в довольно ясной форме эти установки уже читаются в «Страхе и трепете».

Мотив неизбежной изоляции Рыцаря веры развивает и заключительная Проблема Третья: *Мог ли Авраам этически оправдать свое умолчание Сарре, Елиезеру и Исааку о своем замысле?* Здесь изоляция рассматривается в аспекте коммуникации, возможности выразить себя другим. В дальнейшем этот аспект вырастет у философа в целую проблематику экзистенциальной коммуникации, строящуюся вокруг тезиса о невозможности прямого сообщения опыта внутренней реальности (религиозного, экзистенциального опыта). Но в «Страхе и трепете» эта тема, одна из самых характерно-кьеркегоровских тем, лишь заявлена. Вопрос в формулировке проблемы решается сразу же: ответ – в оппозиции Этического и Религиозного Сознания. Молчание Авраама – еще одно проявление этой оппозиции, оно не может быть этически оправдано. Этот вывод сразу же вытекает из ранее установленных свойств этического: уже в «Или – или» Эстетическое и Этическое Сознание противопоставлялись как следующие, соответственно, стратегии сокрытости и открытости; «Этическое как таковое всеобщее, а всеобщее – открытое... этика требует открывания и карает сокрытость»³⁰⁶. Но «Авраам не может говорить», ибо его коллизия – вне сферы всеобщего, и потому он заведомо не может быть понят; в его ситуации открытость несовместима с нерушимостью его веры: «В любой миг Авраам мог оборвать, во всем раскаяться как в искушении, и тогда он бы мог говорить, и все могли бы его понять. Но он не был бы тогда Авраамом»³⁰⁷. Однако дискурс открытости стоит здесь немного продолжить и углубить. Очевидно, что отказ Авраама от открытости не означает такой же его замкнутости, как «сокрытость», замкнутость Эстетического Сознания. Главное свойство Рыцаря веры – «хождение пред Богом», когда говорит Бог к Аврааму: *Авраам!* И тот отвечает: *вот я* (Быт 22, 1). По самому определению, главное свойство Религиозного Сознания – открытость к Богу, разомкнутость к Богу, что и есть вера. Отказываясь от открытости во всеобщем, сознание избирает более высокую, онтологическую открытость. Это и есть тот «более высокий тѐлос», который сознание обретает, «переступая через все этическое», и мы можем заключить, что Религиозное Сознание остается в парадигме размыкания. Более чем ясно, что эта парадигма конститутивна: в этом аспекте, весь «Страх и трепет» не что иное как демонстрация того, как вера Авраама конституирует Авраама.

Так в «Страхе и трепете» постепенно обозначаются очертания области религиозного и устанавливаются свойства Религиозного Сознания в его отличиях от Этического Сознания. Как мы и говорили, здесь оставлен полностью в стороне аспект Пути: фундаментальный вопрос – *Но как же обрести такую веру, как у Авраама?* – не поднимается. Но Телос, феномен веры, охарактеризован отчетливо. Вера Авраама – камень, на котором можно строить любые сценарии Пути.

Что же до философских задач строительства нового дискурса, то лирический жанр не толкает к ним. Тем не менее, «Страх и трепет» все же вносит в это строительство свой вклад: в фонд экзистенциального дискурса следует отнести, прежде всего, концепт единичного, кото-

³⁰⁴ С. Кьеркегор. *Страх и трепет*. С. 76. Образ странен: «дюжина сектантов» не может не ассоциироваться с дюжиной апостолов, но отрицать подлинность веры всех апостолов разом и в принципе, «как класса», – полная бессмыслица для любого христианина, лишь чрез них получившего собственную веру.

³⁰⁵ Там же. С. 71.

³⁰⁶ S. Kierkegaard. *Furcht und Zittern*. S. 273, 279.

³⁰⁷ *Ib.* S. 314.

рое ставится выше всеобщего. Эта трактовка единичного в дальнейшем прочно войдет в зрелый экзистенциальный дискурс, и стоит сказать, что именно в ней сам Кьеркегор видел свою главную философскую заслугу, сделав в 1847 г. запись в Дневнике: «Если вообще за мной утвердится какое-либо историческое значение, то, безусловно, в связи с категорией Единицы».

Сценарий Стража: Экзистенциальный страх

Страх есть то пробуждение, в котором нуждается мир.
С. Кьеркегор. Из дневника (1847)

После самой лиричной и литературно отделанной из своих книг, Кьеркегор пишет самую систематическую: «Понятие Страха» – образцовый философский трактат, полностью посвященный разработке одного определенного понятия. Это – не характерный для него стиль, и не раз он сам выделял эту книгу из всей своей псевдонимной философии, как самую ясную и даже дидактичную. Но в отношении более существенном, идейном, «Понятие страха» – напротив, самый типичный, классический кьеркегоровский текст. Он далеко продвигает формирование нового способа философствования, экзистенциального дискурса, за что и признан давно классиком европейского экзистенциализма. Мы не думаем спорить с этой принятой, да и «по факту» неоспоримой оценкой; но она вовсе не исключает и несколько иного взгляда, который возникает в рамках нашей трактовки философии Кьеркегора как *антропологии размыкания*. Для нас, эта философия, как и экзистенциализм в целом, – выражение антропологического протеста против деантропологизации философии в русле классической метафизики; конкретно же, мы усматриваем в ней ведущую парадигму онтологического размыкания человека, которая представляется у Кьеркегора как путь к вере – вновь и вновь прочерчиваемый, в силу пороговой структуры его сознания, в шести его главных книгах.

Для такого взгляда, «Понятие страха» – текст также классический и этапный: здесь впервые представлен полный сценарий Пути, с начала и до конца. Но мысль Кьеркегора непредсказуемо прихотлива, и трактовка начала способна поразить странностью: если в «Или – или» началом Пути естественно служил акт личного выбора, то на сей раз это начало разыгрывается... в Раю. Тем не менее, никакой странности, на поверку, в этом нет: выше мы указывали уже, что задача жизнетворчества Кьеркегора символически или парадигмально соотносится с библейской историей, с мифологемами Падения, Первородного Греха, Искупления. С «Понятием страха» мы – уже в сфере Религиозного Сознания, и здесь путь человека соотносится со Священной Историей, которая и представляет путь Homo religiosus, путь сознания или существа, для которого конститутивным отношением является отношение к Богу. И естественно, что здесь соотнесение личного пути к вере с библейской историей Грехопадения и его преодоления, воссоединения человека с Богом, должно быть поставлено в центр внимания, вынесено на свет и отрефлектировано. Именно это и осуществляет «Понятие страха». Только один вопрос все же остается: а почему при этом соотнесении на первом плане оказывается страх? почему оно все целиком проводится лишь на материале страха, так что ход отношений человека с верой и с Богом предстает как смена различных видов, формаций страха? Тут уже никакой общей логики не подберешь: так видел и чувствовал этот человек. Но он сумел философски показать, как весь путь человека к вере, и он же – путь становления собой, совершается в измерении страха как в ключевом измерении человеческого существования.

«Понятие страха» имеет подзаголовок, отсылающий к «догматической проблеме первородного греха». Для христианского мышления, событие грехопадения Адама, породив первородный грех, тем самым, стало началом истории мира и человека как области «тварного падшего бытия»; в философских терминах, оно конституировало темпоральный и историчный модус бытия, конституировало существование человека в его фундаментальном предикате временности. Иными словами, это – онтологический исток временности и пути (осуж-

денности на путь, «путейности») человека как такового, и необходимая предпосылка каждого индивидуального пути. Соответственно, данная предпосылка по-своему отражается в каждом индивидуальном существовании, явным или неявным, сознаваемым или несознаваемым образом. Отсюда встает задача раскрытия и анализа этих отражений феномена первородного греха в построении пути человека. Сам же путь прослеживается в аспекте страха. Он прослеживается, как сказано, с начала и до конца; «ясная и дидактичная» форма трактата реализуется как методичное выстраивание формаций страха, сопровождающих путь человека от его райского истока до вступления в область веры. Всех формаций мы насчитали семь (сам автор им не ведет счета).

По Кьеркегору, страх отнюдь не просто «сопровождает путь человека»: это – онтологический принцип, который конституирует основоустройство падшего бытия – играет ту же роль, какую в фундаментальной онтологии Хайдеггера будут играть конечность и смерть. Допустимо, в известном смысле, сказать, что «Понятие страха» – как бы первый набросок, первое предвосхищение «Бытия и времени» (вообще преемственность с Кьеркегором у раннего Хайдеггера весьма значительна, и философски более глубока, нежели у других экзистенц-философов). Страх – имманентная принадлежность человеческого существования, всякого и всегда, и философ начинает его анализ, в полной буквальности – от Адама, притом еще до Грехопадения. Это начальное состояние – состояние невинности, которое Кьеркегор отождествляет не с «непосредственностью» как следовало бы по Гегелю, а с «неведением», в согласии с Книгой Бытия. И первая особенность его теории страха в том, что определенный род страха приписывается уже и этому райскому состоянию: «Глубокая тайна невинности заключена в том, что она одновременно есть страх»³⁰⁸. Это – первая из формаций страха: изначальный, «райский страх».

Особое значение этой формации устанавливает общий постулат: все основные свойства и структуры, присущие страху Адама, суть универсальные свойства и структуры страха как такового. Как утверждает Кьеркегор, эта изначальная райская формация сохраняется в существовании каждого индивида, уже отнюдь не райском; как переходит от Адама ко всем потомкам его первородный грех, так переходит к ним всем и страх Адама. Однако, в отличие от первородного греха, страх в этом переходе сохраняется лишь в своих основах, тогда как по силе, интенсивности он меняется: «Присутствие первородного греха в отдельном индивиде – страх, который лишь количественно отличается от страха Адама»³⁰⁹. Это применение к страху количественных оценок проводится Кьеркегором систематически, составляя существенную особенность его концепции. За счет введенного постулата, решение «начать от Адама» представляется в новом свете, как способ проведения весьма логичной стратегии изучения предмета: сначала рассмотреть его общую основу, универсальные свойства и структуры, чтобы затем исследовать частные формации, присущие отдельным эпохам, или культурам, или человеческим типам. Выгоды стратегии очевидны: уже в начале книги, в порядке описания страха Адама, философом вводятся главные концептуальные элементы общей структуры страха. Сегодня почти все они стали хрестоматийны.

Элемент первый – связь страха и Ничто. По Кьеркегору, в райском состоянии – конечно, мир и покой, которые заведомо неспособны вызвать страх; но, наряду с ними, и что-то еще, что, с другой стороны, не может быть чем-то противоположным, не-миром, борьбой – ибо для них нет оснований. «Так что же это?» – спрашивает философ и отвечает: Ничто. «Но какое действие производит Ничто? Оно порождает страх»³¹⁰. Этот вывод о Ничто как источнике страха, в соответствии с постулатом Кьеркегора, рассматривается как универсальное положение и затем воспроизводится вновь при анализе других формаций страха: «Предмет страха

³⁰⁸ *Id.* Der Begriff Angst. Philipp Reclamjun. Stuttgart, 1992. S. 50.

³⁰⁹ *Ib.* S. 62.

³¹⁰ *Ib.* S. 50.

– Ничто... Страх и Ничто – в постоянном взаимном соответствии»³¹¹, и т. п. Будучи порождает Ничто, страх не связан ни с грехом, ни с виной, ни со страданием – вообще ни с чем определенным, конкретным. Страх перед чем-то определенным, говорит Кьеркегор, вообще не следует называть страхом, это всего лишь боязнь. Этот тезис – второй главный элемент в структуре страха: отличие страха как экзистенциального предиката, экзистенциального страха (Angest), – от «боязни» (Frygt). Данное отличие потом усвоили не только экзистенциализм, но вся европейская мысль, вся философия и психология. Из него следует, в частности, что «у животного не бывает страха»³¹². Здесь же можно отметить слегка странный момент: ожидаемого и привычного сближения Ничто и смерти у Кьеркегора нет; страх смерти не входит ни в какие его формации и не играет в его концепции никакой роли, кроме беглого замечания в сноске: «Страх смерти соотносится со страхом рождения»³¹³ (хотя тут же философ оговаривает, что не приемлет античных воззрений, отождествлявших рождение и смерть).

Далее, к универсальным структурам страха принадлежат его связи с категориями свободы и возможности. Не будучи страхом чего-то определенного, страх есть, стало быть, *страх возможного*. Возможность же связана со свободой; и возникающие связи закрепляются серией определений страха в терминах свободы – ср., напр.: «Страх есть действительность свободы как возможности для возможности... Страх – возможность свободы... Страх определяется как явление свободы самой себе в качестве возможности»³¹⁴, и т. п. Универсальным свойством является и преимущественная связь страха не с низшими, а с высшими сферами человеческой организации, с духом: «Как относится дух к самому себе и к своим условиям? Он относится как страх»³¹⁵. Для сопоставления разных формаций существенна и сравнительная, количественная характеристика: «Чем меньше духа, тем меньше страха»³¹⁶. Здесь – стойкий мотив всей теории Кьеркегора: способность к страху более развита у глубоких, духовных натур: «Величина страха предвещает величину совершенства»³¹⁷. С вариациями этого мотива мы еще встретимся. Также на универсальном уровне, как общие свойства страха, а не частные формации, выделяются страх объективный и субъективный. Объективный страх, по Кьеркегору, живет за пределами человеческого существования, в Природе (в частности, и в животном мире, что уточняет положение об отсутствии страха у животных: им недоступен лишь субъективный страх). Это своего рода общий фон, общая тональность существования падшего тварного мира – именно как падшего: «Воздействие греха во внечеловеческом существовании я называю объективным страхом»³¹⁸. С ним сопряжены модальности ожидания и тоски, о которых говорит Новый Завет: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8, 19). Это – отраженный и потому уменьшенный страх Адама, тогда как субъективный страх, страх в отдельном человеке, – усиленный, увеличенный грузом поколений страх Адама. Этот страх имеет множество механизмов своего возникновения, множество конкретных эмпирических разновидностей, но Кьеркегор настаивает, что в основе у всех – та же базовая структура страха Адама, связь невинности и Ничто: «Каждый позднейший индивид также имеет состояние невинности, подобное Адамову... а Ничто живо сообщается с неведением невинности»³¹⁹. Видоизменяется, однако, само Ничто, и это развитие концепта довольно любопытно. В отличие от известной древней линии, идущей через средневековую мистику к Шеллингу, у Кьеркегора Ничто – не

³¹¹ *Ib.* S. 91, 114.

³¹² *Ib.* S. 50.

³¹³ *Ib.* S. 109.

³¹⁴ *Ib.* S. 50, 181, 130.

³¹⁵ *Ib.* S. 53.

³¹⁶ *Ib.* S. 51.

³¹⁷ *Ib.* S. 76.

³¹⁸ *Ib.* S. 68.

³¹⁹ *Ib.* S. 72, 73.

онтологическая, а психологическая реальность, и в нем уловимы выходы к сфере бессознательного. «Ничто... все более становится одновременно и нечто. Мы не говорим, что оно в самом деле становится или означает нечто, не говорим, что на место Ничто теперь встает грех или еще что-то... Теперь Ничто страха – комплекс предчувствий, которые отражаются, рефлектируются сами в себе, подступают ближе и ближе к индивиду... это не такое Ничто, которое не имеет отношения к индивиду»³²⁰. Что до конкретных вариаций субъективного страха, то они связаны преимущественно с началом чувственности, причем связь эта обоюдна: «с возрастом чувственности в поколениях возрастает и страх»³²¹, как и обратно, «чем больше страха, тем больше чувственности»³²². Здесь возникает один из главных концептуальных узлов книги: группа тесно переплетенных понятий – чувственность, грех, вина, страх, связи которых затем будут раскрываться в разных формациях страха. Из общих же феноменов вне формаций, философ неоднократно отмечает, что «женщина имеет больший страх, чем мужчина... ибо она более чувственна»³²³; кроме того, «в стыде есть страх», страх вспыхивает при зачатии, родах и т. д.

Трактат о страхе отличается простой стройной композицией: из пяти его глав, две первые посвящены универсальным структурам страха, или же «страху Адама», последующие три – конкретным формациям страха, осуществляемым в истории. Формации разделяются на два класса в соответствии с тем, присутствует ли в них сознание греха, и в каждом из этих классов обнаруживается по три формации. Формации, отвечающие отсутствию сознания греха, изучаются в гл. 3; в гл. 4 рассматриваются две формации, где сознание греха присутствует; и краткая гл. 5 бегло вводит стоящую особняком высшую и последнюю формацию, которая уже прямо подводит, «воспитывает к вере». Принятый принцип разделения весьма глубок: по Кьеркегору, лишь Падение и грех полагают в сознании человека (равно как в Священной Истории) различие добра и зла, а также конституируют в нем предикаты темпоральности, историчности. Поэтому в данном разделении, один класс отвечает дохристианскому (не столько исторически, сколько типологически) человеку и сознанию, не обладающему различием добра и зла, а также внутренней темпоральностью (нет нужды указывать, что эта кьеркегоровская темпоральность никак не есть «внутреннее сознание времени», описываемое Гуссерлем), другой же класс – христианскому сознанию, наделенному всеми этими свойствами. Поскольку в концептуальную структуру формаций существенно входит темпоральность, гл. 3 включает также особый раздел, представляющий ее конституцию.

Формации, лишённые сознания греха, таковы: *страх в бездуховности – страх в язычестве – страх в иудействе*. «Бездуховностью» Кьеркегор именует состояние стагнации духа – тип сознания, соответствующий формальному и безразличному принятию христианства, без переживания его глубины и без следования его сути, – тип сознания того формального христианства, которому он объявит открытую войну в конце жизни. Он рассматривает его как «язычество внутри христианства», «христианское язычество», еще более ущербное по отношению к духу, чем само язычество, ибо «язычество определяется в направлении к духу, а бездуховность – от духа»³²⁴. Поскольку развитость, интенсивность страха прямо соотносится с высотой духовной организации, то страх в бездуховности – недоразвитая, «скрытая» формация, где страх словно выжидает или маскируется: «Страх присутствует и в бездуховности, но он тут скрыт и нем... и от своего маскарада он, быть может, еще ужаснее»³²⁵. Далее, страх в

³²⁰ *Ib.* S. 73.

³²¹ *Ib.* S. 76.

³²² *Ib.* S. 85.

³²³ *Ib.* S. 80.

³²⁴ *Ib.* S. 112. (Курсив автора).

³²⁵ *Ib.* S. 113.

язычестве – формация, ключ к структуре которой – категория судьбы. Судьба есть та специфическая форма, которую в данном случае принимает неотменимый предмет страха, Ничто: «Что же в точности значит Ничто страха в язычестве? Это судьба... В судьбе страх язычников обретает свой предмет, свое Ничто»³²⁶. Страх этот связан и с трагическим началом. Взаимодействие всех трех принципов иллюстрируется феноменом оракула, в котором, по Кьеркегору, сходятся они все. От оракула узнают судьбу, он – глас судьбы; и в то же время, «отношение язычников к оракулу – ... страх. Тут глубоко и необъяснимо присутствует трагическое начало в язычестве. Оно, однако, не в том, что речения оракула двусмысленны, а в том, что язычник не решается отказаться от обращения к нему»³²⁷. Эта формация страха в орбите судьбы, «в диалектической связи с судьбой», реализуется и в христианскую эпоху в определенных типах сознания. В каких именно, Кьеркегор выражает на гегельянском жаргоне, который в «Понятии страха» еще доминирующий дискурс: «В христианстве страх язычества, связанный с судьбой, находим всюду, где дух, хотя и присутствует, но сущностно не положен как дух. Всего отчетливее такой феномен в гении... Гений постоянно сталкивается с судьбой... по нему можно изучать судьбу... Гения нельзя понять религиозно, он не приходит ни ко греху, ни к Провидению... Он находится в отношении страха к судьбе. Без этого страха гений не существует»³²⁸. Данные свойства гения иллюстрируются карьерой Наполеона. Любопытным образом, гений и бездуховный филистер, номинальный христианин, оказываются у Кьеркегора представителями одного феномена: язычества в христианстве, мнимохристианского сознания, не реализующего главных установок христианства – не прорабатывающего своих отношений с грехом. Хотя гений все же слегка повыше (он – на духовном уровне язычества, бездуховный – ниже этого уровня), но оба они не наделены тем, что для философа единственно важно: *глубиной внутренней реальности*.

Наконец, страх в иудействе – страх в диалектической связи с виной; страх в орбите Закона. Как обычно у Кьеркегора, его трактовка двух духовных миров, Афин и Иерусалима, строясь в христианской перспективе, в известной степени симметрична. «Ничто страха» здесь являет себя как вина (она конкретней судьбы, она явно есть скорее нечто, чем Ничто, но философ настаивает: «Когда вина служит предметом страха, она – Ничто»³²⁹). «Тот страх, что в иудействе, – это страх перед виной. Вина – сила, которая распространяется повсюду, довлеет над существованием и которую никому не дано постичь»³³⁰. Как и в эллинстве, в иудействе есть своя трагика, и есть феномен, в котором, как и в эллинском оракуле, сходятся воедино эта трагика, страх и предмет страха: «Языческому оракулу в иудействе соответствует жертва. Ее тоже никто не может понять, и в этом глубокая трагика иудейства, подобная отношению к оракулу в язычестве»³³¹. Как через оракула стремились устроить отношения с судьбой, так чрез жертву – с виной. Как в мире судьбы сознанию недоступно Провидение, так в мире вины ему недоступно Примирение (Искушение), которое сказало бы, что жертву больше не надо повторять. Но параллель в строении двух формаций очень не полна, у них есть и коренные отличия. Прежде всего, вина – принципиально более глубокий, «духовный» принцип нежели судьба: «Иудейство продвигается дальше, чем эллинство, и симпатический момент в его отношении страха к вине виден в том, что оно ни за что не рассталось бы с таким отношением ради более легкомысленных греческих выражений “судьба”, “счастье”, “несчастье”»³³². Вследствие этого отличия, здесь – иная конфигурация связей с началами возможности и свободы, в кото-

³²⁶ Ib. S. 114.

³²⁷ Ib. S. 115.

³²⁸ Ib. S. 116, 119.

³²⁹ Ib. S. 121.

³³⁰ Ib. S. 122.

³³¹ Ib.

³³² Ib.

рую входит новый принцип, в язычестве не имеющий аналога: *покаяние*. «Противоположность свободы – вина [а не Гегелева необходимость! – С. Х.], и вершина свободы в том, что она имеет дело всегда лишь с самой собой, проецирует вину в ее возможности и полагает ее через себя самое... Как только вина положена, свобода возвращается вновь как покаяние... отношение свободы к вине есть страх, ибо свобода и вина еще суть возможности»³³³. Но в полной мере, смысл и значение покаяния выступают лишь в дальнейших, высших формациях.

Концептуальная структура этих формаций включает аспект временности, процессуальности, смены состояний: сознание, сознающее себя греховным, сознает себя во времени и в истории (внутренней, разумеется! единственно подлинной, по Кьеркегору). Конституция темпоральности и процессуальности строится в ключе анти-гегелевской полемики, на сей раз достаточно конструктивной: философ реально представляет иную, не-гегелевскую конституцию, которая никак не использует диалектическую концепцию движения и процесса как синтеза, стоящего на понятиях отрицания, опосредования и перехода. Кьеркегор критикует эти концепты всюду и постоянно, утверждая, что они у Гегеля и не обоснованы, и не разъяснены; здесь же он говорит так: «Отрицание, переход, опосредование – это три подозрительных тайных агента, которые и вызывают всё движение»³³⁴. Его альтернативная конституция базируется на понятии *мига*: «Ясно, как важен миг: лишь с помощью этой категории можно придать смысл вечности»³³⁵. Он сам формирует понятие, отправляясь от его трактовки у Платона в «Пармениде», но далеко не полностью ее принимая (как мы знаем, он полагал, что именно в восприятии времени и истории эллинизм и христианство в корне расходятся). Анализируя «Парменида», он находит, что в его построениях «миг так и остался безмолвной атомистической абстракцией, поскольку должествующее его выражать «настоящее (*τὸ νῦν*) в своем значении колеблется, оно может означать настоящее, вечное, миг». Философия Нового Времени, в существенном, не продвинулась от этих позиций, миг и здесь не наполнен подлинным смыслом, ибо «в диалектической кухне ведьмы вечность и миг становятся означаемыми одно и то же»³³⁶. В отличие от всего этого, Кьеркегор строит собственное понятие мига как аутентично христианское понятие, ориентируясь на представления о временности в Новом Завете и, в первую очередь, на ключевое понятие «исполнения времен» (Гал 4, 4). По Кьеркегору, «В Новом Завете... миг соизмерим с вечностью»³³⁷, и «исполнившееся время» – это миг как вечное, которое, в свою очередь, есть одновременно будущее и прошлое. Отсюда, «лишь с мигом конституируется разделение: Настоящее – Прошедшее – Будущее... В этом разделении, будущее в известном смысле значит больше, чем настоящее и прошедшее, ибо оно в известном смысле есть целое, лишь частью которого служит прошедшее... Будущее – то инкогнито, через которого вечность хочет сохранить отношения со временем, хотя она с ним и несоизмерима... У греков, в более глубоком смысле, не было как понятия вечности, так и понятия будущего»³³⁸. Таким образом, если для языческого, греческого сознания имело приоритет прошедшее, то для христианского сознания – будущее. Но тесную сопряженность с вечностью, особую смысловую наполненность получает и настоящее, и миг («Миг обозначает настоящее как таковое, которое не имеет ни прошедшего, ни будущего»): «Лишь в миге начинается история... Вечное есть настоящее, и настоящее есть полноохватывающее. В том же смысле римляне говорили о Божественном, что оно присутствует»³³⁹.

³³³ *Ib.* S. 128.

³³⁴ *Ib.* S. 96.

³³⁵ *Ib.* S. 100.

³³⁶ *Ib.*

³³⁷ *Ib.* S. 103.

³³⁸ *Ib.* S. 105.

³³⁹ *Ib.* S. 104, 102.

Эта концепция темпоральности обретает смысловую законченность, разумеется, лишь будучи связана с конститутивным принципом греховности. Нужную связь устанавливает тезис: «В миг, когда полагается грех, временность оказывается греховностью». Когда внутренняя реальность наделена темпоральностью, отвечающие ей формации страха связаны, прежде всего, с будущим. Универсальная связь страха с возможностью сохраняется, однако теперь возможность ассоциируется с будущим: «Возможное полностью соответствует будущему. В аспекте свободы, возможное есть будущее, а в аспекте времени, будущее есть возможное. В индивидуальной жизни и тому и другому соответствует страх». В итоге, «Страх и будущее сопряжены... Будущее есть возможность вечного (свободы) в индивидуальности как страх». Возникающее здесь своеобразное тождество: *Возможное = Будущее = Страх* доставляет структурную основу высших формаций страха.

Эти формации характеризуют сознание и существование, наделенные двумя главными качествами: во-первых, сознанием греховности, благодаря положенному различию между добром и злом, во-вторых, историчностью, процессуальностью. Когда положен грех, «история индивидуальной жизни продвигается от состояния к состоянию. Каждое состояние полагается скачком... В каждом состоянии присутствуют возможность и страх»³⁴⁰. В такой картине вещей, первая из формаций страха проста и очевидна: прямая реакция на греховность – страх ее усугубить, еще глубже впасть в грех. Кьеркегор называет ее *страх перед злом*. «Сколь бы глубоко ни впал [во грех] индивид, он может впасть еще глубже, и это “может” и есть предмет страха. Чем больше страх усыпляется, тем делается определенной, что грех вошел в плоть и кровь индивида, получил в его индивидуальности права гражданства»³⁴¹. Как видим, эта формация особенно наглядно демонстрирует положительное значение страха, настойчиво утверждаемое философом: здесь страх – острастка против греха, препятствие укреплению греховности. Обычная христианская мораль и религиозность также соглашались с этим; но все же главным оружием против греха для них служит покаяние, которому они отводят крупнейшее место во всей жизни верующего сознания. Конечно, и Кьеркегор не может обойти покаяние, но, как быстро понимает читатель, чувство это не близко его внутренней реальности, и на собственном опыте он с ним плохо знаком. Тема покаяния у него развита бедно, поверхностно (особенно в сравнении с богатейшим дискурсом покаяния в аскетике) и, в частности, никакого онтологического аспекта он в покаянии не усматривает – чего нельзя прямо не сопоставить с отсутствием в протестантстве покаяния как таинства. Кьеркегор выделяет две модификации: покаяние «истинное» и «безумное». Последнее возникает, когда сознание, ужасаясь содеянному греху, «заставляет себя созерцать ужасное и уподобляется безумному Лиру, который... сохранил лишь силу скорбеть. [Тут] покаяние потеряло рассудок... Оно видит последствия греха как страдание кары, и гибель – как следствие греха... Покаяние впало в безумие»³⁴². Подобное покаяние, усиленно внушающее человеку, что он осужден и обречен, «намного бессильнее» истинного покаяния, хотя в нем «подавленность и самоуничтожение» человека гораздо сильнее. Страх же в этом случае предельно сближается с покаянием: в безумном покаянии «страх достигает вершины... страх потенцируется в покаяние»³⁴³. Обратим внимание на появляющееся здесь понятие потенцирования: уже в следующем сценарии оно займет видное место среди категорий нового экзистенциального дискурса.

Следующая формация, *страх перед добром*, несравненно менее типична и распространена, и как нельзя характерней для Кьеркегора то, что этой редкой, даже извращенной формации он уделяет места в 14 (!) раз больше, чем самой свойственной человеку. Другое название

³⁴⁰ *Ib.* S. 131–132.

³⁴¹ *Ib.* S. 133.

³⁴² *Ib.* S. 138.

³⁴³ *Ib.* S. 136.

этой формации – *демонический страх*: сознание, человек страшатся добра, если в них преобладает бесовское, или демоническое начало. Это – формация, прямо предшествующая выходу к вере и наделенная самым сложным строением. Разбор ее происходит параллельно с формированием концепции демонического. Отмечаются прежние его трактовки: в античности власть демонического в человеке связывалась с действием рока; в Средневековье она оценивалась в призме этики и жестоко преследовалась (охота на ведьм); наконец, в Новое Время в ней стали видеть чисто медицинский, то есть физический, соматический феномен. Кьеркегор же находит природу демонического синтетичной, принадлежащей «всем сферам, соматической, психической, духовной», а сам феномен демонического – универсальным: «Найти следы демонического можно в каждом человеке, это столь же твердо как то, что каждый человек грешник»³⁴⁴.

Структура демонического раскрывается, исходя из оппозиции *демоническое – невинное*. Невинное отделено от зла, но имеет свободу и возможность впасть во зло; в силу фундаментальной структуры страха, эта возможность – «страх невинности». Демоническое же отделено от добра, но при этом оно закрывает, изолирует себя от добра, не имеет свободы творить добро. Поэтому «демоническое есть несвобода... демоническое есть замкнутое и добровольно не открываемое»³⁴⁵. Однако свобода всегда остается как возможность, и данная возможность – опять-таки страх. Итак, демонический страх – возможность того, что человек окажется открытым к добру, утратит свою отделенность от добра. Структура этого страха характеризуется специфической связью двух главных черт демонического, замкнутости и несвободы. Философ уточняет, что замкнутость демонического отлична от той, какая бывает присуща человеку в пору созревания, вынашивания в нем чего-то значительного. В такой замкнутости человек отнюдь не теряет свободы, но замкнутость демонического – именно проявление несвободы: будучи по своей природе несвободой, демоническое замыкает себя. «Несвобода демонического сама держит себя в плену... все более замыкается и не желает общения»³⁴⁶. Анализ демонического и страха, отвечающего ему, концентрируется на оппозиции *замкнутость (несвобода) – открытость*. Открытость отвечает добру, замкнутость – ложь, неистина. Но во внутреннем мире человека импульсы замыкания и открывания себя способны сложно переплетаться: «Коллизии отношений замкнутости и открывания бесконечно разнообразны... В своих различиях и оттенках, духовные состояния могут похвастать большим богатством, нежели царство цветов»³⁴⁷. И книга прослеживает целый ряд механизмов, которые могут действовать в борьбе импульсов замкнутости и открытости: так, замкнутость может желать, чтобы открывание пришло извне (женское отношение к свободе); она может хотеть открывания, но до известной степени, чтобы отчасти ей все-таки остаться; может хотеть открывания, которое бы осталось инкогнито (примеры этого находятся в экзистенции поэтов), и т. п. Здесь «Понятие страха» являет себя как тонкое психологическое исследование; фиксируя и систематизируя сложные конфигурации, паттерны, могущие возникать в борьбе глубинных внутренних сил и установок, Кьеркегор заметно приближается к проблематике, а отчасти и к будущим открытиям психоанализа: он описывает состояния замкнутости, немотствования, неспособности к коммуникации – механизмы, близкие к неврозам и иным паттернам бессознательного. В целом же, наиболее адекватное понимание аналитики демонического достижимо в призме двоякого сопоставления: наряду с дискурсом психоанализа, необходимо привлечь и учение о страстях в христианской, прежде всего, исихастской аскетике.

Другая главная черта демонического, несвобода, порождает разделение демонического страха на два вида, или две суб-формации: они отвечают двум путям, какими несвобода (утрата

³⁴⁴ *Ib.* S. 143.

³⁴⁵ *Ib.* S. 144.

³⁴⁶ *Ib.* S. 145.

³⁴⁷ *Ib.* S. 149.

свободы) может создаваться. Философ называет эти пути, соответственно, сомато-психической и «пневматической», т. е. духовной утратой свободы. Первый путь или способ заключается в нарушении иерархии уровней человеческого существа: когда происходит «телесный бунт», и тело человека разрывает должный порядок, при котором «Тело есть орган души и тем самым также орган духа»³⁴⁸. При таком бунте возникает сначала возможность его победы, и эта возможность переживается как страх перед злом; когда же бунт победил, возникает возможность его подавления, преодоления – и она есть уже страх перед добром. Победа бунта означает, что человек сам свободно осуществил примат сомато-психических уровней, подавление ими духа: «Свобода вместе с ним [телом] вступает в заговор против самой себя, и является несвобода, то есть демоническое»³⁴⁹. Конкретных вариаций такой формации страха множество, в зависимости от особенностей сомато-психической организации человека, ее тонкости или грубости и т. п. Кьеркегор выделяет крайнюю форму, называемую им «впадением в животность». Пример ее – евангельский бесноватый, говорящий Иисусу: Что Тебе до меня? (Мк 5, 7). Здесь человек панически замыкается или бежит от всего, что может вывести его к свободе, как бы говоря всем: оставьте меня в покое, оставьте такую дрянь, каков я есть.

Важнее, однако, другая суб-формация, описывая которую, Кьеркегор развивает весьма существенные философские построения. «Пневматическая» утрата свободы – это утрата свободой должного отношения к истине. Это отношение определено в Евангелии: согласно Ин 8, 32, истина делает свободным; ergo, если человек не познает истину, он не может иметь свободы. Но «познание истины» философ толкует отнюдь не в смысле чисто познавательной процедуры, направленной на отвлеченно-всеобщее, – но глубоко экзистенциально, в смысле цельного способа существования: человек должен стремиться «подлинно познать истину, дать ей проникнуть все его существо и принять на себя все ее следствия»³⁵⁰. Отказ от этого и означает духовную утрату свободы, особую (суб-) формацию демонического страха. Для ее анализа Кьеркегор развивает собственный способ и аппарат дескрипции сознания. В качестве основных категорий этой дескрипции им выбираются *уверенность* и *внутренняя реальность*, поскольку «именно уверенность и внутренняя реальность... решают, демоничен ли индивид или нет»³⁵¹. Эти базовые концепты весьма отличны от спекулятивного дискурса классического немецкого идеализма, ибо Кьеркегор их усиленно интериоризует, переводит в дискурс субъектности, внутреннего опыта, говоря так, в частности: «Уверенность и внутренняя реальность суть субъективность, но не в старом абстрактном смысле... Абстрактная субъективность столь же не уверена в себе и столь же лишена внутренней реальности, как абстрактная объективность»³⁵². Эта их главная особенность имплицитно ряд других. Дискурс субъектности и внутреннего опыта Кьеркегор всегда противопоставляет субстанциальному и эссенциальному дискурсу, он развивается в элементе действия и конкретности, и поэтому «Уверенность и внутренняя реальность достижимы лишь в действии, и только в нем наличны»³⁵³. Отсюда, не субстанциальный, но деятельностный и энергийный характер принимает и вся концепция сознания. Сознание энергийно и конкретно, а самая конкретная его форма – самосознание, которое тесно сближается с внутренней реальностью: «Самосознание есть действие, и это действие... внутренняя реальность»³⁵⁴. Как мы подчеркивали, внутренняя реальность (*Inderlighed*, *Innerlichkeit*, «внутренность») – один из ключевых концептов всей философии Кьеркегора, и именно здесь она получает четкое описание. Это – реальность сознания, освоенная самим

³⁴⁸ *Ib.* S. 160.

³⁴⁹ *Ib.*

³⁵⁰ *Ib.* S. 162.

³⁵¹ *Ib.* S. 163.

³⁵² *Ib.* S. 165–166.

³⁵³ *Ib.* S. 163.

³⁵⁴ *Ib.* S. 168.

сознанием, проработанная и доведенная до сознания; и человек далеко не всегда обладает ею. В первую очередь, за счет этого концепта картина сознания у Кьеркегора существенно не гегелевская, она более интериоризована, антропологична, психологична³⁵⁵. Другое тесное сближение внутренней реальности – с понятием вечности: «Когда отсутствует внутренняя реальность, духовное делается конечным. Следовательно, внутренняя реальность есть вечность, или же определение вечного в человеке»³⁵⁶. Очередной парадокс датского Сократа: в качестве «вечного в человеке» он утверждает самое субъективное в нем, что всегда считалось самым изменчивым и эфемерным.

Базовые понятия оказываются естественны и удобны для описания структур страха. Рассматриваемая его формация порождается, в первую очередь, отсутствием внутренней реальности: утрата внутренней реальности и есть духовная утрата свободы, так что «Отсутствие внутренней реальности проявляется как страх перед ее обретением»³⁵⁷. Данная формация выражается в двух основных феноменах, *неверие* и *суеверие*. Они симметричны между собой: по Кьеркегору, это – проявления двух противоположных форм отсутствия внутренней реальности. «Всякая форма отсутствия внутренней реальности есть либо активность-пассивность, либо пассивность-активность... Неверие – суеверие... в полном взаимном соответствии, в обоих нет внутренней реальности, но неверие пассивно через активность, а суеверие активно через пассивность. Одна формация, если угодно, мужская, другая – женская... Сущностно они идентичны, и оба – страх перед верой, хотя неверие начинается в активности несвободы, а суеверие – в пассивности несвободы»³⁵⁸.

Как видим, в последних формациях страх подходит вплотную к вере, вступает с нею в прямые отношения. Здесь автор переходит к обобщающим выводам о роли страха, чтобы в заключение дать беглый набросок его финальной, седьмой формации: «страх, спасающий посредством веры». Прежде всего, вновь четко закрепляется ведущий тезис: опыт страха необходим в становлении, в конституции личности человека, и глубина, развитость этого опыта – точный показатель глубины и богатства духовной организации, внутренней реальности. Больше того, страх не только служит показателем этих качеств, но сам и создает их, осуществляя своими сильными и суровыми средствами нужную проработку внутренней реальности. Однако такому страху надо учиться: «Кто научился страшиться надлежащим образом, научился высшему... Чем глубже страх, тем более велик человек»³⁵⁹. Страх и родственная ему возможность (понятая как возможность всего самого ужасного) – эффективные средства экзистенциального тренинга. Они могут и должны быть формирующим и воспитующим фактором, который прodelывает работу испытания, очищения и углубления внутренней реальности.

В этих позитивных сторонах страха и возможности коренятся выходы к вере. «Чтобы человек абсолютно и бесконечно был сформирован посредством возможности, он... должен иметь веру... Возможность овладеет индивидом в страхе, до тех пор пока он не победит ее вновь в предчувствии веры»³⁶⁰. Принять опыт возможности и страха, честно через него пройти – необходимое условие достижения веры. «Если индивид обманывает ту возможность, посредством которой он должен сформироваться, он никогда не придет к вере»³⁶¹. Как и наоборот: если индивид «воспитывает себя страхом и возможностью», – он в конце концов достигает финальной формации спасающего страха. Вот в чем ее существо: в ней «страх становится при-

³⁵⁵ Как ясно отсюда, передача Inderlighed как «внутренний смысл», принятая в опубликованном рус. переводе Н. В. Исаевой и С. А. Исаева, крайне затемняет и искажает истинное содержание термина.

³⁵⁶ *Ib.* S. 176.

³⁵⁷ *Ib.* S. 168.

³⁵⁸ *Ib.* S. 168–169.

³⁵⁹ *Ib.* S. 181.

³⁶⁰ *Ib.* S. 183.

³⁶¹ *Ib.* S. 184.

служивающим духом, который служит человеку и против собственной воли ведет его, куда хочет человек»³⁶². Но страх выступает вожатым к вере лишь «против своей воли» – и это значит, что человек здесь уже не подчиняется страху, но умеет его трансформировать, повернуть в нужном направлении. По Кьеркегору, для этого человек не отшатывается и не отворачивается от него – «нет, он приглашает и празднично приветствует, как Сократ, чашу с ядом... И тогда страх входит в его душу и испытует всё, и выпугивает, выстрашивает из него всё конечное и мелкое, и затем ведет его, куда он хочет идти»³⁶³.

Таков механизм действия спасающего страха. В этой особой формации, страх – уже заодно с верой: так, изменяя отношения человека с судьбой, «страх с помощью веры учит индивида тому, чтобы находить покой в Провидении»³⁶⁴; «страх крестом спасается от дьявола» (в полную противоположность демоническому страху!), и т. д. Как видим, страх даже и в финале не исчезает: как находит философ, «Вера... не уничтожает страх, но постоянно восстанавливает себя вечно юной из смертного мгновения страха»³⁶⁵. Но в описании этой формации автор останавливается на пороге: ее сфера, он говорит, не входит уже в область проблематики его трактата, определенную им как область психологии. Здесь уже начинается территория «догматики».

Итак, трактат о страхе действительно являет нам цельный Сценарий Пути, выстраивающий ступени-формации страха от Райского Страх Адама до Спасающего Страх падшего современного человека – страха, который вводит к вере. Как подчеркивает философ, страх и возможность формируют, конституируют человека, так что последовательность формаций страха задает и определенный способ конституции человека: а именно, род неклассической конституции, осуществляемой в преодолении всех форм замкнутости, то есть в онтологическом (ибо выводящем к вере и Богу, в «область догматики») размыкании. Эти черты сценария соответствуют общим свойствам парадигмы духовной практики; но есть и важная отличительная особенность, очень для Кьеркегора характерная. Ступени-формации страха ведут, безусловно, к вере, однако странную лестницу они образуют! В отличие от «Райской Лестницы» исихастов, здесь нет неуклонного поступательного восхождения со все большим и большим приближением к Телосу: последняя пред финалом ступень, демонический страх, есть страх перед верой, усиленное замыкание от нее, заведомо не имеющее большей близости к вере, чем предшествующая ступень, страх перед злом. Вглядевшись, мы понимаем, что для Кьеркегора, принцип продвижения к Телосу – не столько неуклонное приближение, сколько неуклонное прояснение, артикуляция отношения человека к Телосу (вере). Ступени продвигаются не к сближению как таковому, а к прямым, осознанным отношениям с Телосом, к прямой встрече – *пусть даже первая встреча будет конфронтацией* (как в случае неверия). Осознанная, напряженная конфронтация для Кьеркегора – высокоценное духовное событие. Ибо, когда такая встреча произошла, вдруг парадоксально оказывается, что сразу за формацией конфронтационной приходит – спасающая. Это – своеобразный путь к вере «от противного», путь к приближению через отдаление, причем к максимальному приближению через максимальное отдаление. И в этом – весь Кьеркегор. Это его личная парадигма.

Наконец, надо сказать и о заданиях философского строительства. В построениях трактата мы могли видеть немало зерен альтернативного философского способа. Явной печатью «альтернативности» отмечен, прежде всего, сам выбор предмета; систематическое построение концепта страха – задача, уже предопределившая будущую роль трактата в экзистенциальной

³⁶² *Ib.* S. 185.

³⁶³ *Ib.* S. 186. Мотив «праздничного приветствия», которым человек должен встретить любое «новейшее и ужаснейшее средство ужасать», переключается с будущей темой праздничного принятия смерти у Ницше.

³⁶⁴ *Ib.* S. 188

³⁶⁵ *Ib.* S. 137.

философии 20 в.³⁶⁶ неоднократно на это построение опирался Хайдеггер, и в аналитике Ничто в программной лекции «Что такое метафизика?», и в аналитике ужаса в «Бытии и времени», заметив со ссылкой на трактат: «Всего дальше в анализе феномена ужаса продвинулся С. Кьеркегор»³⁶⁷. Далее, вслед за самим страхом/ужасом, к экзистенциальному способу принадлежит и концепт внутренней реальности, как и в целом вся «энергичная» (в наших терминах) дескрипция сознания; это также и экзистенциальная темпоральность, и богатая экзистенциальная психология, представленная в форме аналитики демонического. Уловлены и существенные черты личного общения, контакта двух внутренних реальностей. Не будем перечислять все подобные элементы, важнее сейчас отметить, что пока все это – скорее лишь отдельные зерна, погруженные в заметно преобладающий дискурс классического немецкого идеализма. Не появилось еще и ключевое понятие экзистенции: слово *eksistens* пока не осмыслено в качестве концепта со специальным интериоризованным содержанием. Решающим философским этапом, успешным интегрирующим усилением станет следующий сценарий.

Сценарий (псевдо-) Лествичника: Экзистенциальный пафос

Очередной, четвертый Сценарий Пути – наиболее основательный из всех и по замыслу, и по исполнению. Здесь впервые Кьеркегор открыто ставит свою задачу как задачу создания нового способа философствования, наделенного собственным концептуальным арсеналом. Как мы знаем *a posteriori*, центральным и главным элементом этого арсенала является концепт экзистенции, но в построениях философа это выступает очень не сразу (хотя уже в подзаголовке «Ненаучного послесловия» есть некая заявка: книга названа тут «экзистенциальный вклад Иоанна Климакуса»). Притом, как мы убедимся, альтернативность создаваемого способа по отношению к классической метафизике и, прежде всего, к Гегелю, довольно относительна; основоустройство старого классического способа, гегелевские понятия и парадигмы сохраняют весьма заметное присутствие.

Тем не менее, уже исходная постановка проблемы в «Философских крохах» представляет собой решительный и оригинальный поворот или перевод классического философского дискурса в религиозно-экзистенциальный план. Начиная с Декарта, классическая метафизика гносеологична, в ней стало обычным выстраивать основания философского дискурса, отправляясь от проблемы познания. От нее отправляется и Кьеркегор, но сразу ставит ее по-своему: он спрашивает, не как познать истину, но *как выучиться истине*. Тем самым, когнитивная ситуация представляется как ситуация педагогическая: обретение истины не в познавательном акте субъекта познания, но в акте личного получения истины учеником от учителя. Далее эта педагогическая ситуация, в свою очередь, немедленно представляется как религиозная. Ученик должен быть способен понять истину, чего обычный учитель не может, разумеется, обеспечить. Кьеркегор говорит: чтобы не только дать истину ученику, но и наделить его всеми условиями ее понимания, «учитель должен не образовать ученика, а его сотворить, прежде чем начать обучать его»³⁶⁸. Однако таким учителем, который творит ученика, который способен ему дать не только истину, но и все условия ее понимания, является лишь один Бог. – Переход в религиозный план произошел, и далее философ развертывает дескрипцию отношения *человек – Бог*, под формой отношения *ученик – учитель*. Его непосредственная цель – прийти к понятию веры.

³⁶⁶ В русских переводах последней, пара *Angst – Furcht* всегда переводится как *ужас – страх*, чем вносится разницей с принятым переводом *Angest – Frygt* у Кьеркегора как *страх – боязнь*. Иначе говоря, «ужас» в текстах экзистенциалистов 20 в. – не что иное как кьеркегоровский «страх».

³⁶⁷ М. Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С. 190.

³⁶⁸ S. Kierkegaard. Philosophische Brosamen. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 1968. S. 23.

Ученик, ищущий истину, пребывает вне истины, и Кьеркегор называет его «не-истина». Учитель напоминает ученику о том, что тот является не-истиной, и притом по собственной своей вине (коль скоро учитель предоставляет все условия понимания). Состояние же человека, когда он является не-истиной по собственной вине, определяется как грех. Далее, пребывая вне истины, ученик несвободен, ибо только истина делает человека свободным; и получить свободу собственными силами он не может, поскольку несвободен по своей воле, «через себя самого». Учитель вновь дает ему и истину, и ее условия, и так он возвращает себе свободу; учитель же, как говорит Кьеркегор, в этой ситуации должен быть назван Спасителем. Обретая истину и условия ее понимания, ученик проходит обращение и становится Новым Человеком. Он оставляет свое прежнее состояние, скорбит, что так долго в нем находился, и эта скорбь, по Кьеркегору, есть покаяние. Переход из не-истины в истину как событие изменения отождествляется с переходом из небытия в бытие, рождением, и получает название «возрождения из несуществования в существование».

Дальнейшее продвижение в христианском дискурсе необходимо выводит к началу любви – им определяется отношение учителя к ученику, моделируемое по отношению Бога-Спасителя к человеку: «Ученик – предмет любви Бога, Который хочет быть его учителем»³⁶⁹. Но в «Философских крохах» все основные понятия подвергаются анализу; и анализ любви обнаруживает в ее структуре любимый Кьеркегоров феномен парадокса. Парадоксальность любви – в ее связи с эгоизмом: «Эгоизм лежит в основе всякой любви... ибо когда мы хотим помыслить религию любви... мы предполагаем как данность одно условие: любить себя самого – чтобы затем приказать любить ближнего как самого себя»³⁷⁰. Отправляясь от этого «парадокса любви», философ развертывает аналитику парадокса (в «Страхе и трепете», где парадокс утверждался как одно из главных свойств веры, никакого его анализа еще не было). Конечно, парадокс – в ближайшем родстве с абсурдом: «Парадокс притязает на то, что рассудок – это абсурд... Парадокс превращает рассудок в абсурд... А рассудок говорит, что парадокс это абсурд»³⁷¹. Однако в целом, аналитика Кьеркегора отнюдь не связывает существо парадокса с формально-логическими структурами мысли, но переводит понятие в религиозный, а точнее, религиозно-экзистенциальный план. Такой перевод – универсальная операция при построении нового философского способа. И здесь парадокс ассоциируется с соблазном (в евангельском смысле этого понятия). «Если разум и парадокс, столкнувшись, не находят общего понимания, то их отношения неудачны, несчастны... Эту несчастную любовь разума мы можем назвать соблазном»³⁷². По Кьеркегору, это – обычная ситуация; парадокс и соблазн всегда рядом, они очень близки, и аналитика развивается как общая аналитика парадокса и соблазна. В своей структуре, оба они связаны с *мигом*. За этой связью стоит (раскрытое в «Понятии страха») происхождение темпоральности и мига из греха. В силу него, миг способен быть мигом падения, мигом ошибки, и потому «в самой его сокращенной форме, парадокс можно назвать мигом; через посредство мига ученик становится неистиной, а человек, который знал себя, заблуждается в себе и вместо познания себя обретает сознание греха»³⁷³. Равным образом, и «всякий соблазн есть в сущности своей неверно понятый миг, ибо соблазн сопутствует парадоксу, а парадокс – это опять таки миг»³⁷⁴. К отличиям же их принадлежит отсутствие в соблазне начал рефлексии и (само)познания: «Верна сократовская позиция, что всякий грех есть незнание... Соблазн сам не понимает себя, он понимается из парадокса»³⁷⁵.

³⁶⁹ *Ib.* S. 38.

³⁷⁰ *Ib.* S. 50.

³⁷¹ *Ib.* S. 65.

³⁷² *Ib.* S. 61.

³⁷³ *Ib.* S. 64.

³⁷⁴ *Ib.*

³⁷⁵ *Ib.* S. 63.

И все же рассудок и парадокс способны при встрече не породить соблазна, взаимодействие их может сложиться «счастливым» и породить иную конфигурацию, гармоническую и продуктивную. «Когда рассудок и парадокс во мгновение сталкиваются счастливо; когда рассудок сам отступает в сторону, а парадокс жертвует собой; и то третье, в чем все это происходит (ибо это происходит не посредством рассудка, от которого отказываются, и не посредством парадокса, который жертвует собой, – и, стало быть, в чем-то еще) – это третье есть та счастливая страсть, которую... мы хотим назвать *верой*»³⁷⁶. Из этой оригинальной дефиниции начинается развертываться аналитика веры. В своей темпоральной структуре, вера тоже связана с мигом, мгновением, но теперь к этому присоединяется связь с вечностью: «Как обучающийся становится верующим, или же учеником? Когда рассудок отстранен, и он получает условие [понимания истины]. Когда он это получает? Во мгновение. Что это условие обуславливает? Что он понимает вечное. Но такое условие должно быть вечным условием. Итак, он во мгновение получает вечное условие»³⁷⁷. Но ключевые, центральные элементы смысловой структуры – те, что связывают веру с парадоксом и абсурдом; как и в «Страхе и трепете», именно в этой связи суть, сердцевина веры. Абсурдность и парадоксальность веры выражаются, прежде всего, в утверждаемых ею невысказанных отношениях вечного и временного, исторического. Источник и основа таких отношений – событие Христа, в котором Бог, будучи вечным, является, вместе с тем, как Учитель и Спаситель, воплотившимся, историчным. И здесь уже – отличие от «Страха и трепета», говорящее об углублении как философского, так и религиозного опыта автора. В религиозном аспекте, мы констатируем решающее продвижение: мысль наконец концентрируется на Христе (и она уже не оставит Его до конца). В философском же отношении, если в ранней книге абсурдность и парадоксальность веры рассматривались на примере Авраама, так сказать, в эмпирическом проявлении, то теперь философ восходит к корням этих свойств. «Чтобы учитель мог дать условие, он должен быть Богом, а чтобы он мог ввести обучающегося во владение этим условием, он должен быть человеком. Это противоречие есть предмет веры и есть парадокс, миг... Парадокс вбирает противоречие, он есть делание исторического вечным и вечного – историческим»³⁷⁸. Анализ веры, парадокса и абсурда в «Крохах» продолжается затем в «Послесловии» на новом уровне, когда введены уже базовые концепции экзистенции, внутренней реальности, истины как субъективности. Как главные предикаты религиозной стихии, вера, парадокс и абсурд ассоциируются с такою внутренней реальностью, которая обладает развитостью и глубиной, напряженностью, страстью. Вера в язычестве и христианстве различается, прежде всего, именно этим показателем, напряженностью внутренней реальности. «Когда Сократ верил, что есть Бог, он со всей страстью внутренней реальности держался в объективной неопределенности, и в этом противоречии, этом риске была вера. Теперь – иначе, вместо объективной неопределенности есть достоверность того, что объективно является абсурдом, и этот абсурд, удерживаемый со страстью внутренней реальности, есть вера. В сравнении с серьезностью абсурда, Сократово неведение – как умная шутка, и сократическая экзистенцирующая внутренняя реальность – как греческая беззаботность в сравнении с напряженностью веры»³⁷⁹. Как сегодня нам ясно, проводимое здесь различие наиболее адекватно и отчетливо выражается в персонологическом дискурсе: речь, по сути, идет о ступенях развития самосознания и личностного сознания, и, в конечном счете, за позицией Кьеркегора стоит интуиция, передаваемая известной максимой: *личность – открытие христианства* (причем можно заметить, что понятие внутренней реальности несет у него характерно личностные содержания,

³⁷⁶ *Ib.* S. 72. (Курсив автора).

³⁷⁷ *Ib.* S. 77–78.

³⁷⁸ *Ib.* S. 76, 75.

³⁷⁹ *Ib.* S. 353.

имеет личностную природу; ср.: «Крушение язычества – прорыв внутренней реальности»³⁸⁰). Специфика его мысли, однако, в том, что развитость личностного начала измеряется присутствием абсурда и парадокса. «Послесловие» позволяет наконец провести и некоторые различия между двумя этими понятиями, столь близкими по смыслу и мелькающими всегда рядом. И то, и другое Кьеркегор называет «предметом веры»; и, пожалуй, особых отличий от парадокса не уловить и в таком определении: «Что такое абсурд? Абсурд – это то, что вечная истина становится во времени, что Бог становится, рождается, подрастает и т. д. – как отдельный человек, не отличающийся от других людей»³⁸¹. (Для сравнения: «Вечная истина становится во времени. Это – парадокс»³⁸²). И все же мы замечаем, что парадокс выходит за пределы чисто интеллектуальной сферы не так значительно, как абсурд; абсурд несет более интенсивную экзистенциальную, эмоциональную, личностную окраску – и поэтому с внутренней реальностью теснее ассоциируется абсурд. «Абсурд... есть измеритель силы веры для внутренней реальности»³⁸³. Необходимо хранить абсурд во всей его чистоте и остроте: в какой мере он будет удерживаться, без всяких попыток его снять, – в той же мере подлинна и сильна вера, только абсурд может быть ее предметом: «Абсурд... единственное, что позволяет верить в себя... верить можно исключительно в абсурд»³⁸⁴. Нельзя поэтому стремиться к пониманию или объяснению веры и христианства, к их подтверждению историческими или любыми иными фактами – подтверждение будет мнимым, подтверждаться будет заведомо не то, о чем вопрошает вера, и все подобные усилия – лишь «иллюзия и комедия». Такова, в частности, трактовка веры в системах спекулятивного разума, и она должна быть разоблачена и отброшена: «Верить вопреки рассудку – мученичество... От этого мученичества спекулятивный философ свободен... Спекулятивное стало самым опасным из всех искушений»³⁸⁵. Финальные выводы аналитики абсурда и парадокса прочно закрепляют альтернативную, экзистенциальную концепцию веры и христианства. «Что такое объективная вера? Это набор положений. Но христианство, в противоположность этому, есть внутренняя реальность, есть парадокс»³⁸⁶... Вера имеет две задачи: быть бдительной и в каждом миге открывать невероятность, парадокс, чтобы затем его удерживать со страстью внутренней реальности³⁸⁷... Для экзистирующего во внутренней реальности веры христианство хочет быть тем, что всего точнее можно выразить так: абсурд, за который держатся со всей страстью бесконечности... Христианство не хочет быть понятым, и максимум понимания, о котором тут может вообще идти речь, это понимание того, что оно не может быть понято»³⁸⁸.

Этот комплекс связей с абсурдом и парадоксом – концептуальное ядро, к которому присоединяются другие необходимые аспекты аналитики веры. Ясно уже, что в классической проблеме «вера и знание» Кьеркегор должен утверждать коренное различие этих двух сфер: «Вера не есть познание, ибо всякое познание есть либо познание вечного, которое исключает временное и историческое как равноценные ему, либо же – чисто историческое познание; и никакое познание не может иметь предметом тот абсурд, что вечное есть историческое»³⁸⁹. Далее это различие конкретизируется и усиливается: «Вера есть чудо, и все, что верно о парадоксе, верно

³⁸⁰ *Ib.* S. 392.

³⁸¹ *Ib.* S. 353.

³⁸² *Ib.* S. 352.

³⁸³ *Ib.* S. 354.

³⁸⁴ *Ib.* S. 354, 355.

³⁸⁵ *Ib.* S. 380, 358.

³⁸⁶ *Ib.* S. 359. Отметим перефразу Флоренского с Кьеркегором: «Что есть “разумная вера”? – спрашиваю себя. Отвечаю: “разумная вера” есть гнусность и смрад перед Богом». (Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 64).

³⁸⁷ *Ib.* S. 379.

³⁸⁸ *Ib.* S. 357–358.

³⁸⁹ *Ib.* S. 75.

и о вере»³⁹⁰. Идущее размежевание с классической метафизикой, картезианским дискурсом, конечно, включает в себя и размежевание с установкой сомнения. «Вера – противоположность сомнения. Вера и сомнение – это не два рода познания... не акты познания, а противоположные друг другу страсти»³⁹¹. Напротив, паскалевский мотив веры как риска вполне принимается, вбираясь в структуру возникающего концепта: «Тем, что она решает верить, она [вера] принимает риск впасть в заблуждение... Иначе верить нельзя – надо пойти на риск»³⁹².

Это, однако, скорее частные грани понятия. Ближе к его ядру лежат аспекты, выражающие личностную природу веры, ее укорененность в стихии личного общения. Они раскрываются на базе исходной репрезентации отношения человек – Бог как отношения ученик – Учитель, из которой непосредственно явствует: «Предмет веры – не учение, а Учитель»³⁹³. Данный тезис затем весьма углубленно развивается в «Послесловии», и на его основе выстраивается интересубъективная структура веры, описываемая в значительной мере уже в экзистенциальном дискурсе, который там создается. «Предмет веры – это действительность Другого... действительность Учителя»³⁹⁴; верующий «бесконечно заинтересован» в действительности Другого. Но Другой, как обосновывает «Послесловие», подобно и самому верующему, есть всегда единичный, сингулярный, экзистенция. Поэтому «Предмет веры – действительность Бога в экзистенции, в качестве единичного»³⁹⁵. Отношение же к единичному не интеллектуально, а экзистенциально; и мы напрямик выходим к основоположениям экзистенциального христианства. «Христианство – это никакое не учение, а факт, что Бог был здесь действительно»³⁹⁶, и в силу этой фактичности, «я предпочитаю называть христианство экзистенциальным сообщением»³⁹⁷.

Неоднократно возвращаясь в «Послесловии» к анализу веры, философ формулирует наконец и ее финальную дефиницию, которая звучит так: «Вера есть объективная неопределенность с отталкивательным становлением (*Abgestossenwerden*) через посредство абсурда, прочно пребывающая в страсти внутренней реальности и представляющая собой отношение внутренней реальности, потенцированное до высшей степени»³⁹⁸. Понятие потенцирования, фигурирующее здесь, мы обсудим ниже.

При всей многогранности, даже систематичности этой трактовки веры, данной, в основном, в «Крохах», она не входит в обсуждение пути к вере, не развивается в элементе Сценария Пути. Зато в таком элементе сразу же себя заявляет «Послесловие». Оно указывает с самого начала, что его тема – «не истина христианства, а отношение индивида к христианству», или же «проблема становления христианином». Ясно уже, что у Кьеркегора эта проблема должна получить экзистенциальную постановку, отправляющуюся от неизменного героя его дискурса, единичного, сингулярного человека. Но в этой книге философ основателен как нигде, и он сначала рассматривает другую, противоположную постановку. Он говорит, что к истине христианства можно подходить двояко, как к истине объективной или же субъективной; и разворачивает оба подхода – отводя, правда, объективному 40, а субъективному – 640 страниц. Однако сорока страниц ему совершенно хватает, чтобы не только отвергнуть объективный подход целиком, но и представить резкую критику крупнейшего его автора, Гегеля. По Кьеркегору, объективный подход возможен в двух основных версиях, философской и исторической. В первом слу-

³⁹⁰ *Ib.* S. 79.

³⁹¹ *Ib.* S. 100.

³⁹² *Ib.* S. 99.

³⁹³ *Ib.* S. 75.

³⁹⁴ *Ib.* S. 489.

³⁹⁵ *Ib.* S. 490.

³⁹⁶ *Ib.*

³⁹⁷ *Ib.* S. 551.

³⁹⁸ *Ib.* S. 824.

чае, истина христианства трактуется как философская, спекулятивно доказуемая истина. Но «вера не нуждается в доказательствах... Если бы удалось доказать всю истину христианства – христианство бы перестало быть настоящим и сделалось прошлым»³⁹⁹ – ибо в отношении к нему стала бы уже не нужна страсть. Отсюда философ заключает к «лжи объективности» и, переходя к Гегелю, выражает радикальное его отрицание – быть может, самое радикальное во всей массе его нападок на Гегеля: «Позитивная истина Гегеля столь же обманчива, как было счастье у язычников... За вычетом логики... Гегель и гегельянство – это опыт комического»⁴⁰⁰. Что же до исторической трактовки, то в этом случае истину христианства видят в историческом «объективном христианстве» (сегодня мы бы сказали «объективированном»), в институте Церкви. Эта трактовка отвергается столь же решительно как и спекулятивная: «Кто имеет объективное христианство и ничего другого, тот ео ipso язычник, ибо христианство есть дело духа, субъективности и внутренней реальности»⁴⁰¹. При этом, однако, из сферы объективного христианства исключается Невидимая Церковь, которая, т. о., отрывается от видимой и противопоставляется ей: «Невидимая Церковь не есть исторический феномен, она не допускает объективного рассмотрения, ибо она – только в субъективности»⁴⁰². Объективному же подходу в целом выносятся категорический приговор: «В объективности утрачивают ту бесконечную и страстную личную заинтересованность, которая является условием веры... Христианство не допускает рассматривать себя объективно, именно потому что оно желает довести субъективность до ее высшей степени»⁴⁰³.

Итак, позиция христианства, веры – это, по Кьеркегору, даже не просто субъективность, но субъективность предельная, максимальная (этот настойчивый акцент на степени, градусе предикатов вскоре получит выражение в понятии потенцирования). Соответственно, в рамках субъективного подхода (как то заранее было очевидно) и развертывается решение проблемы становления христианином, или Сценарий Пути. Однако собственно описанию Пути предшествует длительная и основательная подготовка концептуального аппарата. Первый и ключевой элемент этого аппарата нам опять-таки заранее ясен.

Incipit existentia. Противопоставление объективного и субъективного подходов к христианству окончательно подготовило почву для явного появления этого давно намечавшегося, сквозившего за строками понятия. В очередной раз здесь достигается вывод, что христианство – «дело субъективности и внутренней реальности»; и вслед за тем, это настойчивое утверждение примата внутренней реальности наконец закрепляется в особом концепте. Однако концепту не дается формальной дефиниции, он возникает скорей неявно. Приняв установку субъективного подхода, философ рассматривает индивида, который всецело сосредоточен в и на своей внутренней реальности. Применительно к такому индивиду, он начинает употреблять термины: экзистенция (*Eksistens*), экзистенциальность. Точнее сказать, обычное датское слово «существование» без всяких предисловий начинает употребляться явно в некоем особом значении, не столько пере-осмысленном, сколько до-осмысленном, дополнительно нагруженным и углубленным. И нам постепенно уясняется, что **существование индивида, сохраняющего сугубую сосредоточенность на собственной внутренней реальности, Кьеркегор осмысливает как некий специальный модус существования человека, способ жизни, который и называется экзистенция.** (В русском языке этот акт терминологизации суще-

³⁹⁹ Ib. S. 159.

⁴⁰⁰ Ib. S. 160, 161.

⁴⁰¹ Ib. S. 172.

⁴⁰² Ib. S. 185.

⁴⁰³ Ib. S. 156, 188.

ствования понять куда легче, за счет возможности использования двух разных терминов, с русским и латинским корнем.)

Итак, знаменитое центральное понятие экзистенциальной философии, давшее ей имя, вводится явочным порядком – бесшумно появляясь на сцене в начале второй части «Послесловия», входя постепенно в ряд основных рабочих понятий, а затем получая и самостоятельную разработку, с анализом строения экзистенции, описанием ее свойств и выделением ее видов. В широком смысле, можно считать, что вся развертываемая Кьеркегором дескрипция индивида в субъективной установке, индивида, ориентированного на внутреннюю реальность, представляет собой его аналитику экзистенции. Можно также отметить, что близость к своим описаниям экзистенции и экзистирования Кьеркегор нередко усматривает у Лессинга, находя его во многом себе созвучным; иногда он видит со-мыслие себе у Якоби и Гамана; но любит подчеркивать, что никакой близости к его философии нет у Гегеля и Шеллинга. Что же касается предшествующей истории самого понятия *existentia*, то Кьеркегор не входит в диалог с нею, и на его трактовку она не оказала особенного влияния. Поэтому напомним лишь в двух словах, что это понятие, появляясь впервые в богословских текстах христианина-неоплатоника Мария Викторина (4 в.), проходит затем сложный путь, на котором его отношение к базовым концептам метафизического дискурса – сущность, бытие, субстанция и т. д. – бывало запутанным и разным, не раз крупно изменяясь. В частности, на исходном этапе, у Викторина, «данный термин – почти всегда перевод греческого ὑπαρξις, и служит противоположностью *substantia* = οὐσία... В силу взаимозаменяемости *existere* и *esse*, *existentia* равнозначно *essentia* (весьма редкий термин у Викторина) и означает бытие»⁴⁰⁴. Уже отсюда видна вся огромность дистанции от этого начала пути до современной экзистенциалистской экзистенции... Роль понятия была наиболее заметной в средневековой философии, у Дунса Скота и Фомы Аквината (хотя сакраментальная дихотомия *existentia* – *essentia* оформилась лишь после Фомы, у его последователей). На переходе к Новому Времени отчетливую его разработку дал Ф. Суарес (к ней дважды обращается Хайдеггер, в работах «Ницше» и «Тезис Канта о бытии»). Но во всем этом русле понятие рассматривалось в контексте проблемы индивидуации, ставившейся как проблема характеристики, смыслового определения конкретного единичного бытия, и отнюдь не связывалось специально со сферой антропологии. У Кьеркегора же, как мы видим, понятие вводится совершенно иным, новым способом, и в своем содержании представляет собой *радикальный антропологический поворот* в историческом пути концепта.

Не менее новый и странный облик, гораздо более связанный с будущим философии, чем с ее прошлым, принимает и дальнейшая разработка понятия. Две характернейшие особенности экзистенции, которые разбирает Кьеркегор, уже и звучат необычно: «*невозможность прямого сообщения*» и «*двоякая рефлексия*». Обе они порождаются сосредоточенностью на внутренней реальности. Кьеркегор говорит так: «Рефлексия внутренней реальности есть двоякая рефлексия субъективного мыслителя. Мысля, он мыслит всеобщее, но как экзистирующий в этом мышлении, производящий его в своей внутренней реальности, он все более выделяет себя и изолирует субъективно»⁴⁰⁵. Это-то движение мысли, выделяющее, обособливающее индивида как единичного и обращающее его внутрь, на себя, и есть вторая рефлексия, совершаемая одновременно с первой, что развертывается во всеобщем. Еще более существенно, что сосредоточенность на внутренней реальности, установка «внутри-пребывания» (по удачному выражению св. Феофана Затворника), радикально меняет механизмы коммуникации, как обычной, межчеловеческой, так и религиозной, т. е. парадигмы Богопознания и Богообщения. Здесь вырастает целый раздел философии Кьеркегора – *теория экзистенциальной коммуникации*. Это, несомненно, один из тех, где наиболее концентрируется ее специфическое своеобразие

⁴⁰⁴ Existenz, existentia // Historisches Wörterbuch d. Philosophie. Bd. 2. Darmstadt, 1972. S. 854.

⁴⁰⁵ S. Kierkegaard. Philosophische Brosamen. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. S. 201.

и где она открывает пространства будущей мысли. В данном случае, скорее психологической мысли, чем философской, ибо именно в психологическом дискурсе ставилась по преимуществу *проблема внутреннего опыта*.

Как вполне очевидно, внутренний опыт (опыт интроспекции, наблюдения себя, шире – опыт себя) на языке Кьеркегора и есть опыт внутренней реальности, и, стало быть, кьеркегоровская проблема коммуникации в установке концентрации на внутренней реальности, «внутри-пребывания», – не что иное как психологическая (но также и философская, и лингвистическая) проблема внутреннего опыта. Суть последней в том, что, пытаясь концептуализовать внутренний опыт, сталкиваются с рядом противоречий, апорий в его существовании, приходя к тем или иным негативным выводам: о невыразимости, непередаваемости этого опыта, либо о некорректности, несуществовании самого его понятия и т. п. Положительного, конструктивного решения проблемы ищут на разных путях; один из них, вместе с общей дискуссией проблемы, развит в моей «Феноменологии аскезы»⁴⁰⁶. У Кьеркегора – свое решение, по-кьеркегоровски сингулярное, неожиданное, однако развитое детально. Для выражения особых механизмов экзистенциальной коммуникации он вводит целый ряд специальных понятий – «негативность экзистирующего субъекта», «двойко-рефлектируемое субъективное мышление» и основное – «невозможность прямого сообщения». Последняя формула, по сути, эквивалентна «непередаваемости внутреннего опыта», и обе формулы обосновываются очень сходными аргументами. Кьеркегор характеризует внутреннюю реальность как непрестанно подвижную, находящуюся в становлении стихию, заключая отсюда: «Прямое сообщение требует достоверности, но достоверность невозможна для становящегося и была бы обманом»⁴⁰⁷. Как всегда и делается при анализе внутреннего опыта, Кьеркегор фиксирует апорийную структуру коммуникации внутренней реальности: задания «сообщить себя» и «сохранять мысль во внутренней реальности» взаимно исключают друг друга. Однако, с другой стороны, потребность в коммуникации, желание себя сообщить органичны и неизбежны для экзистенции. «То, что экзистирующий субъект может желать себя сообщить, понять нетрудно. К примеру, влюбленный, для которого его любовь и есть его внутренняя реальность, вполне может стремиться сообщить себя»⁴⁰⁸, то есть объясниться в любви. Ситуация экзистенции двойственна, таким образом: прежде всего, она должна и стремится сохранять себя во внутренней реальности, сохранять внутреннюю реальность ненарушенной, неискаженной; но вместе с тем, она стремится и сообщить себя. В итоге, она вынуждена искать и строить различные формы не прямой коммуникации. Философ, однако, почти не входит в обсуждение самих этих форм, и мы узнаем мало о том, как же собственно осуществляются не прямые сообщения. За двумя главными исключениями: в теоретическом аспекте, мы знаем, что для них требуется «двойкая рефлексия», а на практике Кьеркегор, возвращаясь к «Страху и трепету», говорит, что речь его рассказчика Йоганна де Силенцио есть чистый пример не прямого сообщения: «В прямом сообщении он хотел бы представиться глупцом... В форме прямого сообщения “Страх и трепет” – малость, ибо прямое сообщение указывает прямо на то, что направление идет вовне, к воплю, а не внутрь, не в ту бездну внутренней реальности, где “Страх и трепет” только и является ужасным – что может быть выражено лишь в обманчивой форме»⁴⁰⁹.

Тезис о невозможности прямой коммуникации, как мы видим уже, относится и к религиозной сфере: «Точно то же и в отношении к Богу! Поскольку Он постоянно внутри, то есть в становящейся внутренней реальности, Он никогда не может Себя сообщить прямо»⁴¹⁰. Больше

⁴⁰⁶ С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 195–197, 317–318 и др.

⁴⁰⁷ S. Kierkegaard. Op. cit. S. 201.

⁴⁰⁸ Ib. S. 200.

⁴⁰⁹ Ib. S. 414.

⁴¹⁰ Ib. S. 200.

того, здесь эта невозможность проявляется особенным, усиленным образом, достигает своего максимума. Как выше упоминалось, Кьеркегор предполагает предикаты экзистенции, а прежде всего, субъективность и внутреннюю реальность, имеющими степени или ступени развитости (углубленности, напряженности, богатства); и он утверждает общий закон: чем более они глубоки и развиты, «чем более сущностным является субъективное», тем более невозможно прямое сообщение их. Но именно в религиозной жизни, в силу особой природы ее опыта, они и достигают наибольшей, предельной степени развитости. Данный опыт, помимо той непередаваемости, что присуща внутреннему опыту вообще, является еще и опытом пребывания вечного и бесконечного во временности и конечности внутренней реальности – опытом, по Кьеркегору, парадоксальным и абсурдным. И такой опыт, придающий предельную напряженность внутренней реальности, непередаваем уже в квадрате или любой высшей степени, невозможность его прямого сообщения максимальна. Отсюда можно еще раз, новым путем, сделать вывод о полной несостоятельности «объективного рассмотрения христианства» – ведь при таком рассмотрении как раз и делают исключительно прямые сообщения. Оба положения Кьеркегора оказываются тесно связаны: в религиозной сфере «прямое сообщение есть обман Бога... обман самого себя... обман другого человека»⁴¹¹, а «объективное мышление есть напрямик – иррелигиозность»⁴¹². Ясно также, что они объясняют молчание Авраама: прямое сообщение для него было бы «обманом Бога», а к обманчивым формам непрямого (пример которого дает Иоганн де Силенцио) он не мог и не желал прибегать; и потому Аврамова «невозможность открыться, сокрытость, есть ужас, в сравнении с которым эстетическая сокрытость – детская игра»⁴¹³.

Любая из тем философии Кьеркегора несет и личное содержание, и в данном случае, оно – на поверхности: сделав своей установкой концентрацию на внутренней реальности, философ *eo ipso* сделал для себя невозможным прямое сообщение своей мысли. Дискурс Кьеркегора – парад всех мыслимых форм непрямого сообщения, и старых, хорошо известных, и новых, впервые вводимых им. Наряду с обычными способами ухода от прямого, лобового письма (письмо с оговорками, окольное, запутанное, зашифрованное...), он усиленно использует и более радикальный уход – псевдоним. Тем самым, невозможность прямого сообщения для него максимальна – и, по его же аргументации, предмет сообщения принадлежит, стало быть, к религиозной сфере. Кьеркегорова концепция непрямого сообщения немало раскрывает нам Кьеркегора. Применяя ее к собственным его сообщениям, мы заключаем о глубине, напряженности и религиозной природе его внутренней реальности. Теория внутренней реальности – несомненное *ядро мысли* Кьеркегора, и постепенно из этого ядра для нас проступает и *ядро личности*: стихия напряженной, глубоко скрытой религиозной жизни, которая видит себя в ситуации двоякой рефлексии – истовой потребности обособить и изолировать себя, дабы сохранить внутреннюю реальность во всей сокровенности и неискаженности, и вместе с тем сообщить себя. Осознавая эту свою ситуацию как невозможность прямого сообщения, она находит самореализацию в потоке не прямых сообщений, опосредуемых клубком псевдонимов, запутанным сообществом авторских масок. И, нагнетая этот поток, она постоянно уповает, что вкуче все эти не прямые сообщения смогут в конце концов выразить то же, что выражает одно краткое прямое сообщение: *исповедание веры*. (Легко видеть, что здесь мы вновь приходим к характеристике сознания Кьеркегора как сознания-на-пороге, на сей раз описывая это сознание в аспекте коммуникации.)

В развиваемой аналитике экзистенции, к теории не прямой коммуникации примыкает близко трактовка проблемы познания. Новая постановка этой проблемы необходима и неизбежна: теперь субъект познания – экзистирующий субъект, и принимаемый им примат внут-

⁴¹¹ *Ib.* S. 202.

⁴¹² *Ib.* S. 204.

⁴¹³ *Ib.* S. 412.

ренной реальности не может не сказаться на акте познания, на когнитивной парадигме. Кьеркегор различает два рода познания: сущностное (*wesentliche*) познание – такое, «отношение которого к экзистенции является сущностным», и несущностное, или «случайное», которое не затрагивает сущностно экзистенцию, «не направлено внутрь в рефлексии внутренней реальности»⁴¹⁴. Из этих определений сразу следует, что «только этическое и этикорелигиозное познание является сущностным познанием»⁴¹⁵. Как ясно было заранее, ориентация на субъективность и внутреннюю реальность ведет к концепции познания, которая прямо и вызывающе расходится с когнитивной парадигмой классической метафизики, которая, начиная с Декарта, прочно ориентировалась на субъект-объектное естественно-научное познание. Кьеркегор активно полемизирует с этой парадигмой, в полемике выдвигая конструктивные положения собственной, альтернативной парадигмы познания. Объективное познание требует, «чтобы существующий ради приобретения знания о чем-либо стал незаинтересованным; требование же этического [то есть сущностного познания, по Кьеркегору] – чтобы он был бесконечно заинтересован в своем существовании»⁴¹⁶. Кьеркегор утверждает: не дистанцированная незаинтересованность и объективность, а именно бесконечная заинтересованность и, стало быть, субъективность, есть критерий достоверности познания. Это – прямое следствие его коренного положения: «Субъективность – это истина»⁴¹⁷. Две установки познания диаметрально противоположны, и все же Кьеркегор не отбрасывает позицию «объективного познания» целиком, а лишь находит ее недостаточной, требующей дополнения: «Объективное познание вполне может иметь своим предметом наличествующее, но, поскольку познающий субъект есть экзистирующий субъект и в силу своего существования, он сам – в становлении, то спекуляция должна объяснить, в каком отношении этот единичный экзистирующий субъект находится к познанию: что он такое в данный момент, не в распада ли он, к примеру, в эту минуту, и где он, не на Луне ли?»⁴¹⁸. Дополнение, т. о., должно носить характер согласования двух установок путем внесения в «объективное познание» основательного учета свойств субъекта – именно как экзистирующего, сингулярного, с его меняющимся состоянием и т. п. Однако в одной области объективное познание неприменимо совсем: в познании Бога. «Бог – Субъект, и потому присутствует лишь для субъективности во внутренней реальности»⁴¹⁹. По Кьеркегору, «способ, каким экзистирующий входит в отношение к Богу» парадоксален и трудно уловим, в нем есть черты постулата, «постулирования Бога», однако это постулат, «крайне далекий от произвольности» или же вовсе не постулат – хотя он и описывается очередной парадоксальной формулой, с трудом отличимой от постулата: «Бог не есть постулат; а то, что экзистирующий постулирует Бога, есть необходимость»⁴²⁰. Можно сказать, что Бог опознается как экзистенциальная внутренняя необходимость на пути субъективной рефлексии.

В целом же, позиция Кьеркегора в проблеме познания оказывается родственна другим альтернативам объективистской эпистемологии, которые возникали в европейской мысли. Принцип бесконечной заинтересованности означает не что иное как требование введения, включения предмета познания в экзистенцию, в перспективу внутренней реальности и субъективности, то есть в определенного рода субъектную перспективу. Поэтому в когнитивном своем аспекте, субъективность Кьеркегора родственна трансцендентальной субъективности в смысле Канта, а позднее Гуссерля, поскольку она также наделена строгими предикатами, определяющими правила и свойства пребывания в ней. Пусть только в смысле приблизительной

⁴¹⁴ *Ib.* S. 338.

⁴¹⁵ *Ib.*

⁴¹⁶ *Ib.* S. 490.

⁴¹⁷ *Ib.* S. 509.

⁴¹⁸ *Ib.* S. 339.

⁴¹⁹ *Ib.* S. 341.

⁴²⁰ *Ib.*

параллели, в известных пределах, но можно все же считать, что введение в экзистенцию играет у Кьеркегора роль Кантова трансцендентального метода: это есть выведение предмета познания в определенную перспективу, освобождающую от «дурной субъективности», от произвола, «психологизма» (в смысле Гуссерля). Это тоже – очистительная методологическая процедура, и за счет нее трактовка проблемы познания у Кьеркегора обретает черты корректной когнитивной парадигмы, сопоставимой, в частности, и с феноменологической парадигмой интенциональности.

* * *

«Ненаучное послесловие» – изумительно расхлябанный текст. С самого начала – и даже прежде него, еще в «Крохах» – он заявляет своей задачей описать «становление христианином», описать Путь, однако к прослеживанию Пути он обращается вплотную лишь после пятисот страниц, заполненных отнюдь не только концептуальной подготовкой, но чем угодно. Впрочем, и обратившись к Пути, он не сразу переходит к описанию его намеченного сценария, а сперва обсуждает его общее строение, задаваемое базовой схемой «трех стадий жизненного пути», которая служит у Кьеркегора как бы крупной рамкой человеческого существования. Здесь впервые обсуждаются вкупе все три стадии, Эстетическая, Этическая и Религиозная, с особым вниманием к отношениям и переходам меж ними.

Помимо делавшегося уже и раньше акцента на том, что между стадиями – не просто отличия, но фундаментальные конфликты (пример которых – «промыслительная приостановка» Этического у Рыцаря Веры), здесь вводится новый существенный структурный элемент: идея о том, что между стадиями существуют некие промежуточные формации. Каждая такая формация – своего рода предвестие следующей стадии, ее предварительное появление в зачаточной и еще неявной форме, «инкогнито». Эти черты неявности и инкогнито в высшей степени характерны для Кьеркегора, и столь же для него важны и характерны сами формации: ибо это – *ирония и юмор*, самые кьеркегоровские феномены. «Существуют три экзистенциальные сферы: эстетическая, этическая, религиозная. Соответственно, есть две пограничные зоны: ирония – пограничная область между эстетическим и этическим, юмор – пограничная область между этическим и религиозным»⁴²¹. Новая функция, отводимая юмору и иронии, кажется по кьеркегоровски неожиданной и прихотливой, но обосновывается она убедительно. В случае иронии, впрочем, большой неожиданности нет; в ее структуре издавна усматривались черты как этической установки, так и эстетической позиции, и ее появление в роли «инкогнито этического в сфере эстетического», по сути, естественно. Кьеркегор лишь очень подчеркивает ее новый статус: включаясь в экзистенциальный дискурс, она выступает как некоторый род экзистенции. «Ирония – определение экзистенции, и нет ничего смехотворней мнения, будто она – форма речи... Ирония – формация духа, и потому следует сразу за непосредственным; затем идет этик, затем юморист, затем религиозный человек»⁴²². Однако юмористическая сторона религиозного куда менее очевидна. Хотя философ и утверждает с полной четкостью, что «юмор – последняя стадия перед верой в экзистенциальной внутренней реальности»⁴²³, он все же уточняет, с другой стороны, что в данном случае «инкогнито» означает скорее внешнюю стилистику, избираемую религиозным, которое не желает демонстрировать свою религиозность, «отличаться от всех»: «Внутри себя религиозный человек меньше всего юморист, напротив, он абсолютно занят своим отношением к Богу... но в своем внешнем он юморист»⁴²⁴.

⁴²¹ *Ib.* S. 694.

⁴²² *Ib.* S. 697.

⁴²³ *Ib.* S. 450.

⁴²⁴ *Ib.* S. 702, 693.

Схема трех стадий рассматривается Кьеркегором и в ряде других аспектов. Так, утверждается, что для каждой из стадий характерно определенное отношение между принципами внешнего и внутреннего. Этот тезис выдвигается в пик у Гегеля, поскольку «кульминация Гегелевой философии – положение о том, что внешнее есть внутреннее, а внутреннее – внешнее»⁴²⁵. По Кьеркегору же, данное отношение принципов отвечает лишь эстетической стадии, тогда как этическая и религиозная позиции обе утверждают отнюдь не равновесие принципов, но примат внутреннего. При этом, для этической позиции внешняя реальность – лишь материал для действия, сам по себе безразличный, религиозная же позиция закрепляет противоположность внутреннего и внешнего; и «именно за счет этого страдание делается для религиозного экзистенциальной категорией... Страдание имеет решающее значение в отношении к религиозному»⁴²⁶. В итоге, позиция Гегеля «смешивает все, включая этическое и религиозное, в эстетически-метафизическом» и не дает возможности понять смысл страдания. Отмечается и еще одно существенное различие между этическим и религиозным – в их отношении к Другому. «Верующий... отличается от этика тем, что имеет бесконечную заинтересованность в действительности Другого (например, в том, что Бог действительно жил на земле)»⁴²⁷, у этика же бесконечная заинтересованность, вообще говоря, лишь в своей собственной действительности. – Наконец, на базе схемы, дополненной промежуточными формациями, возникает пополненная схема Пути, в которой ее этапы трактуются в экзистенциальном дискурсе, как виды или же структуры экзистенции. Эта схема нам достаточно очевидна: «Непосредственность; конечный рассудок; ирония; этика с иронией как инкогнито; юмор; религиозность с юмором как инкогнито – и затем наконец христианское, опознаваемое по парадоксальной акцентировке экзистенции, по парадоксу, разрыву с имманентностью и абсурду»⁴²⁸.

Понятно, что данная схема есть иерархия структур экзистенции, ее этапы следуют по возрастанию развитости экзистенции (субъективности, внутренней реальности). Она, однако, еще не представляет собой *сценарий* Пути, а остается лишь его *схемой*, по причине, что уже отмечалась. Ключевой элемент такого сценария, который превращает его именно в полноценный антропологический сценарий, путь и способ конституции Человека, есть то, что на языке физики именуется *динамический принцип*: принцип, который указывает движущее начало продвижения по Пути, который инициирует и питает антропологическую динамику, процессуальность. Ни в исходной схеме трех стадий, ни в ее пополненном варианте подобного принципа не имеется. Когда же он наконец оказывается введен, он порождает несколько иную, хотя и близкую, иерархию экзистенциальных структур.

Искомый ключевой принцип антропологической динамики возникает уже в заключительных разделах «Послесловия» и носит имя «экзистенциальный пафос». Этот новый концепт – довольно тщательная, изощренная конструкция, выделяемая путем дальнейшего углубления в строение экзистенции. Кьеркегор выделяет в этом строении две главные сферы, которые отчасти соотносятся с эмоциональной и интеллектуальной сферами, однако в его дискурсе трактуются очень по-своему. Основные его названия для этих сфер – страсть и рефлексия. Из них, именно страсть – движущее, динамическое начало; в противоположность аскетике, у Кьеркегора страсть (Kjerlighed) несет самые положительные смыслы и функции, и в «Болезни к смерти» он скажет даже и так: «Христос... есть страсть», тем самым, отождествляя страсть и любовь. «Высшая степень внутренней реальности в экзистирующем субъекте есть страсть... В страсти экзистирующий... делается в высшей степени самим собой»⁴²⁹. Согласно послед-

⁴²⁵ Ib. S. 456.

⁴²⁶ Ib. S. 457, 445.

⁴²⁷ Ib. S. 487.

⁴²⁸ Ib. S. 731–732.

⁴²⁹ Ib. S. 339, 338.

ней формуле, страсть признается конституирующим началом человека, его истинной самости, идентичности. Однако рефлексия также – необходимый элемент экзистенции: «Экзистенция есть сфера рефлексии»⁴³⁰. Далее, и в страсти, и в рефлексии выделяются некоторые производные от них, такие их формы, в которых сконцентрированы свойства, нужные для Сценария: а именно, в страсти выделяется патетическое начало, пафос, в рефлексии же – диалектическое начало. Эта новая пара понятий и полагается в основу дальнейших построений. Диада «патетическое – диалектическое» формирует экзистенцию, образует как бы ее главные оси, существенное ядро ее структуры – что отражает уже и подзаголовок «Послесловия»: «Мимически-патетически-диалектический сборник». «Экзистенциальная проблема является патетически-диалектической»⁴³¹, – говорит Кьеркегор.

Пафос определяется философом как кульминация страсти: «Страсть человека кульминирует в патетическом отношении к вечному блаженству»⁴³² (в дискурсе «Послесловия», вечное блаженство – синоним веры, как правило, заменяющий ее). Как видим отсюда, «патетическое» у Кьеркегора, в отличие от обычного его значения, не категория эстетики, а сущностный элемент основоустройства экзистенции, установка воодушевленного устремления. Вслед за страстью, пафос – динамическое начало, но у него есть важное дополнительное свойство: в отличие от страсти как таковой, в пафосе заложен направленный, телеологический динамизм. Всякий пафос необходимо связан с определенным телосом (целью, высшей точкой, к которой направляются его устремления); как и обратно, по кьеркегоровской трактовке телоса, отношение человека к нему является именно патетическим отношением. За счет этого, пафос – не просто динамический, преобразующий принцип, но *принцип, последовательно преобразующий экзистенцию в направлении своего телоса*. Далее, Кьеркегор, конечно, учитывает, что страсти и стремления человека многообразны, и огромное большинство из них отнюдь не ассоциируется с верою и вечным блаженством. Но у них, по большей части, также имеется некая своя цель, свой телос; и в этой связи вводятся важные различения. Вера и вечное блаженство квалифицируются как *абсолютный телос*, и тот пафос, что преобразует экзистенцию в их направлении, именуется *экзистенциальным пафосом*. В отличие от этого, обычным, «мирским» страстям и стремлениям соответствуют «относительные телосы». Указывая, что «уже и относительный телос частично преобразует экзистенцию»⁴³³, Кьеркегор отмечает: «Болезненное противоречие мирской страсти в том, что индивид относится абсолютно к некоторому относительному телосу»⁴³⁴ (в этом суждении вполне уже совпадая с аскетической трактовкой страстей). Основные виды пафоса (и телоса), которые он рассматривает, отвечают «стадиям жизненного пути». Понятно, что экзистенциальный пафос соответствует финальной, религиозной стадии. Что же до стадии начальной, то «эстетический пафос выражается в слове и может... обозначать, что индивид оставляет самого себя, чтобы себя потерять в идее»⁴³⁵. В отличие от этого, «пафос этического есть действие... Этически, высшим пафосом является пафос заинтересованности (который выражается в том, что я деятельно преобразую всю свою экзистенцию соответственно предмету интереса); эстетически, высшим пафосом является пафос незаинтересованности. Когда индивид отбрасывает самого себя, чтобы схватить нечто великое, он воодушевлен эстетически; если он отдает все, чтобы самому спастись, он воодушевлен этически»⁴³⁶.

Из этих рассмотрений ясно, что именно экзистенциальный пафос способен служить тем принципом, который полагает, конституирует духовно-антропологический процесс, Сценарий

⁴³⁰ Ib. S. 599.

⁴³¹ Ib. S. 557.

⁴³² Ib.

⁴³³ Ib. S. 567.

⁴³⁴ Ib. S. 600.

⁴³⁵ Ib. S. 559.

⁴³⁶ Ib. S. 563.

Пути, в наших терминах. Именно так его и характеризует Кьеркегор: «Пафос, адекватно соответствующий вечному блаженству [= экзистенциальный пафос – С. Х.], есть преобразование, с помощью которого экзистирующий в ходе своего существования изменяет все в своей экзистенции согласно отношению к высшему благу»⁴³⁷. Данное преобразование, осуществляемое экзистенциальным пафосом, он называет: «Абсолютное преобразование к абсолютному телосу». Процесс этого преобразования следует ступенчатой парадигме, так что каждой ступени преобразования соответствует определенная форма экзистенциального пафоса. Переход на очередную ступень означает не что иное как выработку новой формы экзистенциального пафоса, более глубокой и напряженной, более целостно охватывающей человека. Такая выработка именуется *потенцированием пафоса* (вводимый термин здесь сохраняет смысл «возведения в степень», хотя само возведение, разумеется, фигурально); как говорит Кьеркегор, «задача в том... чтобы с помощью рефлексии потенцировать пафос»⁴³⁸. Как уже здесь указано, механизм потенцирования заключается в согласном действии патетического и рефлексивного (диалектического) начал, в котором пафос доставляет собственно устремление, меж тем как диалектическое начало обеспечивает усиление, потенцирование этого устремления, а также поддерживает, помогает сохранять его непрестанную ориентацию к абсолютному телосу Кьеркегор утверждает безусловную необходимость этого сопряжения двух начал: «Экзистирующий... насколько он патетически напряжен по отношению к своему вечному блаженству, настолько же должен быть в сократическом опасении оказаться в заблуждении»⁴³⁹. Дело диалектической рефлексии – осуществлять «заострение пафоса» и «культивировать абсолютное отношение к абсолютному телосу», и философ аргументирует, что эти функции отвечают ее природе; так, «уже и на относительный пафос диалектическое действует как масло на огонь, которое увеличивает внутренний охват [этого пафоса] и заставляет страсть интенсивно разгораться»⁴⁴⁰. Как нетрудно заметить, эта совместная икономия патетического и диалектического, вкупе выстраивающих новые восходящие (или углубляющиеся) формы экзистенциального пафоса, представляет довольно прямую структурно-динамическую параллель икономии знаменитой диады *молитва – внимание* в исихастской практике (имеющей, в свою очередь, аналоги в других духовных практиках).

Последовательно описываемые ступени экзистенциального пафоса складываются в следующий восходящий ряд:

Эстетический пафос → *Этический пафос* → *Экзистенциальный пафос* → *Отрешенность* → *Страдание* → *Полнота сознания вины*.

Степень отрешенности характеризуется так: «Отрешенность (Resignation) испытует, что индивид имеет абсолютную ориентацию на абсолютный телос»⁴⁴¹. Очередная ступень, страдание, выражает одно из глубоких отличий религиозного: «Признак религиозной сферы в том, что тут положительное опознается в отрицательном (Откровение – в тайне, достоверность веры – в неопределенности, легкость в трудности, истина в абсурде)... религиозное действие опознается по страданию»⁴⁴². При этом, непрременный предикат подлинного страдания – продолжительность: «Под действительностью страдания понимается его продолжительность, как существенная для патетического отношения к вечному блаженству»⁴⁴³. И именно за счет своей продолжительности страдание оказывается следующей, высшей ступенью после отрешенности. Если на ступени отрешенности лишь удостоверяется наличие необходимой установки «адек-

⁴³⁷ Ib. S. 561–562.

⁴³⁸ Ib. S. 820.

⁴³⁹ Ib. S. 558.

⁴⁴⁰ Ib. S. 557.

⁴⁴¹ Ib. S. 625.

⁴⁴² Ib. S. 612–613.

⁴⁴³ Ib. S. 625.

ватного отношения к вечному блаженству», то на ступени страдания достигается устойчивость такой установки: «Продолжительность страдания обеспечивает, что индивид закрепил [должную] установку и хранит себя в ней»⁴⁴⁴. Наконец, высший статус следующей ступени порожден тем, что с сознанием вины Кьеркегор твердо связывает наибольшую подлинность и глубину человечности человека, его экзистенции: «Вина есть выражение сильнейшего самоутверждения экзистенции... Сущностное сознание вины – максимальное углубление в экзистенцию»⁴⁴⁵. На языке «Послесловия», здесь достигается предел потенцирования экзистенциального пафоса, и Кьеркегор со всею определенностью закрепляет эту ступень в качестве заключительной: она не просто выше страдания («Сознание вины – более высокое выражение [абсолютного отношения] чем страдание»⁴⁴⁶), но завершает собою всю иерархию ступеней: «Вечное хранение вины в памятовании – наивысшая форма экзистенциального пафоса»⁴⁴⁷.

Таков очередной Сценарий Пути – самый основательный из всех, хотя и представленный с великой хаотичностью и запутанностью, загроможденностью побочными и просто иррелевантными предметами. Его основательность в том, что в нем актуально выстроен и введен в действие новый философский дискурс, конституируемый определенным производящим принципом – принципом экзистенции. Экзистенция здесь не только концептуализована, отрефлектирована, но и отчетливо заявлена в качестве такового принципа – принципа, который конституирует особый дискурс, определяя категории и предикаты особой, «экзистенциальной» природы. Ср. хотя бы: «Экзистирование не есть некий определяющий предикат, это – форма всех определяющих предикатов»⁴⁴⁸. При этом, изначально, еще в «Крохах», заявлено и размежевание экзистенциального дискурса с эссенциальным дискурсом классической метафизики: «Вера не имеет ничего общего с сущностью»⁴⁴⁹. Но этим размежеванием отнюдь еще не решается вопрос обо всем сложном комплексе отношений рождающейся экзистенциальной философии с тем лоном, в котором она рождалась, философией классического немецкого идеализма. Дискурс «Послесловия» наглядно иллюстрирует притчу о новом вине и старых мехах: вводимый новый язык на львиную долю продолжает использовать философские приемы, способы вывода и доказательства гегелевской диалектики. Ясно, что с появлением нового производящего принципа должны возникать и новые, соответственные ему способы философского рассуждения и вывода; но они вырабатывались понемногу и исподволь. В «Послесловии» они еще довольно мало заметны, в «Болезни к смерти» мы сможем увидеть известное продвижение к ним – но при всем том, зависимость от гегелевской философской техники, ходов мысли, от всего мира и стиля гегелевской Системы, до конца останется непреодоленной и весьма крупной. Хайдеггер отмечает это не раз: так, в «Бытии и времени» он говорит, что «в онтологическом аспекте он [Кьеркегор] целиком стоит под властью Гегеля»⁴⁵⁰, а в лекциях 1923 г. «Герменевтика фактичности» утверждает, что Кьеркегор не сумел уйти от Гегеля «в подлинно философском аспекте». В силу этого, экзистенциальная философия Кьеркегора еще не доставляет собой подлинной и полновесной альтернативы классической метафизике. Пожалуй, правильно будет оценить ее как своего рода *ревизионистскую философию* – промежуточную формацию между классической метафизикой и неклассическим философствованием в полном смысле. После Кьеркегора, в следующую философскую эпоху, подобный тип философствования станет одним из наиболее популярных.

⁴⁴⁴ *Иб.*

⁴⁴⁵ *Иб.* S. 726, 730.

⁴⁴⁶ *Иб.* S. 734.

⁴⁴⁷ *Иб.* S. 739.

⁴⁴⁸ *Иб.* S. 792.

⁴⁴⁹ *Иб.* S. 103.

⁴⁵⁰ *М. Хайдеггер.* Бытие и время. С. 235.

Согласно принципам нашей антропологической ретроспективы, мы должны также оценить очередной Сценарий Пути в свете парадигм духовной практики и размыкания человека. В целом своем, этот путь выстраивался философом как путь «становления христианином», обретения «адекватного отношения к вечному блаженству», к вере и Богу; откуда явствует, что на этом пути совершается и осуществление открытости, онтологическое размыкание человека. Что же до парадигмы духовной практики – мы, прежде всего, констатируем, что сценарий «потенцирования экзистенциального пафоса» вполне соответствует этой парадигме в ее общей структуре: он описывает полную иерархию ступеней самопреобразования человека, последовательно восходящих к «абсолютному телосу». Надо заметить отличие от предшествующего «сценария страха»: в нем продвижение к Телосу (вере) отнюдь не было последовательным восхождением, но следовало характерно кьеркегоровской модели «максимального приближения через максимальное удаление», когда ступени Пути, непосредственно предшествующие Телосу, резко удалены от него и противостоят ему. Как мы увидим, эту же модель будет воспроизводить и следующий «сценарий отчаяния», так что настоящий сценарий – единственный, в котором характер продвижения по Пути отвечает парадигме духовной практики в ее каноническом варианте. Но, с другой стороны, этот сценарий, как и все остальные, сохраняет существенное отличие от духовной практики, состоящее в отсутствии свойства холистичности. И «потенцирование пафоса», и все прочие экзистенциальные практики, описываемые Кьеркегором, являются не холистическими практиками, а только «практиками сознания и жизненного поведения», они не ставят заданий, относящихся к цельному человеческому существу со всеми уровнями его организации. Этим различием «экзистенциальной практики» и духовной практики не полностью, но в известной мере объясняется неприятие Кьеркегором монашества, «монастырского движения» (одна из его сквозных тем, занявшая заметное место и в «Послословии»). Не имея представления о полной духовной практике, холистическое искусство которой опирается на сложнейший органон опыта, философ, тем самым, не понимал и не видел важнейшей духовно-антропологической миссии «монастырского движения», заключающейся в выработке этого органона.

Но в то же время, истовая углубленность в проблему пути к вере, радикальное понимание веры как стержневого и оформляющего принципа всей жизни христианина с неизбежностью порождали встречи и перекрещивания его мысли с темами, установками аскетической практики христианства. Наиболее тесного соприкосновения с миром аскетической духовности Кьеркегор достигает в следующем своем сценарии.

Сценарий Анти-(псевдо-)Лествичника: Отчаяние

Формула «болезнь к смерти» – антоним евангельского выражения «болезнь не к смерти, но к славе Божией» (Ин 11,4), которое употребляет Сам Иисус о болезни Лазаря, скончавшегося, но воскресенного Им. Как ясно отсюда, она обозначает нечто такое, что не ведет к славе Божией, не дает направиться к ней – служа, тем самым, преградой, препятствием для приобщения человека к славе Божией. В терминах базовой парадигмы Кьеркегора, это нечто служит препятствием для размыкания человека, для достижения Телоса пути к вере. И Кьеркегор сразу, уже в названии Первой части книги, заявляет, что такая болезнь к смерти – это отчаяние.

Как мы должны помнить, проблема отчаяния уже разбиралась Кьеркегором, и довольно подробно, в «Или – или». Теперь он обращается снова к ней, чтобы рассмотреть ее еще гораздо подробнее, целиком посвящая ей особый трактат. Для этого нового возврата к старой теме имеются и объективные, и субъективные причины. Объективные в том, что в «Или – или» отчаяние рассматривалось лишь в ограниченных рамках – рамках определенной сферы внутренней реальности, охватывающей Эстетическое Сознание и переход от него к Этическому Сознанию. Общей же аналитики отчаяния как философского и религиозного, психологического и

антропологического феномена отнюдь не было представлено, и она осталась проблемой, фронтальную постановку которой и желает дать философ в новой работе. Причина реальна, но, как всегда, субъективные факторы у Кьеркегора куда существенней. Во-первых, со времени «Или – или» у него уже весьма расширился опыт и, главным образом, в сторону религиозной сферы. В религиозной жизни, религиозной психологии отчаянию принадлежит немало-важное место, и новый опыт, несомненно, давал новую почву и новый импульс для обращения к его теме. Во-вторых, что еще важнее, Кьеркегор вообще не мог никуда уйти от темы отчаяния, он обречен был иметь его своим вечным спутником. Уже при разборе «Или – или», приступая к теме отчаяния, мы сразу же вспомнили вердикт старца Зосимы, который открыл Ивану Карамазову, экзистенциальному двойнику Кьеркегора, тот непреложный факт, что отчаяние есть имманентная модальность сознания-на(онтологическом)пороге, сознания, которое без конца пытается сделать выбор в пользу открытости и веры, но не имеет силы сделать этот свой выбор окончательным. Вследствие этого, отчаяние есть неотступный внутренний фон, лейтмотив сознания Кьеркегора как сознания-на-пороге. На всем его жизненном пути, идеалом для него служит Авраам, Рыцарь Веры, – однако сам он остается всю жизнь иным рыцарем, Рыцарем Отчаяния. Поскольку же он и Рыцарь-Философ, то для него совершенно неизбежно было создать философию отчаяния. Сценарий отчаяния естественно и необходимо должен был возникнуть в серии сценариев Кьеркегора.

Как раньше «Или – или», как «Страх и трепет», этот сценарий тоже не имеет правильной формы описания всего Пути, всей полной лестницы ступеней восхождения к Телосу. Во всех случаях, картина аналогична: в сознании автора, несомненно, присутствуют Телос и парадигма восхождения к нему; однако автор не выстраивает и не прослеживает всего Пути в полноте, а сосредоточивается лишь на его определенных элементах. Как в «Или – или» внимание концентрируется на начале Пути, экзистенциальном акте абсолютного выбора себя, а в «Страхе и трепете» – на самом Телосе, состоянии веры, – так «Болезнь к смерти» посвящается пристальному анализу, прежде всего, *препятствий*, которые встречаются на Пути. И такой выбор предмета вовсе не странен. Напротив, он показывает, что сознание Кьеркегора все более становится христианским сознанием аскетической ориентации: в аскетической практике, одна из крупных начальных частей Пути – борьба со страстями, знаменитая «Невидимая Брань» подвижника, причем страсти здесь понимаются именно как препятствия, неизбежно встающие на Пути. Выше, в биографическом обзоре, мы определили «Болезнь к смерти» как «опыт аскетической теологии»; но тут надо сразу же добавить, что Кьеркегора, разумеется, нельзя и вообразить следующим каноническим образцам, и его аскетический трактат в высшей степени оригинален. В нем вовсе не обсуждается всего множества широко известных и разбираемых аскетическую страстей, таких как гнев, зависть, похоть, чревоугодие... – вместо этого, в качестве препятствий рассматриваются лишь всевозможные вариации отчаяния (хотя все же важно, что мы найдем среди них близкий аналог вершинной и худшей из страстей, гордыни).

Главная задача трактата Кьеркегора – выделение, анализ, классификация (в первую очередь, в их отношении к Телосу) видов и формаций отчаяния; ее непосредственному решению предшествует общая аналитика отчаяния, дающая дескрипцию феномена и устанавливающая его основные свойства. Автор сразу же заявляет философский подход к отчаянию, формулируя некоторую концепцию Я, самости человека, и связывая отчаяние с определенными особенностями внутренней структуры Я. Но здесь в очередной раз воспроизводится коренная коллизия философского дискурса Кьеркегора, которую мы отмечали только что, коллизия нового вина и старых мехов. Ее основное проявление в том, что в этом дискурсе *не решена проблема начала*: открывая почти каждую новую тему, философ вновь и вновь вынуждается использовать язык и метод того старого спекулятивного философствования, которое он сам постоянно критикует и от которого желает уйти; лишь постепенно, по мере углубления в тему, развиваемый им новый экзистенциальный дискурс получает преобладание и заменяет собою старый (как нам сразу

ясно, это значит, что новый дискурс еще недостаточно развит как общефилософский метод). На первых шагах, концептуальная разработка отчаяния следует вполне в русле гегелевской диалектики. В начальных разделах трактата, вне этого русла – лишь единственная идея, выраженная уже в названии книги: параллель между отчаянием и болезнью. С ее помощью Кьеркегор формулирует свои первые тезисы об отчаянии, из коих наиболее существенны два. Во-первых, отчаяние – феномен еще более универсальной, всеобщей природы, чем болезнь, ибо для него не существует никакого противоположного состояния, где бы оно было исключено, как исключена болезнь в состоянии здоровья: «Никто не свободен от отчаяния... Отчаяние – болезнь духа... а никакого непосредственного здоровья духа не существует»⁴⁵¹. Во-вторых, отчаянию присущи скрытые, неосознаваемые формы, отчего сам человек отнюдь не всегда может верно судить о своем положении относительно отчаяния: «Внешние признаки недостаточны... Не быть отчаявшимся как раз может означать быть отчаявшимся»⁴⁵². Отчаяние также часто сочетается с прямо противоположными состояниями – «Любимое место отчаяния – глубоко внутри счастья»⁴⁵³, и т. п.

Ведущая же нить рассуждения – спекулятивное конструирование, отправляющееся от следующего определения Я, самости человека: «Я человека: это отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому»⁴⁵⁴. Из него выводится подобное же определение отчаяния: «Отчаяние – это внутреннее несоответствие в синтезе, когда отношение относится к самому себе»⁴⁵⁵. Эти формулы, абстрактные и не слишком внятные, дают все же возможность дальнейшего продвижения. Определение Я включает в себе две противоположные возможности «несоответствия в синтезе»: «нежелание быть собой, желание избавиться от своего Я» (что возможно в силу наличия отношения к себе в структуре Я), но также и обратную возможность, «отчаянное стремление быть самим собой» (ибо Я может быть положено не самим собой, а другим; в противном случае, такого стремления быть не могло бы, поскольку Я заведомо было бы самим собой). Эти две возможности суть «два вида подлинного отчаяния». Наряду с ними, здесь же указывается и еще возможность, когда отчаивающийся попросту «не сознает своего Я»; тогда его отчаяние является «неистинным», или «бессознательным». Но, дав формальные определения этим видам отчаяния, Кьеркегор откладывает их анализ, ибо они, как видно из определений, должны раскрываться «в категориях сознания», а не «в категориях Я»; иначе говоря, по своей природе они суть уже не спекулятивные, а экзистенциальные формации, отвечающие не самым начальным и поверхностным, а более углубленным видам отчаяния. Начинает же он именно с самых поверхностных (в смысле внутренней реальности!), спекулятивных формаций, для которых довольно рассмотрения «в категориях Я».

Такие формации выделяются на базе диалектических оппозиций *конечное – бесконечное* и *возможность – необходимость*, посредством весьма простого рассуждения. С каждым из четырех полюсов этих оппозиций ассоциируется определенная форма отчаяния, на основании следующего положения: недостаток (недоразвитость, недопредставленность) в структуре Я любого из данных полюсов вызывает отчаяние или же, иными словами, является определенной формой отчаяния. Понятно, что это положение прямо базируется на определении отчаяния как «несоответствия в синтезе» составляющих Я. Таким образом, путем спекулятивной дедукции из формального определения, философ получает группу из четырех формаций отчаяния,

⁴⁵¹ S. Kierkegaard. Die Krankheit zum Tode. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 19682. S. 42, 45–46.

⁴⁵² Ib. S. 45.

⁴⁵³ Ib. S. 46.

⁴⁵⁴ Ib. S. 31(255). В данном разделе мы будем иногда, когда его формулировки достаточно удачны, использовать рус. пер. «Болезни к смерти» С. А. Исаева (М., 1993). Ради упрощения, мы не указываем особо это издание, и ссылки на него будут отличаться от ссылок на немецкий текст лишь их оформлением: Ib. S. для немецкого издания и Там же. С. для русского.

⁴⁵⁵ Там же. С. 257.

которые естественно называть *спекулятивными формациями*. Первая пара из них – «отчаяние в отношении к конечному и бесконечному».

1) Недостаток конечного есть «отчаяние бесконечного»: отчаяние, присущее такому Я, которое погружается в мир бесконечного – мир фантазии, воображения. «Именно воображение переносит человека в бесконечное, но делает это, лишь удаляя его от самого себя и препятствуя ему вернуться к самому себе»⁴⁵⁶. Эта формация уводит от работы конституирования Я: «Я... все больше испаряется... Так ведут воображаемое существование, уходя в бесконечное или же замыкаясь в абстрактном, все так же лишаясь своего Я, от которого все более удаляются»⁴⁵⁷. Все формирующие начала Я, личности, самости человека – экзистенция, субъективность, внутренняя реальность – здесь остаются эмбриональны, не получая никакого развития.

2) Недостаток бесконечного есть «отчаяние конечного»: отчаяние, присущее такому Я, которое оконечивает себя, культивирует свою ограниченность. В этой ограниченности, Я не осознает и собственного пребывания в отчаянии, так что отчаяние конечного – скрытая формация отчаяния. Здесь тоже налицо «потеря Я»: оконечивая себя, человек «вместо того, чтобы стать Я, становится всего лишь числом... одним из номеров, поглощенных стадом»⁴⁵⁸. Ввиду скрытости отчаяния и «выхолощенности духовного», для этой формации типичны вполне комфортное самоощущение и жизненный успех. Но это – обывательская, филистерская структура Я, когда «в духовном понимании вообще не имеют Я – того Я, ради которого всем бы могли рискнуть, Я пред Богом»⁴⁵⁹.

Логически идентично выстраивается вторая пара формаций, порождаемая оппозицией возможности и необходимости; «Я... отчаивается столько же из-за недостатка возможности, сколь и из-за недостатка необходимости»⁴⁶⁰.

3) Недостаток необходимости есть «отчаяние возможности»: отчаяние, присущее такому Я, которое постоянно «убегает от себя в возможности, ибо не имеет ничего необходимого, за чем надо возвращаться»⁴⁶¹. Структура Я здесь аналогична «отчаянию бесконечного»: известная доля необходимости, как и известная доля конечного, играют в этой структуре роль сдерживающего и скрепляющего фактора, который препятствует «потере Я» в безграничной и неоформленной стихии бесконечного или же возможности. Недостаток необходимости – это и слабость связи с той реальностью, что стоит под знаком необходимости, – т. е. связи с действительностью. В отсутствие фактора необходимости, возможности, в которые погружается Я, – абстрактные возможности «и в конце концов, фантазмагории». В данной формации, «Я... не осознано само себя, не заметило, что его собственное Я есть четкая определенность, а стало быть, необходимость»⁴⁶². «Заблудившись в возможном», человек не может сосредоточиться на своей внутренней реальности – перед нами еще одна экзистенциально поверхностная, если не пустая формация.

4) Недостаток возможности есть «отчаяние необходимости». Эта последняя из четырех спекулятивных формаций оказывается выделенной. Когда Я не теряется в преизбытке абстрактных возможностей, а напротив, обнаруживает нехватку возможности, оно начинает всматриваться в природу и истоки возможности. А понятие возможности для Кьеркегора очень особое! Напомним: мы уже не раз встречали его в важной роли. В Первом Сценарии оно существенно входит в структуру Эстетического Сознания, во Втором – в структуру сознания Рыцаря Веры, составляя само производящее ядро веры (вся вера Авраама стоит на том, что «для Бога

⁴⁵⁶ Там же. С. 269.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Там же. С. 270–271.

⁴⁵⁹ *Ib.* S. 57.

⁴⁶⁰ Там же. С. 272.

⁴⁶¹ *Ib.* S. 272.

⁴⁶² Там же. С. 273.

все возможно»), в Третьем Сценарии возможность – конститутивный принцип и страха, и свободы. Но самое раннее и главное появление возможности – в жизненном контексте, именно на том же «для Бога все возможно», означая, что и для веры все возможно, Кьеркегор основывал свою надежду на разрешение коллизии своей жизни, на «повторение» и воссоединение с Региной.

Эта же фундаментальная связь возможности и веры выступает на первый план в «отчаянии необходимости». Это – такая формация отчаяния, которая не то что выводит к вере (природа отчаяния как «болезни к смерти», препятствия на пути к вере неотменима), но делает веру предметом внимания человека. Испытывая недостаток возможности, человек возможности ищет – ищет истово, отчаянно, всеми силами, эта форма отчаяния описывается экспрессивно, она такова, что «без возможного как бы и дышать нельзя», – и обнаруживает, что лишь для Бога все возможно. Тем самым, лишь вера в Бога создает самую глубокую, неисчерпаемую возможность; связь с Богом в вере – это доступ к неограниченным ресурсам возможности! В этой формации отчаяния, внимание и усилия человека ориентированы в таком направлении, где достигается углубление внутренней реальности, происходит конституирование Я (по Кьеркегору, как и в парадигме духовной практики, оно происходит лишь в актуализации отношения к Богу, что он тут и напоминает в очередной раз: «Кто не имеет Бога, не имеет и своего Я»⁴⁶³). Аналитика данной формации развернута как аналитика веры в ее отношении к возможности. Центральный тезис ее таков: «Верующий имеет вечно действенное противоядие от отчаяния: возможность; ибо для Бога в каждый миг все возможно. В этом – здоровье веры»⁴⁶⁴. Она также тесно связывает возможность с молитвой и чудом. «Молиться – значит дышать, а возможность для Я – то же что кислород для дыхания... [Поэтому] для молитвы должны быть Бог, Я – и возможность... Лишь поскольку воля Бога – возможное, я могу молиться, будь она необходимостью, молитва была бы невозможна»⁴⁶⁵. Связь же с чудом непосредственно очевидна: когда «верующий... видит и понимает свое крушение... и все же верит в возможность... тогда Бог подает ему помощь неожиданно и чудесно» – и Кьеркегор особо настаивает, что здесь надо говорить о чуде, «ибо крайний снобизм – считать, что чудесная помощь человеку могла случаться лишь до 1800-го года»⁴⁶⁶.

Эта насыщенная экзистенциально-религиозная аналитика позволяет нам сделать и некоторые методологические выводы. Мы констатируем, что здесь философское рассуждение движется уже не в спекулятивном дискурсе. Весьма примечательно: возможность, классическая категория спекулятивного дискурса, у Кьеркегора – не только и не столько спекулятивное понятие, сколько *врата выхода из спекулятивного в экзистенциальный дискурс*. В опыте и сознании философа, она интенсивно проникнута экзистенциальным и религиозным содержанием; и благодаря этому, речь о «недостатке возможности» преодолевает рамки спекулятивного философствования. – Итак, здесь в «аскетическом трактате» Кьеркегора происходит переход в новый выстраиваемый им экзистенциальный дискурс. В нем уже и будут описываться дальнейшие формации отчаяния. Очередная группа их и названа нами – *Три экзистенциальные формации*.

Это – те самые формации, что были кратко определены в самом начале трактата, но не рассмотрены там – именно в силу своей экзистенциальной природы, требующей анализа «в категориях сознания, а не в категориях Я». По Кьеркегору, мы помним, антропологические предикаты и проявления изменяются по степеням развитости (напряженности, интенсивности). Это относится и к отчаянию, и переход от спекулятивных формаций к формациям, стоящим «под определением сознания», отвечает переходу к более развитым, углубленным

⁴⁶³ Ib. S. 64.

⁴⁶⁴ Ib. S. 63.

⁴⁶⁵ Ib. S. 64.

⁴⁶⁶ Ib. S. 63.

формам отчаяния: «Чем более вырастает сознание, тем более напряженно отчаяние»⁴⁶⁷. (Спекулятивную формацию «отчаяния необходимости» можно тут считать исключением.) Внутри группы формации также упорядочиваются по развитости, и потому первым рассматривается

бессознательное отчаяние. Это – отчаяние того, кто вообще не ведает о своем обладании Я и самостью, и это – «минимум отчаяния», его низшая форма. Она же и самая всеобщая, массовая. Конечно, здесь не ведают и о своем пребывании в отчаянии, так что это скрытая формация, «тот вид отчаяния, который есть отчаяние, но ничего не знает об этом». Тогда, однако, вопрос: на каком основании такому «бессознательному сознанию» приписывается отчаяние? Ответ Кьеркегора вполне решителен: «Каждая человеческая экзистенция, которая не осознает... себя лично как дух пред Богом... которая принимает собственное Я за смутное нечто, тогда как оно должно быть постигнуто изнутри,... – каждая такая экзистенция, что бы она ни выстроила, как бы интенсивно она эстетически ни наслаждалась жизнью, – есть отчаяние»⁴⁶⁸. Больше того, здесь – «опаснейшая форма отчаяния», ибо сознание тут предельно далеко от задач преодоления, «снятия» отчаяния или «преобразования его в не-отчаяние». «В незнании отчаявшийся... с гарантией пребывает во власти отчаяния»⁴⁶⁹.

Отчаяние же осознаваемое, как выше сказано, образует две формации: отчаяние, при котором не желают быть самим собой (отчаяние слабости), и отчаяние, при котором желают быть самим собой (отчаяние самоутверждения). При этом, осознанность должна иметь два аспекта, не только осознанность отчаяния как такового, но также и осознанное, ясное представление о самом себе; «ясность и сознание должны мыслиться вместе, одновременно»⁴⁷⁰. Две указанные формации Кьеркегор также характеризует как, соответственно, «женственную» и «мужественную» по преимуществу; и в этой связи совершает экскурс в тендерную психологию, утверждая, что женщине не свойственно «субъективное углубление Я», т. е. высокоразвитая внутренняя реальность, и хотя «в отношении к Богу... исчезает различие между мужчиной и женщиной... однако в жизни очень часто бывает, что женщина устанавливает отношение к Богу лишь через мужчину»⁴⁷¹.

Отчаяние слабости разделяется, в свою очередь, на две формы, отчаяние о земном, или «отчаяние непосредственности», и «отчаяние в вечном, или о самом себе». Первая из них вновь характеризуется довольно низкой развитостью экзистенции. Отчаяние о земном – непосредственное чувство, лишённое рефлексии. «То, что приводит в отчаяние, должно приходить извне, и отчаяние – чисто пассивное переживание, артикулируемое на языке везения-невезения, фортуны... Отчаявшийся человек не хочет быть самим собой... Это непосредственный человек, который не имеет своего Я и не знает себя»⁴⁷². Подобную форму Кьеркегор не хотел бы даже и называть отчаянием: «Отчаяться значит утратить вечное... потерять земное не значит отчаяться... но так это называют»⁴⁷³. Но он все же выделяет некоторую «более продвинутую» вариацию такого отчаяния, «непосредственность с малой дозой рефлексии», с зачатком представления о собственном Я, – когда в отчаянии, по-прежнему не желая быть собою, оставляют, по крайней мере, желание быть кем-то другим.

«Отчаяние в вечном» – заметно более высокая формация. (По поводу ее названия делается пояснение: если отчаяние – *в чем-то*, то имеется в виду, что это что-то, будь достигнуто, могло бы спасти от отчаяния; если же отчаяние – *о чем-то*, то это что-то есть нечто, приводящее

⁴⁶⁷ Там же. С. 277.

⁴⁶⁸ Ib. S. 71–72.

⁴⁶⁹ Ib. S. 70.

⁴⁷⁰ Ib. S. 73.

⁴⁷¹ Там же. С. 285.

⁴⁷² Ib. S. 79, 81.

⁴⁷³ Ib. S. 80.

в отчаяние. Я, самость человека, способно и к той, и к другой роли, так что возможно отчаяние и *в* и *о* самом себе.) Здесь нет уже отчаяния о земном, отчаяние, как и должно, «означает утрату вечного и себя самого». Оно не есть уже и чисто пассивное переживание чего-то пришедшего извне, оно является «отчаянием о своем отчаянии», реакцией, включающей и элемент действия. Оставаясь еще отчаянием слабости, когда не желают быть собой, оно теперь включает в себя сознание этой слабости, а с ним у человека уже налицо и собственное Я, самость. Эта самость, однако, имеет одну ключевую особенность: замкнутость. Здесь «отчаявшийся занят исключительно отношением своего Я к себе самому, и дальше не продвигается»⁴⁷⁴. Очевидно, что это и есть замкнутость. «Есть тщательно запертая дверь, за которой сидит Я... занятое тем, чтобы убить время, не желая быть самим собой; и все же оно в достаточной мере Я, чтобы любить себя. Это называется *замкнутость*»⁴⁷⁵. Следует сжатая характеристика замкнутого сознания и его носителя. Замкнутый – противоположность непосредственного человека (когда нет Я, нечему и быть замкнутым), и его «тянет к одиночеству», которое Кьеркегор, разумеется, оценивает высоко: «Тяга к одиночеству – знак того, что в человеке есть дух»⁴⁷⁶. Но замкнутость – неустойчивое состояние, и данная (суб)формация отчаяния либо «сгустится в некую высшую форму», либо «вырвется в жизнь» как разрушительная сила. «Если же замкнутость оберегается абсолютно, опасностью становится самоубийство... Самоубийство – опасность для абсолютно замкнутого»⁴⁷⁷.

Последняя и высшая из экзистенциальных формаций – «отчаяние, когда желают быть самим собой», отчаяние самоутверждения, упорства. Это уже – самое подлинное отчаяние, свидетельствующее об усиленной развитости Я, самосознания и рефлексии. Осознание, рефлексия охватывают все стороны ситуации – и то, что собственное состояние есть отчаяние, и саму природу отчаяния. Здесь «отчаяние осознается как свое собственное деяние, пришедшее... прямо от самого Я»⁴⁷⁸. Такое Я способно быть и действующим, и претерпевающим, страдающим. Когда оно выступает действующим, оно «не признает никакой власти над собой... Само Я тут свой собственный господин»⁴⁷⁹. Действие же его направляется к тому, что «Я тут хочет создать себя, утвердить собственное Я тем самым Я, которым оно хочет быть, ... не присвоить себе некое Я, но сконструировать себя»⁴⁸⁰. Но здесь, в этой амбиции самосоздания, обнаруживается, что у подобного Я нет никакого реального, полноценного материала для «конструирования», конституции себя, ибо такой материал доставляет лишь отношение к Богу. Так обнажается ущербность данной формации: ее ключевое свойство в том, что в ней самоутверждается, в конечном счете, лишь «гипотетическое», пустое Я: «Больше и больше обнаруживается, что Я есть некое гипотетическое Я... Отчаявшееся Я строит лишь воздушные замки... остается загадкой, что оно понимает под самим собой, все растворяется в ничто»⁴⁸¹. Эта пустота, однако, не уменьшает упорства самоутверждения, желания быть именно этим «собой». Когда подобное Я является страдающим, оно будет упорствовать в своем мучении, «ибо надеяться на возможность помощи... нет, этого оно не желает... оно скорее желает со всеми муками ада быть собой, нежели искать помощи»⁴⁸².

Из описанных свойств выступает отчетливо другая ключевая характеристика данной формации: в ней отчаяние является *демоническим отчаянием*. Кьеркегор уточняет: здесь Я

⁴⁷⁴ Ib. S. 96.

⁴⁷⁵ Ib. S. 94. (Курсив автора).

⁴⁷⁶ Ib. S. 95.

⁴⁷⁷ Ib. S. 98.

⁴⁷⁸ Ib. S. 100.

⁴⁷⁹ Ib. S. 102.

⁴⁸⁰ Ib. S. 101.

⁴⁸¹ Ib. S. 102–103.

⁴⁸² Ib. S. 103.

отвергает не столько любую помощь, сколько «помощь высшего, перед которым надо склониться», помощь со стороны «того абсурда, что для Бога все возможно». И это – демоническая позиция. На этот раз философ не останавливается подробно на понятии демонического и не отсылает к его аналитике, представленной в «Понятии страха» (см. выше в Третьем Сценарии), но он явно имеет в виду то же самое понятие, и его характеристика демонического отчаяния имеет параллели в формации «демонического страха» (страха перед добром). «Демонический человек» превращает свое мучение отчаяния в предмет превосходства, наделяет себя «демонически понятым бесконечным превосходством перед другими людьми». Это мучение питает у него и столь же классический демонический мотив тотального протеста, бунта: «Он хочет быть собой в своем мучении, чтобы этим мучением протестовать против всего существования... Он желает сатанически упереться против той силы, которая его и создала»⁴⁸³. В конце концов, на почве мучения у него развивается «демоническая ярость», «демоническое безумие». Им выстраивается и позиция замкнутости, его «внутренняя реальность создает для себя свой собственный мир в замкнутости... Отчаяние... с демонической разумностью обдумывает, как держать отчаяние замкнутым в замкнутости»⁴⁸⁴.

Эта аналитика демонического отчаяния во многом имеет близость к описаниям высшей и худшей из страстей, гордыни, в христианской аскетике. Кьеркегор же указывает, что все демонические установки – духовные установки («демон есть чистый дух»), присущие высоко развитой внутренней реальности. По его утверждению, эта формация отчаяния редкостна, она встречается среди поэтов, «даже среди самых великих из них». Демоническое отчаяние – самая духовная формация отчаяния, наиболее «сгущенная и насыщенная» по своей внутренней реальности. В силу этого, такое «отчаяние... в известном смысле, очень приближается к истине, и как раз потому что столь приближается – бесконечно удалено от нее»⁴⁸⁵. То, чего ему, прежде всего, недостает для перехода к истине (вере), – это «мужества потерять себя». Мы же вновь фиксируем здесь Кьеркегорову парадигму «максимального приближения через максимальное удаление».

Хотя выстраиваемые формации и достигли уже «наиболее сгущенного и насыщенного» отчаяния, но в них отчаяние покуда не связывалось со специфическими категориями религиозной жизни, в кругу которых первая и важнейшая для Кьеркегора – грех. Здесь вновь мы констатируем сходство, параллелизм «сценария отчаяния» и «сценария страха» – на сей раз, сходство в крупной структуре, логике раскрытия темы: при изучении формаций страха так же сначала рассматривались формации, лишенные сознания греха, а затем – формации, наделенные этим сознанием. В случае отчаяния, формациям с сознанием греха отводится вся вторая (из двух) часть книги, «Отчаяние и грех».

Общий характер связи отчаяния с грехом устанавливает самое простое положение или, если угодно, постулат: всякое отчаяние есть грех в том и только том случае, если в сознании отчаявшегося присутствует представление о Боге. Те же экзистенциальные формации отчаяния, отвечающие нежеланию или желанию быть собой, в существовании перед Богом принимают более глубокую, усиленную или, в терминологии Кьеркегора, потенцированную форму. Отсюда следует, что «грех есть потенцированная форма отчаяния... отчаяние, качественно возведенное в степень»⁴⁸⁶ или же в развернутом виде, «грех есть: что человек отчаявшийся

⁴⁸³ *Ib.* S. 107.

⁴⁸⁴ *Ib.* S. 106–107.

⁴⁸⁵ *Ib.* S. 100.

⁴⁸⁶ *Ib.* S. 109, 141.

перед Богом не хочет быть самим собой или же хочет быть собой»⁴⁸⁷. Кьеркегор весьма настаивает на этом своем определении греха в терминах отчаяния, утверждая, что «это определение объемлет все мыслимые и все действительные формы греха, оно выделяет главное и решающее: что грех есть отчаяние и что грех есть – пред Богом»⁴⁸⁸. Далее, он на нем строит и определение веры, выдвигая один из своих главных богословских тезисов: «Вот одно из важнейших утверждений христианства: противоположность греху – не добродетель, но вера»⁴⁸⁹. В силу этого тезиса, строя формулу, противоположную определению греха, мы получаем определение веры: «Вера есть: что Я, тем что оно есть Я и тем, что оно хочет быть собой, прозрачно обосновывается в Боге»⁴⁹⁰. Из всего очередного рассуждения о вере, что разворачивается здесь, нам достаточно привести лишь эти тезисы, которые сближают понятие веры с аналитикой отчаяния и существенно используются в выстраивании заключительных, религиозных формаций отчаяния. Таковых всего две: *отчаяние о своих грехах* и *отчаяние в прощении грехов*.

Отчаяние о своих грехах. Если содеянные грехи вызывают отчаяние – значит, их не рассчитывают преодолеть, отчаиваются в том, что их можно преодолеть, – и, стало быть, примиряются с перспективой их дальнейшего совершения, *de facto* принимают ее. Т. е., это – новый грех, состоящий в отказе от борьбы с грехом, в утверждении обреченности человека вновь и вновь совершать грехи. Структура греховности, стихии греха в сознании, здесь тяготеет к тому, чтобы заполнить сознание и замкнуться на самой себе. В самом деле, эта формация – «выражение того, что грех приобрел последовательность в себе... хочет слышать только о самом себе... Грех сознает, что разрушил за собой мосты и стал недоступен для добра, как и добро для него»⁴⁹¹. Очищение от грехов здесь считают невозможным, тем самым, относясь к покаянию как к напрасному, бесполезному: «Можно сказать, что грех – разрыв с добром, отчаяние же [о своих грехах] – разрыв с покаянием»⁴⁹². Всем этим создается одна из крайних форм замкнутости: «новая демоническая замкнутость в самом себе... Это – продвижение и восхождение в бесовском, погружение еще глубже во грех. Ибо это – попытка наделить грех мощью и силой, придать ему вечность – тем, что делаются глухи к покаянию и благодати»⁴⁹³. И в конечном итоге, в данной формации отчаяния, человек «оказывается на бесконечном расстоянии и от благодати, и... от самого себя. Отчаиваясь в реальности покаяния и благодати, он потерял уже свое Я»⁴⁹⁴.

Отчаяние в прощении грехов. В таком отчаянии, по Кьеркегору, – грех соблазна, возмущения (*Argethed, Ärgernis*). Первый его пример – сознание иудеев, столкнувшихся с проповедью Христа: Кьеркегор считает, что «для иудеев соблазн» (1 Кор 1,23) заключался в том, прежде всего, что Иисус прощал грехи. В этой формации – очередное продвижение в «возрастании самосознания», в степени развитости экзистенции и внутренней реальности, ибо для нее требуется знание о Христе, у Которого одного лишь – власть прощения грехов. Тем самым, данная формация теснее всех остальных связана с самим ядром христианской веры. К ней могут приводить при своем «потенцировании», введении в сферу религиозного, обе основные экзистенциальные формации, как отчаяние слабости, так и отчаяние самоутверждения: «Слабость соблазняется тем, что не рискует верить, самоутверждение – тем, что не хочет верить»⁴⁹⁵. Однако, потенцируясь, приобретая отношение ко греху, обе формы, по Кьеркегору, в корне

⁴⁸⁷ *Ib.* S. 114.

⁴⁸⁸ *Ib.* S. 104–115.

⁴⁸⁹ *Ib.* S. 116.

⁴⁹⁰ *Ib.*

⁴⁹¹ *Ib.* S. 148.

⁴⁹² *Ib.* S. 149.

⁴⁹³ *Ib.* S. 150.

⁴⁹⁴ *Ib.* S. 150–151.

⁴⁹⁵ *Ib.* S. 154.

трансформируются: «Теперь слабость и самоутверждение выступают противоположным образом... теперь отчаяние самоутверждения – это не желать быть собой, т. е. грешником, и, как грешник, нуждаться в прощении грехов... Отчаяние же слабости – желать быть собой, грешником, хотя желающему быть грешником не дается прощения грехов»⁴⁹⁶.

Следуя своей идее «градуирования предикатов», Кьеркегор выделяет ряд ступеней соблазна, каждая из которых образует определенную суб-формацию данной формации. «Низшая и невиннейшая форма соблазна – это оставить нерешенным вопрос о Христе... Я не верую, но я и не берусь судить. От большинства ускользает, что это тоже соблазн... Весть христианства может значить для нас только высший долг... выносить свое личное заключение о Христе»⁴⁹⁷. Эту форму Кьеркегор называет «негативной» в том смысле, что она не выдвигает никаких собственных, положительных тезисов и позиций, но лишь обороняется, реагирует на вызов христианства. Такова же и следующая суб-формация. «Вторая форма соблазна, также негативная, доставляет страдание. Здесь человек ощущает невозможность игнорировать Христа, оставить вопрос о нем подвешенным... Но и верить он тоже не способен – и остается застрявшим на одной точке преткновения, на парадоксе... Решающим оказывается вопрос: *Так что же ты думаешь о Христе?* Человек, впавший в этот соблазн, существует как тень... внутри он все время занят этим вопросом. И как в любви ее сущность глубже всего выражает страдание несчастной любви, так и эта нереальная жизнь хорошо передает парадоксальную сущность христианства»⁴⁹⁸. Но третья и последняя суб-формация уже «позитивна», наступательна. «Это – грех против Св. Духа. Я здесь возведено в самую высшую степень отчаяния; оно не только отбрасывает все христианство, но объявляет его ложью и неистинной... это позитивная форма яростного возмущения»⁴⁹⁹. Разумеется, такая форма соблазна «отрицает Христа... что, в свою очередь, подразумевает отрицание и всего христианского – греха, прощения грехов и т. д.»⁵⁰⁰.

В целом же, в данной формации отчаяния достигается предел и завершение всего ряда формаций. Кьеркегор неоднократно подчеркивает эту высшую и завершающую ее роль; в ней – «самая высшая степень отчаяния» и в ней же – максимальное удаление от Бога. И, уже предсказуемо для нас, в ее религиозной оценке разворачивается парадигма «максимального приближения через максимальное удаление». Этот род отчаяния и греха выделен важнейшей особенностью: в нем «отчаявшееся Я ставится пред Христом», обладает актуальным отношением ко Христу. Поэтому природа и динамика этой формации, в отличие от всех прочих, – подлинный *экзистенциальный диалог*: напряженный диалог грешника с Богом, прощающим грехи. «Отчаяваясь в прощении грехов, грешник словно идет прямо к Богу, и это звучит диалогично: “Нет, никакого прощения грехов не существует, это невозможно”... Но, чтобы мочь так сказать, человек должен отдалиться еще на шаг, создать себе качественное удаление от Бога, и тогда он наконец сможет говорить с Богом так, чтобы Он выслушал его... Такова странная акустика духовного мира, странные законы, что управляют его расстояниями! Человеку надо отдалиться как можно дальше от Бога, чтобы он смог бросить Ему это “Нет!”... Проявить навязчивость с Богом можно лишь будучи на максимальном удалении от Него»⁵⁰¹. Это, пожалуй, самое яркое и подробное в текстах Кьеркегора описание его излюбленной парадигмы.

«Противоположность отчаяния есть вера»⁵⁰². В соответствии с парадигмой Кьеркегора, противоположности сближаются; и когда весь путь «потенцирования отчаяния» пройден до конца, до отчаяния в прощении грехов, – тогда, на вершине экзистенциального напряжения,

⁴⁹⁶ *Иб.*

⁴⁹⁷ *Иб.* S. 174.

⁴⁹⁸ *Иб.* S. 176.

⁴⁹⁹ *Иб.* S. 168.

⁵⁰⁰ *Иб.* S. 176–177.

⁵⁰¹ *Иб.* S. 155.

⁵⁰² *Иб.* S. 75.

человек предельно близок к освобождению от отчаяния. Сразу за описанием последней формации, философ вновь повторяет свою дефиницию веры как состояния Я, полностью искоренившего отчаяние. Это – одна из классических формул конституции Я и размыкания человека в достижении Телоса Пути: «Когда отчаяние совершенно выкорчевано из Я, то, обращаясь к самому себе, стремясь быть самим собой, Я обосновывается посредством собственной прозрачности⁵⁰³ в той силе, что его полагает»⁵⁰⁴. Эта дефиниция завершает книгу.

Как видим, трактат об отчаянии, действительно, представляет собой Сценарий Пути, родственной «сценарию страха»; но при этом его строение еще более специфично. Отчаяние – противоположность вере и препятствие на пути к ней, это заведомо не принцип конституции человека. И тем не менее, выстраивание серии формаций отчаяния есть Сценарий Пути, т. е. конституирования человека в его размыкании к Телосу, к вере и Богу. Дежурный парадокс датского Сократа! Его разрешение мы видели: оно в том, что, хотя отчаяние как таковое не конституирует Я, однако его формации, отвечающие более сильному, напряженному отчаянию, в то же время отвечают и более развитой внутренней реальности – и за счет этого, переход к высшим формациям отчаяния есть одновременно переход к высшим ступеням конституции Я. «Чем больше Я, тем интенсивней грех»⁵⁰⁵, то есть потенцированное отчаяние. Сила отчаяния – безошибочный симптом, показатель силы и напряженности внутренней реальности. Отсюда возникает яркая сквозная нить Пятого Сценария: мотив *экзистенциальной ценности отчаяния*. Философ честно корректирует себя, регулярно оговаривается: да, отчаяние – грех, отчаяние – препятствие на пути к Телосу, вере, это так – НО... весь трактат пронизан суждениями, утверждающими ценность и продуктивность отчаяния. Отчаяние прорабатывает, углубляет, обогащает внутреннюю реальность, заверяет Кьеркегор. «Первый элемент веры – отчаяние»⁵⁰⁶. «Мы находим в вере риск соблазна [высшей формации отчаяния!] в качестве ее диалектической энергии»⁵⁰⁷. Высшие формации отчаяния – «знак глубокой природы». Продолжать можно долго – и нет ни малейшего сомнения в том, что весь этот лейтмотив трактата, этот энкомий отчаянию, продиктован личным богатым опытом.

В заключение можно сделать и компаративистское замечание. В начале мы сблизили трактат Кьеркегора с аскетическими трактатами о борьбе со страстями. Теперь же можно задать конкретный вопрос, есть ли какие-либо сходства между описанной аналитикой отчаяния и пониманием отчаяния в православной аскезе? Здесь надо сказать, однако, что, в целом, отчаяние не входит в круг основных категорий аскетического опыта и не играет заметной роли в аскетическом дискурсе. Характерный пример: у Иоанна Лествичника (Климакуса!), изредка бегло упоминаясь, оно практически не терминологизируется, и по его содержанию преп. Иоанн ограничивается кратким указанием: «Невозможно спастись отчаявшимся... Кто отчаивается, тот самоубийца» (Слово 5). В современный период, впрочем, тема несколько дополнилась содержанием – за счет опыта св. Силуана Афонского (1866–1938), который в молитве получил свой знаменитый духовный девиз: *Держи твой ум во аде и не отчаивайся*. В связи с этим девизом, его ученик игумен Софроний (Сахаров) пишет о его опыте отчаяния: «Новое в указании Божиим – “и не отчаивайся”. Прежде он дошел до отчаяния; ныне снова, после многих лет тяжелой борьбы, частых богооставлений, он переживал часы если и не отчаяния, то все же близких к нему страданий. Память о виденном Господе не допускала его до последнего отчая-

⁵⁰³ В дискурсе Кьеркегора, прозрачность коррелятивна синергии в строении Пути духовной практики.

⁵⁰⁴ S. Kierkegaard. Die Krankheit zum Tode. S. 177.

⁵⁰⁵ Ib. S. 155.

⁵⁰⁶ Ib. S. 111.

⁵⁰⁷ Там же. С. 347.

ния, но страдания от потери благодати бывали не менее тяжкими. Вернее, то, что он переживал, тоже было отчаянием, но иного рода, чем первое. В течение стольких лет, несмотря на все труды... он не достигал желаемого и потому терял надежду когда-нибудь достигнуть его»⁵⁰⁸. В этом насыщенном тексте можно выделить указания на целых три формации отчаяния:

1) отчаяние, что было «прежде»: до получения Силуаном благодати в явлении Христа. В другом месте оно описывается Софронием так: «Смена демонических внушений, то возносящих на “небо” в гордости, то низвергающих в вечную гибель, угнетала душу молодого послушника, доводя его до отчаяния»⁵⁰⁹;

2) отчаяние «от потери благодати», отчаяние богооставленности;

3) «последнее отчаяние», от которого спасала «память о виденном Господе».

Третий и наихудший род отчаяния тут никак не охарактеризован. Два же первых, по их общим чертам, можно в известной мере соотнести, первый – с «отчаянием о своих грехах», второй – с «отчаянием в прощении грехов». Но эти соотнесения будут достаточно поверхностны. Весь контекст опыта и весь мир духовной жизни в сравниваемых случаях кардинально различны.

Второй сценарий Анти- (псевдо-)Лествичника: Современность Христу

Последний сценарий Кьеркегора несет уже заметные отсветы предстоящего: близившегося драматического финала творческого и жизненного пути. Этот финал, мы помним, отмечен резким нарастанием радикализма, бескомпромиссности взглядов и позиций философа, их выходом из сферы творчества в сферу жизненную и общественную. В этих настроениях, добавляющих к прежней «меланхолии» чувства долга действия, растущего беспокойства, трагические предчувствия, мыслитель уже не предается систематическому философствованию в духе «Послесловия». «Упражнение в христианстве» только отчасти есть философско-богословский трактат; другую заметную часть здесь присутствуют проповедь, публицистика, памфлет, открыто нападающие на то, что виделось философу как омертвевшая «христианщина». Но все же это и очередной сценарий размыкания человека, и именно в этом качестве нам его надлежит раскрыть.

Здесь мы сугубо в сфере Религиозного Сознания, в самом центре «религиозной стадии жизненного пути». Как уже показывала «Болезнь к смерти», религиозность Кьеркегора особо сосредоточена на Христе, и в новой книге эта христоцентричность еще усиливается. Связь христианина со Христом обретается в состоянии веры, в достижении Телоса Пути; и «Упражнение в христианстве» не выстраивает всего Пути, но развертывается всецело в близости к Телосу, на его подступах. В этом отношении, книга аналогична «Страху и трепету»; но их сравнение дает увидеть и очень значительное развитие в творчестве философа. В религиозном аспекте, им пройден путь от понимания веры как ветхозаветной веры Авраама, не ведающей Христа (напомним, во всем «Страхе и трепете» нет Его имени) до напряженной христоцентричности последнего сценария, который весь целиком – о Христе и вокруг Христа, начинается и заканчивается прощением ко Христу. В аспекте же философском, вера уже отнюдь не рассматривается в дискурсе «диалектической лирики», избегающем концептуального строительства и анализа. Уже в своей Первой части «Упражнение в христианстве» заново предпринимает концептуализацию Телоса, состояния веры, выдвигая в качестве его конститутивного принципа новое понятие: *современность Христу* (одновременность с Ним, со-пребывание с Ним в одном времени – времени Его земной жизни).

⁵⁰⁸ *Иеромонах Софроний*. Старец Силуан. М., 1991. С. 41.

⁵⁰⁹ Там же. С. 24.

Это – достаточно углубленное понятие, связанное с целым рядом важных понятий и концепций Кьеркегора, таких как повторение, действительность, концепции мига и экзистенциальной темпоральности и др. Уже краткий зачин книги под названием «Призыв» заявляет, что именно на нем стоит вера: «Время присутствия на земле Иисуса Христа никогда не становится прошедшим... Покуда есть хоть один верующий, он должен быть всегда современным времени присутствия Иисуса... эта современность есть условие веры, а точнее, она и есть сама вера»⁵¹⁰ Вводимое понятие раскрывается со многих сторон. Прежде всего, речь, разумеется, не идет о некоей искусственной реконструкции, позволяющей себя погрузить в то время и ту историческую обстановку, как не идет речь и об обратном, о том, чтобы «модернизировать» Христа, поселив Его в наше время. В строении понятия два главных момента: во-первых, особый, внеисторический статус земной жизни Христа; во-вторых, необходимость и возможность введения внутренней реальности верующего в это внеисторическое «время Христа» – или точнее, пожалуй: освоение внутренней реальностью верующего «времени Христа» как абсолютной действительности для себя.

Что касается первого, Кьеркегор утверждает: «Земная жизнь Христа, “Священная История”, стоит полностью отдельно, сама по себе – она вне истории. Об истории ты можешь читать или слушать как о чем-то прошедшем... Однако земная жизнь Христа не есть прошедшее... Его земная жизнь сопровождает каждое поколение... обладает вечною современностью»⁵¹¹. Основание этого ее свойства – в ее абсолютной природе, в абсолютности Христа и христианства: «По отношению к абсолютному есть лишь одно время, настоящее; кто не современен абсолютному, для того оно и не может быть налицо. И поскольку Христос есть абсолютное, то... в отношении к Нему есть лишь единственная ситуация: ситуация современности»⁵¹². Второй же момент – разъяснение того, как осуществляется и что значит эта «вечная современность». Опять таки речь вовсе не идет о некоторой специальной структуре темпоральности: «современность Христу» – не темпоральное, а экзистенциальное понятие, которое отсылает не к структуре времени, а к свойствам экзистенции, внутренней реальности. Ключ к связи экзистенции с этою современностью – понятие действительности. Кьеркегор замечает: если нечто есть подлинная действительность для меня, для моей внутренней реальности, – это значит, очевидно, что оно актуально присутствует в этой внутренней реальности – а это, в свою очередь, значит, что оно для нее является, конечно, не будущим и не прошедшим, а настоящим: тем, что присутствует в ней *сейчас*. «Только современное есть действительность для меня»⁵¹³. Но в состоянии веры – и это действительно может быть его определением! – Христос является подлинною действительностью для внутренней реальности верующего. И, стало быть, из нашего рассуждения следует, что эта внутренняя реальность является современной Христу. «Каждый человек может быть современным лишь тому времени, в котором он сам живет, однако и еще одному: земной жизни Христа»⁵¹⁴.

В философском аспекте, понятие современности Христу находится в очевидной связи с понятием повторения, одним из самых постоянных и коренных кьеркегоровских понятий. Присутствие Христа, в Его земной жизни, во внутренней реальности верующего, как подлинная действительность для нее, есть несомненное повторение – чистый образец, если угодно, эталон повторения, именно в его христианском смысле: «религиозное движение, совершаемое силой абсурда» (одна из дефиниций повторения в Дневниках) и противопоставляемое языческому анамнезису, воспоминанию. Как верно замечает Гадамер, именно противопоставление

⁵¹⁰ S. Kierkegaard. Eimibung im Christentum. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 1951. S. 57.

⁵¹¹ Ib. S. 120.

⁵¹² Ib. S. 119.

⁵¹³ Ib. S. 120.

⁵¹⁴ Ib.

двух восприятий события Христа, Его земной жизни: «отстраненного восприятия» события как части прошедшей истории и «восприятия в современности» (собственной современности этому событию) – есть «то, что составляло внутреннее напряжение кьеркегоровской категории повторения, ведь если бы она не понималась как парадокс историчности, как повторение неповторимого, как время по ту сторону всех времен, то она бы поблекла до воспоминания, до иллюзии возвращения того же самого»⁵¹⁵. В религиозном же аспекте, современность Христу, принимаемая в качестве абсолютного требования к верующему сознанию, – легко согласиться, очень «высокая планка» для него, сильное и высокое требование. В отличие от многих религиозных идей Кьеркегора, у этой идеи нет прямых оснований в вероучении ортодоксального лютеранства. Но зато возможно находить в ней известное сближение с православной концепцией синергии (лютеранством отвергаемой): достигая того, чтобы стать со-временным Христу, соделать Его, в полноте всей Его земной жизни, подлинной действительностью для собственной внутренней реальности, верующий, очевидно, устремляет свои энергии ко Христу и в некоей мере достигает того, чтобы стать и со-энергичным, синергичным Ему. К такому сближению подводят и другие концепции последнего сценария. Во Втором из «Семи слов», составляющих Третью часть «Упражнения в христианстве», представлена бегло структура религиозного акта (акта веры), описываемая в форме толкования на Ин 12, 32: *Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку в Себе*. Эта структура основана на противопоставлении Христа, привлекающего к Себе человека, и магнита, притягивающего железо. Уже этот выбор противоположного образа характерен: ясно, что им желают подчеркнуть свободу человека. «Когда притягивается железо, никакого выбора нет... Но Христос хочет прежде всего помочь каждому стать своим Я... Он желает привлечь к Себе человека лишь как свободное существо, а именно через его выбор»⁵¹⁶. Итоговая структура включает два главных элемента: 1) становление самим собой, собственным Я; 2) свободный выбор Христа, в котором Я, привлекаясь ко Христу, «увлекается вверх». И опять-таки мы здесь можем уловить созвучность парадигме синергии.

Этот уклон в некий иной тип духовности, сквозящий в последнем сценарии Кьеркегора и, прежде всего, в его центральном понятии, подкрепляется и делается заметней в одном мотиве, тесно связанном с ним: мотиве необходимости упражнения, культивации установки «современности Христу». Идея такой необходимости возникает естественно: заданная установка высока и трудна, надо «преодолеть себя, чтобы стать христианином в ситуации современности с Ним», и поэтому «на этом пути ты должен учиться и упражняться... *необходимо упражняться в ситуации современности*»⁵¹⁷. И этой идее «упражнения в современности Христу» философ придает не меньшее значение, чем самой установке современности Христу, ибо именно она сделана названием книги: теперь мы понимаем, что значит «упражнение в христианстве». Но что это за идея? «Упражнение» есть, очевидно, нечто иное чем ранее разрабатывавшиеся Кьеркегором понятия – экзистенциальные акты, такие как выбор себя или промыслительная приостановка этического, и экзистенциальные состояния, как то сознание вины, отрешенность, формации страха или отчаяния. На первом плане здесь момент сознательного и систематического культивирования, тренинга, практики – причем практики, направленной на собственную внутреннюю реальность и, как легко заметить, точно удовлетворяющей определению «практики себя» у Фуко⁵¹⁸. Бесспорно, уже и предыдущие Сценарии Пути близко подхо-

⁵¹⁵ Х.-Г. Гадамер. Религиозное измерение // Он же. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 201. Стоит здесь заметить и делаемое вскользь размежевание кьеркегоровских концептов «повторения» и «современности Христу» с идеей «вечного возвращения того же» у Ницше.

⁵¹⁶ S. Kierkegaard. Einübung im Christentum. S. 215.

⁵¹⁷ Ib. S. 121–122. (Курсив наш).

⁵¹⁸ Напомним одно из таких определений: практики себя суть «намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением» (M. Foucault. Usage des plaisirs et techniques de soi // Id. Dits et écrits II, 1976–1988. Paris, Gallimard, 2001. P. 1364). Применимость этого определения к «упражнению

дили к концепции практик себя; идея Пути как конституции человека в определенных ступенях размыкания себя вплотную граничит с этой концепцией. Обсуждая Сценарий 4, я называл ступени потенцирования экзистенциального пафоса «экзистенциальными практиками», замечая, что их отличие от духовных практик (входящих в категорию практик себя) – в отсутствии холистичности. Но сейчас надо отметить и еще одно существенное отличие. У Кьеркегора не было явной, эксплицитной идеи о том, что человек сам намеренно выстраивает ступени Пути, одну за другой, притом отработывая, культивируя каждую путем упражнения (как некий шаг в эту сторону можно разве что вспомнить указание о необходимости «учиться страху» в Сценарии 3). Поэтому появление идеи «упражнения», и сразу же в качестве ведущей, давшей название новой книге, – важный рубеж.

Итак, Кьеркегор не мыслил в элементе практики себя, специальной духовной дисциплины, – но теперь начинает мыслить. Есть основания видеть в этом повороте намечающуюся тенденцию к выходу в некоторые новые духовные пространства, лежащие в стороне от ортодоксального лютеранства. «Упражнение в современности Христу» может быть только чистым «духовным упражнением», все цели которого заключаются в религиозном измерении. Как всякое упражнение, оно требует специальных усилий, особого времени и внимания, – и если представить себе, что оно получит значительное развитие, дополнится, может быть, еще подобными упражнениями – из этого, очевидно, будет возникать особая сфера деятельности, вполне аналогичная по своей природе и задачам сфере монашества и аскезы. Но это и есть решительный выход за рамки лютеранской религиозности, изначально враждебной и институту монашества, и всякой идее специальной чисто религиозной практики себя. По авторитетному суждению Макса Вебера, «С точки зрения Лютера, монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека... выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу»⁵¹⁹. Прежде, как мы не раз отмечали, религиозность Кьеркегора, в целом, вполне отвечала с детства усвоенному лютеранскому типу – что, в частности, выражалось и в его регулярных выпадах против монашества, «монашеского движения». Он и теперь стремится выдержать эти рамки – за описанием «упражнения в современности Христу» сразу следует: «Искренность перед Богом – первое и последнее... каждый для себя должен искренне сознавать себя перед Богом... Сверх этого – ничего: работай свою работу, люби жену, воспитывай детей и радуйся жизни... Если от тебя требуется нечто большее, Бог даст тебе понять это»⁵²⁰. Но и здесь последняя фраза звучит как оговорка, допускающая, что может требоваться и «нечто большее». И можно признать, что выделенный нами мотив, действительно, говорит о зарождающейся тенденции развития в сторону практики себя, духовных упражнений и, говоря несколько условно, православной духовности.

Но это – лишь одна из тенденций, которые выступают на сцену в последний период творчества Кьеркегора, и тенденция не доминирующая. В своей основной части, «Упражнение в христианстве» развивает уже звучавшие темы соблазна и «невозможности прямого сообщения», которые выводят и к новой теме «инкогнито Бога». Новая разработка тем еще более заостряет в них традиционные мотивы «парадоксального христианства» – абсолютная иррациональность Благой Вести, недоказуемость ее истины ни из истории, ни из разума, неистинность и пустота ее лобовой проповеди. Аналитика соблазна продолжает работу последовательного перевода философской проблематики из спекулятивно-метафизического в экзистенциальный дискурс. Прежде всего, Кьеркегор настаивает, что понимание веры никак не должно связывать

в христианстве» у Кьеркегора очевидна. Можно провести и более конкретное сближение этого упражнения с «духовными упражнениями» в концепции практик себя.

⁵¹⁹ М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма // Он же. Избранные произведения. М., 1990. С. 97–98.

⁵²⁰ S. Kierkegaard. Einübung im Christentum. S. 122–123.

ее с сомнением, и метафизическая оппозиция Сомнение – Вера должна быть заменена оппозицией Соблазн – Вера, ибо экзистирующий человек либо верит, либо соблазняется о вере, установка же сомнения для него чисто абстрактна. Вслед за абсурдом и парадоксом (см. Сценарий 4), соблазн прочно вводится в ядро концепции веры. Выделяются две формы его: соблазн «не-сущностный», о конкретных ситуациях земной жизни и деяний Христа (так, «фарисеи, услышав слово сие, соблазнились», Мф 15, 12), и соблазн «сущностный», о Христе как Богочеловеке. Первая форма в своей возможности ограничена земною жизнью Христа, но сущностный соблазн в своей возможности «остается до конца дней», и Кьеркегор утверждает его как необходимый элемент основоустройства веры. На пути к вере стоит фундаментальный «выбор: Вера – Соблазн... диалектическая дилемма: хочешь ли ты веровать или хочешь соблазниться... Кто верует, чтобы достичь веры, должен пройти через возможность соблазна»⁵²¹. В отношении соблазна, перед нами проходит точно та же логика сближения противоположностей, что в отношении отчаяния: нечто, противоположное вере, смыкается с верою настолько, что уже входит в ее фактуру. «Богочеловек есть возможность соблазна... Возможность соблазна столь неотделима от веры, что не будь этой возможности, не могло бы быть и предмета веры. Возможность соблазна, будучи ассимилирована в веру, является негативным признаком Богочеловека»⁵²². *Соблазн как sui generis негативное определение веры* – очередной классический образец Кьеркегоровой логики парадокса. Характерно, что здесь снова Кьеркегор встречается с Достоевским, у которого мы найдем удивительно близкую трактовку соблазна как необходимого спутника и даже критерия веры. В Записных книжках писателя прочтем: «Чудо Воскресения нам сделано нарочно для того, чтобы оно впоследствии соблазняло, но верить должно, так как этот соблазн (перестанешь верить) и будет мерою веры»⁵²³.

Другие темы Сценария также возникают в контексте аналитики «сущностного соблазна». «Возможность соблазна», имманентную Богочеловеку, Кьеркегор раскрывает далее, используя речение Симеона Богоприимца о Младенце Иисусе: «Лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий» (Лк 2, 34). Стоящее здесь в оригинале οἰμειῶν ἀντιλεγόμενον он переводит (вполне допустимо) как «знак противоречия», и корень этого противоречия видит в том, что «Богочеловек есть единство Божественного бытия и отдельного человека в исторической ситуации»⁵²⁴ (противопоставляя эту экзистенциальную дефиницию метафизической, которая говорит о «спекулятивном единстве» Божественного и человеческого способов бытия). Отсюда совершается прямой переход к обоим темам, развиваемым далее. Очевидно, что «знак противоречия не есть прямое сообщение», поскольку уже и всякий знак есть «рефлексивное определение», а не прямое сообщение, знак же противоречия – тем более. Поэтому «Богочеловек, знак противоречия, отказывается от прямого сообщения»; Он сам и есть сообщение, и это сообщение – косвенное. В продолжение набросанной ранее «теории непрямой коммуникации» (Сценарий 4), выделяются два вида косвенного сообщения: «сообщение с двойной рефлексией» (как то псевдоним, «соединение серьезного и шутки») и «сообщение путем негативной рефлексии». Второй вид возникает при некотором специфическом отношении между сообщением и сообщающим, когда «сообщающий есть удвоение самого сообщения». Примером является собственная речь Христа: «Христос употреблял прямые высказывания: Я и Отец едино; веруйте в Меня, и т. д. – Но Он есть знак противоречия... и в Его устах это прямое высказывание было выражением того, что вера не есть нечто совершенно прямое; отчего это его требование, верить, само есть косвенное сообщение»⁵²⁵.

⁵²¹ *Ib.* S. 148, 154.

⁵²² *Ib.* S. 202–203.

⁵²³ Ф. М. Достоевский. Записная книжка 1860–1862 гг. Цит. по: Т. А. Касаткина. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004. С. 248.

⁵²⁴ S. Kierkegaard. Eimibung im Christentum. S. 179.

⁵²⁵ *Ib.* S. 192–193.

Наконец, «знак противоречия» в представленном его понимании немедленно выводит и к «инкогнито Бога». В самом деле, «бытие отдельного человека – величайшее возможное, бесконечное и качественное отстояние от Божественного бытия, и потому – глубочайшее инкогнито... Воля Христа была – быть инкогнито, именно потому что Он хотел быть знаком противоречия... Неузнаваемость Богочеловека есть с максимальной силой выдерживаемое инкогнито»⁵²⁶. За вычетом специфического словаря, этот круг идей Кьеркегора вполне известен и даже привычен в богословии: перед нами – еще одна версия концепции кенозиса, «самоистощания» Христа, развиваемой на основе текста Фил 2, 7: *Уничжил Себя, приняв образ раба*. Кенотическая христология, говорящая о Христе Уничженном, в отличие от Христа во Славе, глубоко близка Кьеркегору, и «Упражнение в христианстве» на первых же страницах заявляет о принятии ее позиций: «Приглашающий – Иисус Христос, и не во Славе, не Сидящий одесную Отца, а Христос в уничижении. Верующим можно стать, лишь придя к Нему в состоянии Его уничижения»⁵²⁷. Наряду с этим, можно сопоставить с Кьеркегоровым «инкогнито Бога» и подчеркиваемое в лютеранстве различие Бога откровенного и сокровенного, «Бога, Который не проповедуется, не открывается и публично не почитается», как говорит Лютер в трактате «О рабстве воли». О важности этого различия Лев Шестов писал: «противоположение *Deus absconditus* – Бога сокровенного, *Deo revelato* – Богу откровенному составляет нерв всей проповеди Лютера»⁵²⁸.

Возвращаясь к началу этого последнего сценария Кьеркегора, мы констатируем, что его ведущий принцип, современность Христу, как и предшествующие аналогичные принципы, репрезентирует парадигму онтологического размыкания человека. Но, конечно, «Упражнение в христианстве» можно назвать Сценарием Пути лишь в контексте всего Датского Сериала; с начала и до конца, оно пребывает окрест Телоса, «у ног Христа», как Мария. Этот истовый христоцентризм, что зарождался и рос на всем протяжении сериала, служит противовесом другим тенденциям мысли Кьеркегора, тоже стойким и неуклонно растущим – антицерковным тенденциям, которые на принципиальном уровне отрицают всякую межчеловеческую общность в вере, а на уровне эмпирическом все резче отрицают все церковные институты. Очень трудно представить, что же за баланс, что же за тип религиозности мог сложиться в сей тяжбе борющихся качеств. Воздержимся от гаданий.

Важнее сказать другое. Личная борьба философа всю жизнь велась с его «меланхолией», его замкнутостью; с великими усилиями, он пробивался к открытости. В своей личности он сумел достичь цели – однако лишь ценой трагического финала. Но сейчас, подводя итог нашего обозрения его пути, мы можем увидеть плоды его стремления к открытости еще и в другом горизонте. Он смог преодолеть замкнутость европейской мысли в пространстве спекулятивной метафизики, и он обеспечил ей широкую открытость, выход в простор неклассических философских способов.

Эта открытость не исчерпана и сегодня. Нашею главной целью было показать, что «экзистенциалистский Кьеркегор» учебников философии – вовсе не единственный Кьеркегор, и не менее реально существует другой, пионер новой антропологии, нужной и актуальной в наших поисках понимания сегодняшнего человека. Выразим уверенность, что и этот Кьеркегор – не последний. Датский Сократ, несомненно, уже вошел в круг «вечных спутников», в которых каждая эпоха обнаруживает свое, новое: то, что насущно необходимо ей, чтобы осмыслить

⁵²⁶ *Иб. S.* 184, 190.

⁵²⁷ *Иб. S.* 72. Христос назван здесь Приглашающим, поскольку данный раздел книги обсуждает Его «приглашение»: *Придите ко Мне все труждающиеся...* (Мф 11, 28).

⁵²⁸ *Лев Шестов. Sola fide* – Только верою. Париж, 1966. С. 244.

себя. Только, конечно, «эпоха» – совсем не его слово, анти-кьеркегоровское слово. Тут надо не о ней. А о том, что единичный и сингулярный может становиться современным ему и в нем брать нужное для потенцирования своей внутренней реальности, для сборки себя. Он слышен и виден Единичному – как незаменимый, великий пробудитель и рыцарь внутренней реальности человека.

8. Переоценка всех антропоценностей

1.

Согласно непререкаемому суждению Мартина Хайдеггера, в движении к преодолению метафизики, Ницше – не впереди, а позади Кьеркегора. Наша рецепция датского философа, только что представленная читателю, может лишь подкрепить такое суждение. Конечно, по причудливости дискурса, по чуждости всем формальным методологиям и силлогистическим доказательствам, Кьеркегор не уступит никому, включая Ницше. Но при всем том, в широком диапазоне его дискурсивных вариаций присутствуют и образцы скрупулезного концептуального строительства, в числе коих – несколько сот страниц «Послесловия»; и, как мы очень старались показать, в огромном корпусе его своеобразного импрессионистического письма содержится и основательный фонд нового философского дискурса – экзистенциального дискурса, структура и природа понятий которого реально отличны от дискурса спекулятивной метафизики. – У Ницше подобного не найти. Хотя его критика старого философствования звучит гораздо настойчивей, категоричней и агрессивней, чем критика Кьеркегора, хотя сам он и выдвинул формулу «преодоление метафизики», – но способ философствования и природа понятий не проходят у него того претворения, переплавки в иной способ и иную природу, какие они проходят у Кьеркегора.

По существу, именно это и констатирует Хайдеггер. Он размышлял над Ницше много, напряженно, проникновенно; но философские выводы этих размышлений были развенчивающими. Анализ Хайдеггера руководился двумя общими установками, которые проводились им с силой и жесткостью. Первая и главная установка – онтологизм, своеобразный культ бытия, с позиций которого вся европейская философская традиция – и, в первую очередь, идущее от Аристотеля русло классической метафизики – представляла как «забвение бытия». Вторая же установка – экзистенциализм, не в узком смысле европейского течения середины XX в. (от него Хайдеггер себя отделял), а в смысле принципиальной философской позиции, согласно которой единственная связь с бытием – чрез существование человека, понятое как бытие-присутствие, *Dasein*. В силу второй установки, Хайдеггер видел предшественником своей работы «преодоления метафизики», преодоления «забвения бытия», Кьеркегора, но отнюдь не Ницше. «Ошибочно считать... что Ницше философствует экзистенциально. Такого не бывало. Он мыслил метафизически... Ницше как метафизический мыслитель сохраняет близость к Аристотелю, Кьеркегор же... сущностно чужд ему... Сопоставление Ницше с Кьеркегором основано на недоразумении»⁵²⁹. Эта оценка мысли Ницше как остающейся в рамках старого мышления, старой эссенциалистской метафизики, переносится и в тему о человеке: «От Ницше, как и от всей доницшевской метафизики, по-прежнему скрыто, в какой степени сущность человека определяется изнутри сущности бытия»⁵³⁰.

⁵²⁹ М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мертв» // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. Пер. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 201, 202. Poleмические моменты в цитате отсылают к трактовке Ницше у Ясперса, который в 1936 г. выпустил монографию о Ницше, относил его к линии экзистенциальной философии и неоднократно сближал с Кьеркегором – ср., напр., в тексте 1938 г.: «Ницше нельзя классифицировать. Он стоит, возможно, в одном ряду с Паскалем, Кьеркегором и Достоевским». (К. Jaspers. Nietzsche und Christentum. München, 1963. S. 81). Понятно, что наша реконструкция Кьеркегора диктует позицию, полностью согласную с Хайдеггером в проблеме отношения Ницше к Кьеркегору и экзистенциальному дискурсу; что же до «метафизичности» Ницше, то ниже мы обнаружим у него заметные элементы энергийного дискурса (их отмечал и Делез) – потенции и зачатки актуального «преодоления метафизики».

⁵³⁰ Там же. С. 204.

А *posteriori*, в ретроспективном обобщающем упорядочении, мы видим, что необходимым принципом переплавки понятий и, тем самым, порождающим принципом нового дискурса, способен был стать принцип воли к власти. Собственно, он и заявлялся автором в качестве такового принципа, однако эта заявка осталась не реализованной в наличном корпусе текстов – тем самым, сливаясь со множеством прочих заявок и деклараций, которые Ницше делает постоянно, но исполняет далеко не всегда. Указанные потенции принципа воли к власти ясно и убедительно раскрывает Хайдеггер, а мы ниже проанализируем их с наших собственных позиций, приходя к выводу, что нарождавшийся дискурс отвечал позициям не эссенциального, а энергийного философствования, будучи, т. о., по природе родствен направлению синергийной антропологии. Выявление и раскрытие этого родства будет одной из ведущих нитей нашей работы в данном разделе. Главные цели этой работы очевидны: по общему замыслу нашей ретроспективы, в мысли Ницше мы должны усмотреть очередной образ или проект европейского человека.

В отличие от большинства тем и аспектов философии Ницше, реконструкция его антропологической модели лишь весьма мало, к сожалению, может опираться на рецепцию Ницше у Хайдеггера. На то – ряд причин, основная из которых довольно специфична. Усиленная работа Хайдеггера над Ницше принадлежит к нацистскому периоду, и к той его фазе, когда мыслитель уже целиком изжил свою кратковременную поддержку нацистской идеологии (курс лекций «Ницше» – 1936 – 37 гг., статья «Слова Ницше “Бог мертв”» – 1943). Ницше – разумеется, в особой его редакции, тенденциозной и огрубленной, – был, как известно, сделан одним из столпов этой идеологии – и для философа, развитие собственной основательной рецепции его мысли было одним из средств выражения своего неприятия нацизма. Именно так говорит и он сам в известном интервью для журнала «Шпигель»: «... мои лекции о Ницше, то есть полемика с национал-социализмом». Полемическое задание не могло не сказаться и на содержании рецепции. Нацистский Ницше – отец-основатель антропологической модели нацизма, лобовой расистской антропологии с вульгаризованными центральными образами «арийского человека» и Сверхчеловека. Соответственно, у Хайдеггера философия Ницше предельно удаляется – если не от антропологии вообще, то, во всяком случае, от открыто-антропологического дискурса. В его рецепции, эта философия есть «метафизика безусловной (абсолютной) субъективности воли к власти» или, иными словами, онтология с некоторым принципиально новым способом полагания ценностей и категорий; и даже сверхчеловек предстает, по сути, вне антропологического контекста, как онтологический концепт, означающий «чистое властвование воли к власти» и описываемый лишь такими формулами, как, к примеру: «То человечество, которое... постигает человеческое как действительность, в целом определенную волей к власти»⁵³¹. Подобные формулы не передают ничего, кроме некоей связи концепта с волей к власти; и эта бессодержательность их принципиальна, ибо сверхчеловек есть неопределимое, апофатическое понятие: как и воля к власти, он не может быть определен, поскольку сам определяет все, выступает, наряду с нею, держателем и носителем нового всеполагающего начала. Если угодно, сверхчеловек – своего рода икона воли к власти, но икона, лишенная какого-либо изображения.

Подобная радикально онтологизированная трактовка Ницше отнюдь не лишена оснований; но она заведомо не является исчерпывающей. Разумеется, у Ницше в изобилии присутствует открыто-антропологический дискурс, и он несет в себе содержательную, насыщенную и глубоко оригинальную антропологию. И если взглянуть на Ницше в свете острых вопросов и проблем наших дней, мы обнаружим в его антропологии многие выходы к этим вопросам и проблемам. Ибо, хотя острые вопросы, опасные процессы в сегодняшней реальности едва ли не всюду, но пик этой опасности и остроты – явно в человеке: в тех резких, неожиданных,

⁵³¹ Там же. С. 203.

непонятных изменениях, которые начали с ним происходить. *Антропологический кризис* толкает мысль к *антропологическому повороту*: к поставлению антропологической проблематики в центр и к соответствующей кардинальной перестройке всего философского и шире, всего гуманитарного дискурса. Налицо ситуация интенсивного поиска и пересмотра всего антропологического фонда европейской (и даже мировой) мысли; и в такой ситуации, задача новой реконструкции всего комплекса антропологических идей Ницше более чем актуальна. Значительные шаги к такой реконструкции сделаны в новейшей французской мысли, в постструктурализме Фуко и, главным образом, Делеза. Однако необходимая работа лишь начата.

2.

Стремясь быть максимально вызывающим, будоражащим, «разбивающим старые скрижали», Ницше усиленно выдвигал на вид, на авансцену в своей антропологии ее полную противоположность тем старым воззрениям, что представляли человека с позиций ходульной духовности и возвышенности. Такая противоположность псевдо-возвышенному взгляду на человека прямой и легче всего достигалась демонстративным утверждением «низких» начал – животных, биологических – и Ницше красноречиво, энергично, неумолимо выпячивает и прославляет их. Он полностью добился цели: его концепцию человека надолго признали «виталистской» концепцией, подчиняющей человека животным жизненным силам, законам расы, племени и «породы». С большим трудом – и лишь после трагической страницы, когда Ницше, понятый биологически-виталистски, сослужил немалую службу нацистской идеологии, было понято, что виталистское прочтение антропологии Ницше – всего лишь грубейшая вульгаризация. Но все ж и это прочтение, диаметрально противоположное хайдеггеровскому, не вовсе лишено оснований. Виталистская, биологизированная антропологическая парадигма реально присутствует у Ницше, и в наши задачи входит выяснить ее истинный смысл, роль и место. Однако начинать с нее реконструкцию антропологии Ницше было бы неверно, ибо это сразу поставит эту антропологию в сужающий и неадекватный контекст. Адекватным же контекстом является, без сомнения, та самая классическая европейская традиция, против которой ополчается философ.

Итак, нам следует начать наш анализ с критической, негативной части антропологии Ницше, напомнив главные элементы представленной им критики классической европейской модели человека. Резюмируя нашу ее трактовку в предыдущих разделах, можно сказать, что в этой модели человек предстает как *сущность* или система сущностей (эссенциалистская основа антропологического дискурса, заложенная Аристотелем в «Никомаховой этике»), как *субстанция* («индивидуальная субстанция разумной природы», согласно Боэцию) и как *субъект* (завершающий гносеологический аспект конструкции, внесенный Декартом). Критика Ницше, почти во всех ее пунктах, – прямое следствие его общей позиции «преодоления метафизики». «Преодоление» захватывает обе магистральные линии последней, и Платонову, и аристотелеву: восставая наиболее ярко против платонизма, против «бутафории инобытия», Ницше отбрасывает, наряду с тем, и весь аристотелианский строй категорий классической метафизики, объявляя «чистыми фикциями» идеи целесообразности и самой цели, смысла, закономерности, причинности: «В реальности отсутствует цель⁵³²... Я избавил мир от подчинения цели... Одно невозможно – разумный смысл⁵³³... В сущности вещей (An-Sich) нет никакой “причинной связи”, “необходимости”... там не царит никакой “закон”. Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь... число, закон, свободу, основа-

⁵³² Ф. Ницше. Сумерки идолов. Соч. в 2-х тт., т. 2. М., 1990. С. 584. (Далее ссылки на произведения Ницше – без указания автора).

⁵³³ Так говорил Заратустра. Цит. изд. С. 118.

ние, цель... мы примысливаем к вещам этот мир знаков»⁵³⁴. Тем самым, отбрасываются старые эссенциальные основания всех дискурсов – религии, морали, искусства и проч., включая и антропологию. Ницше задает новую антропологическую установку: отбросить метафизическую интерпретацию человека, что описывала его в терминах отвлеченных сущностей, и «сделать так, чтобы человек стоял перед человеком как, закаленный дисциплиной науки, он стоит перед прочей природой... глухой ко всем приманкам метафизиков... [Надо] перевести человека обратно на язык природы»⁵³⁵. (Понятно, что столь резко антиметафизической установке «возврата в природу» грозит обратная крайность натурализма, и ниже мы, действительно, встретим в антропологии Ницше сильные элементы биологической редукции).

Как ясно уже отсюда, отвергаются и нравственные начала в человеке – не только абсолютистская и нормативная этика, дискурс «нравственного миропорядка», но и самое основание этики, различение добра и зла: «Моральное суждение есть лже-толкование»⁵³⁶... Добро и зло только бегущие тени... Добра и зла, которые были бы непреходящими, не существует»⁵³⁷. Однако «иммориализм» Ницше, как он именуется свою этическую позицию, утверждает не уничтожение морали, а только ее редукцию к иной форме, сугубо релятивной, и к иной роли, сугубо служебной, подчиненной главной установке его антропологической модели – культивированию породы «высших людей». Поскольку же ключевые этические нормы имеют, как правило, религиозную санкцию, предстают как богоустановленные, то феномены религии и морали получают у Ницше, в целом, одинаковую оценку (ср.: «Мораль и религия всецело относятся к психологии заблуждения»⁵³⁸), и критика морали неразрывно переплетена с критикой религии. На первом месте тут, разумеется, христианство, и в силу этого, критика старой модели человека обычно предстает у Ницше как критика «христианского человека» (хотя на поверку, заметная доля его критики относится не к христианству как таковому, т. е. благовестию Нового Завета, а лишь к использованию в христианстве аристотелевского эссенциализма). К такой двунаправленной критике, одновременно в адрес морали и религии, принадлежит отрицание принципов греха, вины, кары, а также сочувствия и сострадания: «В основу вещей коварно волгали награду и наказание... уничтожение и самораствление человека через понятие греха»⁵³⁹... Мы, иммориалисты, пытаемся всеми силами изъять из мира понятия наказания и вины»⁵⁴⁰... Сострадание – опасная сила, движитель упадка»⁵⁴¹... мораль сочувствия и сострадания [есть] трусость, ничтожество, мораль старых баб»⁵⁴². С христианством же прямо связывается и отвергаемый моральный дискурс в целом, который Ницше характеризует равнозначными в его тексте формулами: христианская мораль, мораль рабов, стадная мораль, противоестественная мораль, являющаяся «противоположностью жизни». Специфические свойства христианской модели человека (не связанные уже с эссенциальным дискурсом) – «вырождение и слабость», в силу которых христианский человек – «больной, озлобленный на самого себя, полный ненависти к позывам жизни, полный подозрений ко всему, что было еще сильным и счастливым»⁵⁴³.

Столь резкая и всесторонняя критика эссенциалистской модели человека закономерно приводит Ницше и к деконструкции эссенциального субъекта Аристотеля-Боэция-Декарта.

⁵³⁴ По ту сторону добра и зла. Цит. изд. С. 257.

⁵³⁵ Там же. С. 352.

⁵³⁶ Сумерки идолов. С. 585.

⁵³⁷ Так говорил Заратустра. С. 118, 83.

⁵³⁸ Сумерки идолов. С. 583.

⁵³⁹ Антихрист. Цит. изд. С. 683.

⁵⁴⁰ Сумерки идолов. С. 582.

⁵⁴¹ Антихрист. С. 636.

⁵⁴² Сумерки идолов. С. 587.

⁵⁴³ Там же. С. 586.

Эта «смерть субъекта» становится сквозной темой в его поздних книгах. Отвергая анализ Декарта, Ницше считает: то, что есть налицо, – это феномен мышления, наличие же мыслящего субъекта есть неоправданный постулат, примысливание: «Является искажением говорить: субъект Я есть условие предиката “мысль”... Мыслится (*es denkt*), но что это “ся”, *es*, есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко говоря, только предположение... и “никакие непосредственная достоверность”⁵⁴⁴... Будем держать ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими чистый безвольный безболезненный вневременной субъект познания»⁵⁴⁵. В «Генеалогии морали» дан ценный анализ механизмов сознания, посредством которых продуцируются фигуры мнимых субъектов. «Некий квантум силы, является таким же квантумом порыва, воли, действия – более того, он и есть не что иное как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового оболыщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто, обусловленное действующим, “субъектом”, может это представляться иначе... народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять, либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет, не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием. становлением; “деятель” просто присочинен к действию... Вся наша наука... еще не избавилась от подсунутых ей ублодков, “субъектов”»⁵⁴⁶.

Здесь следует указать, что, по Хайдеггеру, вся эта критика Ницше развертывается им в искаженной историкофилософской перспективе, поскольку «Ницше отделен почти непроглядным XIX-м веком от великих мыслителей»⁵⁴⁷, и те позиции, которые Ницше разоблачает как принадлежащие Декарту, в действительности, как Хайдеггер настаивает, отнюдь не принадлежали ему «Антидекартовская позиция Ницше... вязнет в лжеинтерпретациях»⁵⁴⁸. Больше того, истинные позиции Декарта, согласно Хайдеггеру, чрезвычайно близки именно к тем, которые Ницше утверждает; в частности, Декарт совсем не считал субъекта «условием» мышления, но предполагал обратное отношение меж ними. – Но эти поправки Хайдеггера, при всей своей справедливости, далеко не обесмысливают критики Ницше. Та поверхностная версия концепции субъекта, которую критикует Ницше, независимо от ее отношения к подлинной субъектологии Декарта, без сомнения, реально присутствовала в европейской мысли его (Ницше) времени. Больше того, она при этом была и не просто распространенной, но доминирующей. Отнесение этой концепции к Декарту также было всеобщим, а отнюдь не свойственным только Ницше; сходную критику в адрес «декартова субъекта» направлял и Владимир Соловьев, и другие философы, чья мысль подготавливала преодоление метафизики. Но критика Ницше была если и не самой глубокой, то уж точно самой решительной и громкой. К тому же, судьба субъекта оказалась одной из ключевых тем всего философского процесса в XX в.; и, в итоге, вклад Ницше в «смерть субъекта» занял самое видное место в его наследии.

Далее, критика субъекта получает у Ницше дальнейшее продолжение. Он утверждает: «Я стало басней, фикцией, игрой слов... Человек выпроецировал из себя свои три “внутренних факта”... волю, дух, Я... что же удивительного, если он позже всегда лишь находил в вещах то, что вложил в них?»⁵⁴⁹. Конечно, здесь, прежде всего, воспроизводится Кантова логика, с утверждением тотальной ограниченности познания перспективой субъекта; но она получает радикальное дополнение: *а сам этот субъект – фикция!* Затем, к вышеописанным «присо-

⁵⁴⁴ По ту сторону добра и зла. С. 253.

⁵⁴⁵ К генеалогии морали. Цит. изд. С. 490.

⁵⁴⁶ Там же. С. 431.

⁵⁴⁷ М. Хайдеггер. Европейский нигилизм // Он же. Время и бытие. М., 1993. С. 135.

⁵⁴⁸ Там же. С. 122.

⁵⁴⁹ Сумерки идолов. С. 580.

чиненным субъектам» Ницше относит также конструкт души; и по всей логике его рассуждения, к этому же разряду можно причислить и самого субстанциального человека классической метафизики. Однако главным фактором, в силу которого мысль Ницше утверждает не только смерть гносеологического субъекта, но и смерть человека, является, несомненно, тезис о смерти Бога.

Этот знаменитый тезис у Ницше, однако, не развернут непосредственно «к человеку». Он и вообще не слишком развернут: будучи торжественно возведен в «Веселой науке», он поясняется там лишь несколькими декларациями, ведущими в довольно разные стороны (афоризмы 108, 125, 343); затем в «Заратустре» бегло связывается с несколькими идеями, опять-таки довольно разного рода. Собственно, и все. Хайдеггер присоединяет к этому небогатому набору раннюю (1870) запись, согласно которой истоки тезиса кроются в германской мифологии: «Верую в издревле германское: всем Богам должно будет умереть». Сближая эту запись с известной мыслью Паскаля на тему Плутархова «Умер Великий Пан» и с высказыванием о «чувстве: сам Бог мертв» у раннего Гегеля, он продвигается отсюда, в полном соответствии со своей общей трактовкой Ницше, к онтологической интерпретации тезиса: «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы... Пришел конец метафизике – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм»⁵⁵⁰. Сюда, конечно, присоединяется и религиозный аспект: по Ницше, христианство – «платонизм для простонародья», и потому «слова Ницше подразумевают смерть христианского Бога»⁵⁵¹, о чем заявляет прямо и он сам: «Величайшее из новых событий – что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия»⁵⁵². Соглашаясь, что основные смыслы тезиса именно таковы, мы должны, однако, отметить, наряду с ними, и некоторые другие, ведущие в сторону антропологии и потому для нас важные.

Во-первых, смерть Бога теснейше связана с ситуацией сверхчеловека: она есть необходимая предпосылка того, чтобы сверхчеловек мог занять предназначенное ему место. «Умер Бог!.. только теперь высший человек становится господином... Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»⁵⁵³. Как мы увидим ниже, перейдя от антропологической критики у Ницше к его антропологическому строительству, сверхчеловек выступает, в наших терминах, в качестве телоса определенной практики себя, в которой конституируется новый человек. В квинтэссенциальной же христианской антропологии, то есть антропологии аскетической, Бог выступает в качестве телоса духовной практики, в которой конституируется «старый» (в дискурсе Ницше) христианский человек. В итоге, смерть Бога получает и глубокий антропологический смысл: это – антропологическое (и онтологическое) событие, в котором происходит замена телоса антропологической практики, конституирующей человека.

Во-вторых, в этом событии замены телоса возникает и вышеупомянутая связь между смертью Бога и смертью человека. Коль скоро сверхчеловек полагает иной, новый способ конституции человека – человек, обладавший старою конституцией, строимой в актуализации отношения с Богом, исчезает. Здесь возникает классический аргумент, воспроизводившийся столько раз и до Ницше (укажем хотя бы Ангела Силезиуса и Достоевского), и после него: смерть Бога и смерть человека – в обоюдной и неразрывной связи; со смертью Бога исчезает основа и источник идентичности человека. Всего лаконичней этот аргумент сформулировал Делез: «Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?»⁵⁵⁴... Одновременны смерть Бога и растворение мыслящего субъекта»⁵⁵⁵.

⁵⁵⁰ М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мертв». С. 174.

⁵⁵¹ Там же.

⁵⁵² Веселая наука. Цит. изд., т. 1. М., 1990. С. 662.

⁵⁵³ Так говорил Заратустра. С. 206, 207.

⁵⁵⁴ Ж. Делез. Фуко. М., 1998. С.168.

Заметим еще в заключение, что логика разоблачения субъекта в рассуждениях Ницше есть логика деконструкции субстанциалистского, «именного» дискурса и замены его дискурсом деятельностным, «глагольным», по типу дискурса энергии. Поэтому можно ожидать, что положительные построения философа, его наброски новой модели человека будут разворачиваться в пространстве энергийной антропологии.

3.

Чтобы выяснить позитивное содержание проповеди Ницше о человеке, целесообразно отправляться от сопоставления этой проповеди с антропологией аскетической (духовной практикой). В таком сопоставлении – ничего искусственного. Вспомним: когда Заратустра нисходит со своих гор на травестийную Нагорную Проповедь, первый, кто ему повстречался на пути, был отшельник-аскет. Здесь нет ни тени случайности: в редком из текстов Ницше не возникает эта фигура. Всюду в теме о человеке, и когда Ницше разбивает старые скрижали, и когда он возвещает свою, новую весть, он постоянно сталкивается со святым и аскетом (они для него едино суть). Сталкиваясь, он обычно обрушивается на них – например, так: «Существовало ли до сих пор на земле что-нибудь более грязное, чем пустынножители?»⁵⁵⁶. Но эти выпады его – чистой воды наскоки на соседей и конкурентов, по принципу прямой близости. Именно так все и понимают: это бунтующий «отшельник из Сильс-Мариин» ведет свой нескончаемый спор с отшельнической традицией. Ему невозможно не признать: «Святой и аскет открыли новый род жизненных побуждений»⁵⁵⁷, – иными словами, они открыли *антропологическую альтернативу*; а ведь именно это же стремится сделать он сам. Поэтому его отношения с ними проходят непростой путь, который современный исследователь резюмирует так: «Ницше начал с нападок на обманы аскетического идеала, а закончил восхвалением честности этого же самого идеала»⁵⁵⁸. В итоге, дискурс аскезы – главный референтный дискурс в антропологии Ницше, ее необходимейший методологический оппонент, спарринг-партнер. При этом, в качестве подлинного и чистого образца аскетизма у Ницше выступает, как легко заметить, отшельническое подвижничество восточного христианства, иначе говоря, православный исихазм. Но и аскеза, и христианство в целом получают у Ницше весьма специфическое освещение, окрашенное резкими и противоречивыми эмоциями. Нам нет нужды входить в тему «Ницше и христианство», давно имеющую дюжины изложений и обсуждений; как хорошо известно, безудержная антихристианская брань со множеством знаменитых перлов (христианство – «метафизика палача», «притон злобных карликов» и т. д. и т. п.) сочетается с небольшим набором прямо противоположных оценок (христианство создало «изысканнейшие образы человеческого общества», «красота и утонченность князей церкви доказывала народу истинность Церкви»). Какой-либо баланс этому столкновению полярностей если и подводится, то не самим Ницше, а его толкователями, стремящимися согласовать все в его позициях (типичный пример – цит. труд Ясперса). Однако аскеза нас касается непосредственно. Ввиду ее методологической роли, наша реконструкция антропологии Ницше должна, прежде всего, зафиксировать определенное понятие аскезы – ближайшим же образом, аскезы исихастского типа, духовной практики.

Как показывается в моих книгах⁵⁵⁹, антропология духовных практик есть энергийная антропология, которая характеризует человека совокупностью или конфигурацией всех его

⁵⁵⁵ Он же. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 24.

⁵⁵⁶ Так говорил Заратустра. С. 211.

⁵⁵⁷ Человеческое, слишком человеческое. Цит. изд., т. 1. М., 1990. С. 321.

⁵⁵⁸ G. G. Harpham. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism. The Univ. of Chicago Press, 1987. P. 235.

⁵⁵⁹ С. С. Хоружий. Диптих безмолвия. М., 1991. Он же. К феноменологии аскезы. М., 1998. Он же. О старом и новом.

энергий, физических, психических и интеллектуальных. Такая конфигурация именуется *энергийным образом* человека и согласно реконструкции исихастской практики, проделанной в этих книгах, данная практика может рассматриваться как антропологическая стратегия, суть которой состоит в направленной трансформации человеком своего энергийного образа. Трансформация носит ступенчатый характер: энергийный образ возводится по некоей лестнице, ступени которой – определенные типы строения этого образа, следующие в строгом порядке и восходящие к высшему состоянию, или же *телосу* практики. Православный опыт и догмат идентифицируют телос исихастской практики как *обожение*, или же совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Обретение телоса означает изменение самого способа бытия человека, актуальную онтологическую трансформацию и, соответственно, духовная практика есть не просто антропологическая, но мета-антропологическая стратегия. Телос всецело определяет структуру и специфику практики и его столь исключительный, мета-антропологический характер имплицитно подразумевает ряд крупнейших особенностей, резко выделяющих духовную практику из всех стратегий человеческого существования.

Во-первых, онтологическая трансформация или, в православной терминологии, превосхождение естества, недостижима силами самого естества, тварной падшей природы человека; и потому движущей силой восхождения к телосу является Божественная энергия, тогда как энергии человека должны направляться к согласию и сообразованию с ней, что передается византийским понятием *синергии*. Конституируясь синергией, ступени практики не могут, тем самым, осуществляться вне практики, в обычных стратегиях эмпирического существования. И это значит, что не только сам телос, но и путь к нему, вся практика в целом являет собой принципиально иное, *альтернативу* этим обычным стратегиям, обычному порядку существования человека. В культуре предметом духовных поисков весьма часто служит именно некая бытийная альтернатива, и потому аскеза всегда привлекала внимание тех ищущих людей культуры, чьей зоркости хватало, чтобы увидеть в ней ее альтернативную природу (в Новое Время таких было немного, ибо дух Просвещения учил видеть в аскезе скорей курьез или изуверство). Ницше принадлежал к этим зорким. Часто эти люди не принимали те или иные черты аскетической альтернативы и желали выстроить другую альтернативу, собственную. Но в этом они терпели неудачу, порой трагическую. Исток таких неудач кроется во второй особенности, порождаемой мета-антропологической природой телоса.

Поскольку телос практики не является ни данностью, ни даже заданием, целью в эмпирическом бытии, то человек не может и сам, опираясь лишь на индивидуальный опыт, найти направление и определить путь к нему, *держатъ азимут альтернативы*. Энергийный образ – принадлежность индивидуальности, и его трансформация – также дело индивидуальности, но это дело, прохождение практики, включает, на поверку, существенные трансиндивидуальные аспекты. Выстраивание ступеней, ведущих не к эмпирической цели, а к мета-антропологическому телосу, есть уникальная деятельность, ставящая задачи организации, проверки, интерпретации мистического опыта, и решения подобных задач с необходимостью трансиндивидуальны, интересубъективны. Методология и герменевтика исихастского опыта образуют особый «органон», что может создаваться и существовать уже не в пределах индивидуальности, а лишь в некоем объемлющем, соборном целом, которым служит духовная традиция. Феномен духовной практики включает, т. о., два уровня: наряду с уровнем индивидуальной практики как таковой, в нем существует также коллективный, или соборный уровень традиции, так что традиция есть необходимая предпосылка, или же *среда и средство* осуществления практики. Единство двух уровней есть своего рода «мета-биологическая система»: оно подобно биологическому виду, в котором индивидуальное существование особи также имеет своей необходимой предпосылкой (средой и средством) существование коллективного целого, популяции. Однако кон-

ституирующий принцип традиции, разумеется, отнюдь не биологичен: если вид осуществляет трансляцию жизни, то традиция – трансляцию опыта бытийной альтернативы, мистического опыта Богообщения и обожения.

Описанная «парадигма духовной практики» есть древний образец энергийной антропологической модели. Крах эссенциальной концепции человека сделал ее вновь актуальной, и сегодняшние поиски новой антропологии систематически и активно используют элементы этой парадигмы. Наиболее обещающие направления поисков опираются на концепцию практик себя позднего Фуко, которую мы подробно рассмотрим в последней главе этой книги. Что же касается Ницше, то, как мы убедимся сейчас, его отношения с аскезой далеко не ограничивались яростным отрицанием, и в его проекте новой антропологии можно обнаружить весьма существенные соответствия с парадигмой духовной практики.

Дискурс Ницше, его стилистика и поэтика предельно далеки от научной речи, от логоцентричного и систематичного «изложения своего учения». У базельского философа свои, особые отношения с языком и дискурсом, которые тщательно исследовались в последние десятилетия; П. Слотердаjk назвал их «великой игрой по ту сторону семантики». Согласно авторитетной трактовке де Мана, «эволюцию творчества Ницше можно понять как постепенную деконструкцию логоцентризма»⁵⁶⁰, сопровождаемую постоянным возрастанием роли риторики, – так что, по оценке другого современного автора, в зрелый период «Ницше не различает между риторическим и философским дискурсом»⁵⁶¹. Но в риторическом дискурсе вполне допустимы не только многосмысленность высказываний, но и их самопротиворечивость, одновременное присутствие и прямого высказывания, и обратного ему; топология смыслов, усложняясь, требует особой методологии истолкования. Ницше охотно и часто практикует «подрыв истины риторикой» (Харфэм). Такие особенности дискурса могут быть очень существенны при попытках свести воедино различные высказывания, выстроить из них последовательную теорию или концепцию. Однако в нашей беглой реконструкции антропологической модели Ницше нам заведомо невозможно учитывать их в полной мере; и потому эта реконструкция достаточно условна и предварительна.

Тем не менее, несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего «мостом», «переходом», проходящего трансформацию. Этот мотив по праву можно считать лейтмотивом не только антропологии, но и всего творчества философа, и именно он сделан девизом «Заратустры»: *Der Mensch ist etwas, was überwinden werden soll*. Хотя волевая риторика Ницше часто рисует эту трансформацию как производимую *над* человеком, как объектом, однако равно несомненно, что осуществлять ее должен он сам: «В человеке... есть то, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено... но в человеке есть также и творец, ваятель»⁵⁶²; и не раз Ницше именует антропологический процесс «самопреодолением» – ср. хотя бы: «Вот какую тайну поведала мне жизнь. “Смотри... я всегда должна преодолевать самое себя”»⁵⁶³. Итак, речь у него идет, на поверку, об аутотрансформации, или же «практике себя». Столь же несомненно, что эта аутотрансформация виделась Ницше направленной, идущей к определенному финальному состоянию, цели, телосу, которому он дал имя «сверхчеловек». И еще более несомненно, что каким бы ни был этот телос, он размещал его – уже в отличие от парадигмы духовной практики – не в Инобытии, которое полностью отрицалось, а в наличном бытии, в сущем; трансформация мыслилась не онтологической, а только онтической, «хранила верность земле», на языке Ницше. Кроме того, она рисовалась процессом *ступенчатого* восхождения:

⁵⁶⁰ П. де Ман. Аллегории чтения. Екатеринбург, 1999. С. 110.

⁵⁶¹ G. G. Harpham. Loc. cit. P. 211.

⁵⁶² По ту сторону добра и зла. С. 346.

⁵⁶³ Так говорил Заратустра. С. 82.

«Жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя... ей нужны ступени»⁵⁶⁴. Ницше не раз указывал различные типы человека как «ступени к сверхчеловеку» – таковы у него «человек Возрождения», «великие люди», «высшие люди» и т. д., даже «смеющиеся львы», которые непосредственно выше «высших людей». Далее, трансформация мыслилась *холистичной*; в противовес спиритуалистическим тенденциям европейского духа, Ницше активнейше утверждает *дискурс тела* и холистический образ человека, в котором телесный и духовный уровни неразрывно сопряжены: «Является решающим обстоятельством, чтобы культура начиналась с надлежащего места – не с души... надлежащее место есть тело, наружность, диета, физиология»⁵⁶⁵. Исторический прообраз такого холизма виделся ему в греческой античности: «Греки остались поэтому первым культурным событием истории... христианство, презиравшее тело, было величайшим несчастьем человечества»⁵⁶⁶. – Можно также найти в восхождении к сверхчеловеку параллель начальной ступени духовной практики, покаянию. Дело этой ступени – дать старт, запуск динамике восхождения, и для этого надо максимально раскачать, резко вырвать человека из равновесия и стабильности, чего практика достигает путем возбуждения экстремальных переживаний и эмоций. Такая антропологическая раскачка утверждается и у Ницше, но создающие ее факторы, разумеется, иные: это ненависть и отчаяние. «Ваша ненависть, о высшие люди, пробуждает во мне надежду... Ваше отчаяние достойно великого уважения»⁵⁶⁷. Найдем мы и такой классический элемент духовной практики как внутреннюю концентрацию, самособирание: «Мое Само (Selbst) возвращается ко мне... возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей»⁵⁶⁸. Можно здесь вспомнить исихастскую максиму: «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце».

Наконец, зафиксируем и глобальное свойство, достаточно уже ясное: антропологический дискурс Ницше развертывается в сфере энергийной антропологии, как деятельностный и энергийный дискурс. В первую очередь, об этом свидетельствует то, что верховный принцип этого дискурса – начало энергийной природы, воля к власти. Эту природу верховного концепта Ницше усиленно подчеркивает Хайдеггер: «Основное понятие его [Аристотеля] метафизики, *ἐνέργεια*, “энергия”, с достаточной “энергичностью” намекает на волю к власти. К власти принадлежит “энергия”... Сущностноисторическая связь между *ἐνέργεια* и волей к власти затаеннее и богаче, чем могло бы показаться из внешнего соответствия “энергии” (силы) и “власти”»⁵⁶⁹. Почти через полвека после Хайдеггера Делез, как бы прямо откликаясь на эти слова, пытается передать это затаенное богатство в своих импрессионистических описаниях энергийной картины реальности, конституируемой волей к власти: «Воля к власти – мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различий различий, дуновений, инсинуаций и выдохов: мир интенсивных интенциональностей, мир симулякров и “тайн”. Вечное возвращение – бытие этого мира... [Оно] не качественно и не экстенсивно, оно интенсивно, чисто интенсивно... Ницше интересуется энергетикой своего времени... он искал в науке интенсивных количеств»⁵⁷⁰. Понятие «интенсивного» у Делеза – прямой коррелат энергии и один из ключевых концептов его собственной картины реальности (конститутивный принцип этой картины, различие, допускает и эссенциальную трактовку, как Идея, и энергийную, как Интенсивность: «Между Интенсивностью и Идеей, как между двумя соотносимыми обликами различия, возникает товарооборот»⁵⁷¹). Для нашей темы существенно, что для Делеза и солидарного с

⁵⁶⁴ Так говорил Заратустра. С. 66.

⁵⁶⁵ Сумерки идолов. С. 622.

⁵⁶⁶ Там же.

⁵⁶⁷ Так говорил Заратустра. С. 207.

⁵⁶⁸ Там же. С. 108.

⁵⁶⁹ М. Хайдеггер. Европейский нигилизм // Он же. Время и бытие. М., 1993. С. 166–167.

⁵⁷⁰ Ж. Делез. Различие и повторение. С. 296.

⁵⁷¹ Там же. С. 298.

ним Фуко, новейших мыслителей кризиса человека, Ницше (наряду с Фрейдом) оказывается открывателем и проводником энергийного видения реальности и человека – как состоятельной, плодотворной альтернативы отброшенному дискурсу сущностей и субстанций.

В заключение же отметим, что с телосом-сверхчеловеком ассоциирована и вся концептуальная конфигурация, соответствующая парадигме размыкания человека. Сверхчеловек представляет собой «чистое властвование воли к власти», так что воля к власти выступает здесь как *энергия телоса* – движущая энергия восхождения, структурно-динамический аналог энергии Инобытия в духовной практике. Восходя по ступеням, человек актуализует волю к власти и заново конституируется ею; тем самым, он осуществляет свою встречу с телосом в его энергиях или, что то же, свое размыкание навстречу сверхчеловеку как своему Иному.

4.

Перечисленные свойства охватывают многие существенные черты структуры духовной практики; но было бы преждевременным решить, что антропологическая модель Ницше в целом и в крупных чертах, *grosso modo*, следует парадигме духовной практики. Вернемся к ее главному отличию от этой парадигмы: у Ницше, практика себя выстраивает ступенчатое восхождение к высшему состоянию, телосу, который является не мета-антропологическим, а «посюсторонним», *diesseitige*. Однако телос – производящий, конституирующий элемент всего процесса духовной практики, и переход от телоса мета-антропологического к «посюстороннему» есть кардинальное изменение парадигмы процесса, которое должно сказаться самыми глубокими следствиями.

Необходимо, прежде всего, уточнить природу и статус этого телоса. Являясь «посюсторонним», он не находится, однако, в горизонте эмпирического опыта и наличного существования человека в этом горизонте, по Ницше, мы можем находить (и сами выстраивать) лишь те или другие ступени к нему. Но в то же время, в данном горизонте действует его энергия, воля к власти, которая реально сказывается в определенных проявлениях человека; мы можем говорить, что ее воздействие формирует, конституирует некоторый класс антропологических проявлений. Как только что мы сказали, в этих проявлениях человек осуществляет размыкание себя к Иному себе, причем в данном случае Иное (сверхчеловек) является не онтологически иным, но иным лишь в горизонте здешнего бытия, в плане сущего, или что то же – *оптически иным*. И, согласно определению, даваемому синергийной антропологией, это значит, что *ницшевская практика восхождения к сверхчеловеку принадлежит Оптической топике Антропологической Границы*.

Этот вывод вызывает, однако, серьезные вопросы; неожиданно перед нами возникает проблема «Ницше и Фрейд». В самом деле, согласно конституции Оптической топике, как она описывается в синергийной антропологии⁵⁷², онтическое Иное человеку, которое служит конституирующим началом данной топике, есть не что иное как бессознательное; а те антропологические проявления, что принадлежат к этой топике, суть «паттерны бессознательного» – индуцируемые из бессознательного и изучаемые в психоанализе феномены, такие как неврозы, мании, фобии, «субнормальные явления» и т. п. Типичная их динамика следует скорее циклической парадигме, чем парадигме ступенчатого восхождения, и соответственно, по отношению к их структуре термин телос не применяется вообще. Т. о., как по своему конститутивному принципу, так и по структуре антропологических проявлений, практики пути к сверхчеловеку решительно отличны от паттернов бессознательного. И отсюда вытекает очередной вывод: *в антропологической модели Ницше, перед нами иная, альтернативная трактовка или конструкция Оптической топике* – такая, в которой, вопреки лишь онтической, а не онтологиче-

⁵⁷² См., напр.: С. С. Хоружий. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 35–40.

ской инаковости конституирующего ее Внеположного Истока, структура и динамика антропологических проявлений остаются в существенном подобны Онтологической топике.

Возникшая ситуация априори допускает все три возможности: та или другая трактовка может оказаться некорректной, не выдерживающей пристальной критики, либо обе они могут сочетаться, и в этом случае Онтическая топика Антропологической Границы расширяется, включая в свой состав, наряду с паттернами бессознательного, также антропопрактики, конституируемые волей к власти. Две трактовки имеют в корне различную природу. О паттернах бессознательного учит психоанализ, возникший как ветвь психотерапии и строимый на фундаменте обширного эмпирического опыта; любой из паттернов зафиксирован в массе описанных фактических «случаев». Разумеется, фрейд-лакановская концепция бессознательного далеко не есть чисто эмпирический дискурс, и все же ее основные положения, необходимые для интерпретации паттернов бессознательного как Онтической топики Антропологической Границы, сегодня могут рассматриваться как прочно установленные наукой. Напротив, антропология Ницше, стоящая на концептах сверхчеловека и воли к власти, достаточно умозрительна, это – очередное метафизическое «учение о человеке», притом содержащее в своих конструкциях очень немало спорных мест и лакун. Вдобавок, Ницше с таким агрессивным сладострастием «сокрушает скрижали», объявляет фикциями все устои европейского мировоззрения, что это становится подозрительно. Вполне может явиться мысль: *а не фикция ли сам его сверхчеловек?* В ее подкрепление, мелькает и *argumentum ad hominem*: в своей жизненной практике Ницше стремился соответствовать своему учению, своей вести о сверхчеловеке, – а меж тем, на деле воплотил как раз другой вариант Онтической топики, где она – «топика безумия»...

В грудах литературы о Ницше нетрудно найти выражения такой позиции и аргументы в ее защиту. Мы в них, однако, входить не будем: сегодня ответ на подозрения уже дан историей, и этот ответ отрицателен. Нет, сверхчеловек не фикция. Самая убедительная демонстрация этого представлена в хайдеггеровских анализах антропологии Ницше. Рецепция Ницше у Хайдеггера – в известной мере, решающий элемент в судьбе этой антропологии: она доставила ей достаточно надежное философское обоснование. Ключевая формула этой рецепции столь же проста, сколь нетривиальна: у Хайдеггера, дискурс Ницше квалифицируется как *онтология сущего как такового*. Формула парадоксальна: в обычном понимании, которое утверждает и Хайдеггер, «различение бытия и сущего мыслится как основание возможности онтологии... Различение... означает, что между бытием и сущим существует *разнесенность*»⁵⁷³. Отвергая всякую мысль о бытии как таковом, Ницше отказывается от этой разнесенности и стирает различие между бытием и сущим; бытие, отличное от сущего, для него не более чем проекция, то бишь дериват сущего. И при всем том, как показывает Хайдеггер, у него присутствует налицо основоустройство онтологического дискурса. В этом основоустройстве, или «онтологии сущего как такового» место, нишу бытия занимает воля к власти, и она же занимает место сущности, *essentia*. Способ же существования, *existentia*, совокупного сущего как такового репрезентируется как вечное возвращение того же самого. Посредством этой концептуальной конфигурации совершается *sui generis* модуляция онтологического дискурса в план сущего; а поскольку при этом краеугольный тезис о «посюсторонности», «онтичности» воли к власти и сверхчеловека как телоса антропологической практики остается незыблем, – то возникающий в итоге философский конструкт есть ареал Онтической топики Антропологической Границы, наследующий существенные черты и структурные элементы Онтологической топики. Итак, антропологическая модель Ницше описывает определенный ареал Онтической топики, отличный от ареала бессознательного. Как можно заключить отсюда, на рубеже 19 и 20 веков европейская антропологическая мысль настолько уже созрела для перехода к данной топике, что ее открытие было независимо совершено и Ницше, и (немного спустя) Фрейдом, причем два мысли-

⁵⁷³ М. Хайдеггер. Европейский нигилизм. С. 152. (Курсив автора).

теля описали два разные ее ареала. В свете этого вывода, мы замечаем у них существенные общие мотивы, выражающие установку отбрасывания конституции человека на прежней базе Онтологической топики и утверждения противоположной, полностью посюсторонней конституции. Можно видеть также, что в эту эпоху позиции Онтологической топики представлялись в западной мысли весьма выхолощено и примитивно: у Фрейда, в «Будущем одной иллюзии», найдем ту же что и у Ницше трактовку христианства как некоего упрощенного платонизма (позиции которого, несомненно, заслуживали отбрасывания).

Расширенная картина Онтической топики, включающая два ее кардинально различных ареала, заставляет ставить вопрос о сопоставлении этих ареалов, об отношениях между ними. В целом, этот вопрос – конечно, за рамками нашей темы; но современные исследования практик Онтической топики оказываются вновь тесно связаны с антропологией Ницше. Упомянуть эту новейшую страницу в ее судьбе просто необходимо: в творчестве Жилия Делеза предпринята впечатляющая попытка широкого синтеза всех ведомых (и даже неведомых) на сегодня содержаний Онтической топики Антропологической Границы – всех форм предельного опыта человека, замкнутых в плане сущего. Для целей этого синтеза Делез развил специальный метод и концептуальный аппарат – «топологическую философию», общая идея которой прозрачна, но не поверхностна: всевозможные антропологические практики и стратегии, если они исключают «вертикальное измерение» (онтологическое трансцендирование и парадигму ступенчатой иерархии), могут быть описаны на топологическом языке, и их структурные элементы могут быть репрезентированы как топологические понятия – складки, сгибы, разрывы, края, трещины, сингулярности... И если в некоторых текстах, как то в «Анти-Эдипе», топологический синтез ограничивается ареалом бессознательного, то в других, таких как «Различие и повторение», «Логика смысла» и особенно «Что такое философия?», пространство синтеза ширится почти безгранично. В полном согласии с нашей логикой, в этом синтезе Ницше и Фрейд рядом: «В машинах по производству смысла и разметке поверхностей Ницше заложил основу эффективной идеальной игры. И Фрейд нам важен не столько как исследователь человеческой глубины и изначального смысла, сколько как... первооткрыватель машинерии бессознательного»⁵⁷⁴. Но с Ницше, пожалуй, у Делеза – особое, избирательное сродство. Он его законный наследник, оба мыслителя – «философы Онтической топики», предельного, но посюстороннего опыта человека, стремившиеся понять и охватить этот опыт во всей его широте, найти его формы, далекие от патологий и безумия. Недаром с книги о Ницше начался творческий путь Делеза. И не согласимся ли мы, что финал его житнетворчества также переключается с судьбой базельского мудреца?

Специфическую структуру пути восхождения к сверхчеловеку, сочетающую посюсторонний телос со ступенчатой парадигмой, типичной для Онтологической топики, следует сопоставить также и с тем, что именуется в синергичной антропологии «Топикой прелести», – с гибридной топикой, отвечающей феноменам духовного «прельщения», самообмана в духовной практике и тоже сочетающей элементы Онтической и Онтологической топик. В Топике прелести в те или иные части лестницы восхождения к телосу духовной практики вкрадываются паттерны бессознательного, и за счет этого процесс практики теряет свою направленность к телосу, онтологическому трансцендированию. Понятно уже, что в двух случаях характер сочетания или наложения структур двух топик совершенно различен: в модели Ницше телос отвечает Онтической топике, но путь к нему – иерархия ступеней, как в Онтологической топике; Топика же прелести предполагает телос, отвечающий Онтологической топике, но теряет возможность его достичь, ибо включает в структуру пути элементы Онтической топики (паттерны бессознательного, которых не знает модель Ницше). Соответственно, различна и природа этих двух практик: Топика прелести – именно гибридная топка, заблудившаяся между Онтологи-

⁵⁷⁴ Ж. Делез. Логика смысла. М., 1995. С. 96.

ческой и Онтической и ложно оценивающая собственную природу; но путь к сверхчеловеку со всею определенностью принадлежит Онтической топике, отвергая Онтологическую – базируясь на «смерти Бога».

Возвращаясь к отличиям пути к сверхчеловеку от духовной практики, укажем еще одно из самых существенных: разумеется, отрицание мета-антропологической природы телоса практики влечет коренное изменение *дискурса конечности и смерти*. Как стратегия, ориентированная к актуальной онтологической трансформации, претворению способа бытия человека, духовная практика трактует проблему конечности и смертности как проблему преодоления этих фундаментальных предикатов. Обожение, телос исихастской практики, предполагает «превосхождение естества» (древняя аскетическая формула), одоление благодатью уз времени. Здесь проявляется более общая особенность: принадлежа сфера мистического опыта, духовная практика разделяет извечную и характернейшую черту мистического мироощущения – *жажду бессмертия* (или точнее, победы над смертью в той или иной форме, например, форме пакибытия, «жизни-чрез-смерть»). И в отвержении онтологических и мета-антропологических измерений опыта человека выражается острый конфликт Ницше с мировой мистической традицией. Он глубоко понимает мистическое мироощущение – и яростно, надрывно клеймит его: здесь для него не просто нечто ошибочное, но опасное и вредное, гнусный обман, увлекающий на путь «вырождения». Вот его реакция на жажду бессмертия: «Великая ложь бессмертия... самое презренное из всех неисполнимых обещаний – бесстыдное учение о личном бессмертии»⁵⁷⁵. Это учение презренно и бесстыдно для него оттого, что оно откровенно потакает человеку, тешит его главную слабость и безответственно сулит ему то, на что он более всего падок. Клеймя и отвергая его, Ницше утверждает диаметрально противоположное жизненное чувство, лейтмотив которого – «мужественный нигилизм», трагическое приятие смерти как абсолютной неустрашимости. Этот лейтмотив звучит сквозь все его тексты с силой и аффектацией – восхваляются «воля к гибели», «радость уничтожения», «смерть, выбранная добровольно, светлая и радостная»... И в результате, перед нами разворачивается проект новой культуры смерти: утопия совершенной смерти, которая должна быть ритуалом и праздником, утопия «свободы к смерти и свободы в смерти». При явной утопичности, проект оказался близок современному сознанию. По праву можно сказать, что «мужественный нигилизм» Ницше – отчасти, конечно, напоминающий стоиков – обладает немалой притягательностью сегодня.

5.

Наряду с описанной заменой телоса, переходом от онтологического к онтическому Иному, существует и другое, даже более радикальное расхождение антропологии Ницше с парадигмой духовной практики. Мысль Ницше не есть монистическая философия, ее ткань пестра и, в частности, его антропологическая мысль заведомо не складывается в единое последовательное учение. По ближайшем рассмотрении, мы находим, что в антропологии Ницше, наряду с (измененной) парадигмой духовной практики, присутствует и иная, конкурирующая парадигма, носящая органический и биологический характер.

Следы этой парадигмы обнаруживаются, если поставить вопрос: как связаны в процессе восхождения к сверхчеловеку два уровня этого процесса, индивидуальный и сверх-, трансиндивидуальный? В парадигме духовной практики данная связь вполне отчетлива: восхождение есть индивидуальная практика, равно как и обожение, телос, есть претворение индивидуальной личности, а не какого-либо сообщества; тогда как сверхиндивидуальное целое, традиция, лишь обеспечивает необходимые условия индивидуальной практики, служа для нее средой и средством. В антропологии Ницше характер связи виден не сразу. Ясно лишь, что совпадения

⁵⁷⁵ Антихрист. С. 667, 666.

с духовной практикой здесь уже нет: по Ницше, восхождение к сверхчеловеку в целом заведомо не вмести́мо в границы индивидуальной судьбы, и никакому человеку не дано пройти в своей жизни весь путь, все ступени к сверхчеловеку. Больше того, неверно даже и говорить, что индивидуальный человек «проходит путь»: он лишь является звеном этого пути, проходит же его – человек как род, а не как индивид. Но это радикально меняет сцену! Неужели то, что мы приняли за ступени практики себя, было лишь социоисторическим развитием, неким видом прогресса? – Нет, и это тоже неверно. Модель прогресса – полярная противоположность духовной практике: это полностью социоцентрическая модель, описывающая восхождение общества к цели, к которой является также некий тип общества. Что же касается индивида, то он здесь служит лишь средством восхождения и никак особенно не меняется, разве что несколько улучшаясь и осчастливливаясь обществом. Однако сверхчеловек, хотя к нему и ведет не индивидуальный, а сверхиндивидуальный, социальный процесс, есть новый образ индивидуальной личности, а отнюдь не социума. В силу этого, перед нами третья модель, промежуточная между полюсами духовной практики и социального прогресса и также вполне знакомая: разумеется, это биологическая модель, процесс типа образования вида (филогенеза) или выведения породы (биоселекции).

Ницше охотно и открыто признает это: в своем вызове ходульной возвышенности европейского мировоззрения, он бравирует биологизмом и витализмом. «Человек есть еще не установившийся животный тип⁵⁷⁶... Не существует ни духа, ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни воли, ни истины: все это фикции... Дело идет не о “субъекте и объекте”, а об определенной породе животных... Весь внутренний опыт покоится на том, что к известному возбуждению нервных центров подыскивается причина... Все добродетели суть физиологические состояния»⁵⁷⁷. Но здесь отнюдь не одна бравада: биологический дискурс Ницше складывается в набросок довольно цельной биологизированной антропологической модели – *модели типов человека*. Прежде всего, эта модель закрепляет наметившийся у нас выше вывод: восхождение к сверхчеловеку есть селекция породы. «Аристократическое общество... скажем, древнегреческий полис или Венеция... есть учреждение для культивирования породы»⁵⁷⁸. Отсюда вытекает и более общий вывод, фактически уже заключенный в отказе Ницше проводить грань между бытийным статусом человека и животного: человечество в целом есть совокупность пород (видов, типов), и его существование – разновидность межвидовой борьбы. Несколько точнее, так с человечеством обстоит, когда этот нормальный, должный порядок не подточен силами упадка (каковы христианство и социализм): «Разделение типов необходимо, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы⁵⁷⁹... “Равенство” относится по существу к упадку: пропасть между человеком и человеком, сословием и сословием, множественность типов... [все это] свойственно каждому сильному времени»⁵⁸⁰. Разумеется, Ницше – ярый антидоктринер – не строит доктрины социального дарвинизма, но ее основные тезисы можно у него найти без труда: «Высший интерес жизни требует беспощадного подавления и устранения вырождающейся жизни⁵⁸¹... Слабые и неудачники должны погибнуть... И им должно еще помочь в этом⁵⁸²... Корпорация... должна делать по отношению к другим корпорациям все то, от чего воздерживаются ее члены по отношению друг к другу... должна стремиться расти, усиливаться, присваивать, достигнуть преобладания... просто в силу того, что она живет»⁵⁸³.

⁵⁷⁶ По ту сторону добра и зла. С. 289.

⁵⁷⁷ Воля к власти. Поли. собр. соч. Т. 9. М., 1910. С. 223, 222, 89.

⁵⁷⁸ По ту сторону добра и зла. С. 386.

⁵⁷⁹ Антихрист. С. 686.

⁵⁸⁰ Сумерки идолов. С. 614.

⁵⁸¹ Там же. С. 611.

⁵⁸² Антихрист. С. 633.

⁵⁸³ По ту сторону добра и зла. С. 381.

Далее, как очевидно уже, множество типов человека иерархично, оно образует, по выражению Ницше, «длинную лестницу рангов». Принцип, разделяющий высшие и низшие типы, есть степень развития воли к власти, и поэтому высшие типы суть «повелители», «господствующая каста», «аристократы». Уделяя им главное внимание, Ницше очерчивает и спектр прочих типов, указывая их положение в иерархии: жрец (извращение и подмена высшего типа), философ (стоит вплотную к высшему типу), ученый (низкий, плебейский тип), преступник (высший тип, деформированный условиями) и т. д. Конечно, обсуждаются и средства селекции, среди которых на видном месте – кодекс правил и ценностей, именуемый моралью господ и строимый по принципу противоположности христианской этике как морали рабов.

Далее, к парадигме витализма – куда более чем к парадигме духовной практики – тяготеет и такой «фирменный знак» Ницше (и всего ницшеанства) как его *дионисийство*, сквозную нитью проходящее от «Рождения трагедии» до поздних «Сумерек идолов». Трактовка дионисийства в финале «Сумерек» – полностью в духе витализма, культура жизни как стихии, управляемой «инстинктом жизни», биологической: «Символика дионисии... придает религиозный смысл глубочайшему инстинкту жизни»⁵⁸⁴. Ницше заявляет себя адептом так понятого дионисийства: «Я – последний ученик философа Диониса»⁵⁸⁵. В числе главных слагаемых этого учения – оргиаст и религия пола: «Элемент, из которого вырастает дионисическое искусство – ... оргиаст как бьющее через край чувство жизни... В символической дионисии... соитие понимается как *священный путь*»⁵⁸⁶. Здесь один из мотивов, где Ницше в самой прямой конфронтации с аскезой, в мире которой, в числе главнейших устоев – заповедь девства, отказ от сексуальной любви. Стихия органической, родовой и половой жизни, биологического продолжения рода отождествляется с духовным идеалом «вечного возвращения жизни» и «истинной жизни». Виталистский дионисизм декларируется и утверждается со всем пафосом – и... все же не становится истинным учением Ницше. В дионисийскую «волю к жизни» философ включает мотивы жертвы и вольного уничтожения: «Воля к жизни, ликующая в *жертве* своими высшими типами собственной неисчерпаемости, – *вот что* назвал я дионисическим»⁵⁸⁷. Но в силу этого, неизбежно происходит ее сближение с христианством, с Крестной Жертвой Христа! Возникает непостижимое, невозможное смыкание самого утверждаемого (дионисийства) с самым отвергаемым и хулимым (христианством) – и не разрешив этого острого столкновения, Ницше с ним уходит в безумие, идентифицируясь то с Дионисом, то с Распятым (или и с Тем, и с Другим?).

На первый взгляд, две антропологические парадигмы Ницше различны до полной противоположности. К уже очевидным их различиям следует добавить, что виталистская парадигма принадлежит не к энергийному, а к эссенциальному типу антропологии: как нетрудно заметить, процессы органического развития, биологической эволюции и селекции представляют собой «развитие из семени», развертывание некоторых не точных, «врожденных» начал, типа генетической программы, – что в философских категориях означает актуализацию определенных сущностей. При этом, вторая парадигма, эпатажирующая и провоцирующая, гораздо более на виду в тексте Ницше, она усиленно декларируется и выпячивается самим автором. Неудивительно поэтому, что стандартные представления об антропологии Ницше практически исчерпываются ею и почти не замечают элементов первой парадигмы. Но такой взгляд огрубляет позицию философа до карикатуры: взятая в чистом виде, виталистская парадигма рисует антропологическую динамику восхождения к телосу как процесс, в котором человек как объект трансформируется внешними воздействиями среды в другой объект, тогда как его внут-

⁵⁸⁴ Сумерки идолов. С. 629.

⁵⁸⁵ Там же.

⁵⁸⁶ Там же. С. 628–629. (Курсив автора).

⁵⁸⁷ Там же. С. 629. (Курсив автора).

ренная работа, практика себя, целиком игнорируется. На самом же деле, как мы видели, восхождение к телосу необходимо включает аутотрансформацию человека, его самопреодоление, процессы, в которых он, по собственным словам Ницше, «не тварь, а творец». Эти процессы многообразны, и выше, описывая элементы первой парадигмы, мы отметили далеко не все из них. Ницше также утверждает «мастерство и тонкость в войне с собою... способность обуздывать себя и умение перехитрить себя»⁵⁸⁸, необходимость «очищения инстинктов», «установленных периодов поста», тренинга восприятий – «учиться смотреть», «учиться говорить и писать»; предписывает «танцы во всякой форме, умение танцевать ногами, понятиями, словом», говорит даже, вразрез со своим имиджем, о возвышающем действии страдания... – так что в итоге возникает развитая и весьма своеобразная практика себя. Больше того, при тщательном чтении мы даже убеждаемся, что эта практика себя, внутреннее восхождение человека, есть для Ницше более важное измерение антропологического процесса, нежели столь выпячиваемый внешний процесс, и в действительности, внешнее служит средством для внутреннего. «Без пафоса дистанции, порождаемого... различием сословий, постоянной привычкой господствующей касты смотреть свысока на подданных... и столь же постоянным упражнением ее в повиновении и повелевании... совершенно не мог бы иметь места другой, более таинственный пафос – стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более редких, более напряженных состояний... не могло бы иметь места именно возвышение типа “человек”, продолжающееся самопреодоление человека»⁵⁸⁹. Здесь возникает еще одно сходство с парадигмой духовной практики: «господствующая каста», или «аристократическое общество» выполняют, по сути, роль «традиции» в духовной практике – роль объемлющего сверхиндивидуального уровня, функция которого – служить средою и средством продуцирования и трансляции индивидуального опыта восхождения, описываемого как «достижение все более редких, более напряженных состояний».

Однако и это еще не все. Поправки к расхожей виталистской интерпретации Ницше не сводятся лишь к тому, что, наряду с виталистской парадигмой, его антропология включает энергичную парадигму духовной практики (пусть и деонтологизированной), которой и принадлежит ведущая роль. В силу специфики дискурса Ницше, сама виталистская парадигма требует более внимательного взгляда – и такой взгляд говорит о необходимости глубокой переоценки его пресловутого «витализма». Хотя грубый биологизм и органицизм, без сомнения, активно утверждаются им, за ними проступают иные смыслы. Вот тонкое наблюдение Делеза: «Следует догадаться, что Ницше называет “благородным”»: для этого он заимствует язык физики энергий, он называет благородной энергию, способную трансформироваться»⁵⁹⁰, причем с учетом принципа иерархии – т. е. дифференцироваться, восходить к высшим энергоформам. В свете этого наблюдения следовало бы пересмотреть весь ницшевский «дискурс культивации породы» – и не обнаружим ли мы, что он, на поверку, не эссенциален, а энергией, не в оппозиции, а в изоморфизме дискурсу духовной практики? – Но стоит здесь подчеркнуть и то, что глубина не отменяет поверхности. Глубинный смысл не отменяет прямых значений, особенно если сам автор настойчиво выпячивает их; и если они, как в случае Ницше, привели к тому, к чему они привели, к великим соблазнам и преступлениям, – философ несет за это ответственность. Только ведь он и понес ее...

⁵⁸⁸ По ту сторону добра и зла. С. 318.

⁵⁸⁹ Там же. С. 379.

⁵⁹⁰ Ж. Делез. Различие и повторение. С. 61.

6.

Итак, антропологическая модель Ницше – отнюдь не господство биологической парадигмы, равно как и не простое соприсутствие, наложение двух противоположных парадигм, но их достаточно тонкая связь. И, помимо связей отмеченных, существует еще одна, наиболее глубокая и определяющая. Как исчерпывающе показал Хайдеггер, в онтологии Ницше, его картине бытия и реальности, существует единственный конституирующий принцип – воля к власти⁵⁹¹ (которая должна собственно пониматься как «воля к воле», сама воля как таковая – ибо она есть «властная воля», воление, волящее способности к исполнению, без чего воля есть еще собственно недо-воля, не конституировавшееся, «виртуальное» воление). Он же продемонстрировал, что этот принцип определяет и решение проблемы субъекта: по Хайдеггеру, у Ницше «субъект понимается как воля к власти»⁵⁹² (и тем самым, заметим кстати, трактуется энергично). Это указывает, что аналогичную конституирующую роль воля к власти должна играть и в антропологии. Сейчас нам уже нетрудно раскрыть эту роль: воля к власти выступает определяющим принципом обеих парадигм, что вкуче составляют, как мы убедились, антропологическую модель Ницше. Это почти очевидно, но, рассматривая действие принципа, мы замечаем, что в двух сферах антропологической реальности воля к власти реализуется в двух существенно разных формах.

В сфере внутренней жизни, практики себя, у Ницше возникает особое интериоризованное понятие воли к власти. Он описывает внутреннюю реальность предельно плюралистически, не просто как многообразие помыслов, импульсов, эмоций, но как подлинное «сообщество душ», подобно социальной реальности; и воля к власти выступает здесь как принцип единства, организующий это разноречивое и разноценное сообщество, конституирующий его как целое. Ницше стремится рассматривать не только «субъекта», но и саму личность в ее полноте как волю к власти: «Допустим, что удалось бы объяснить совокупную жизнь наших инстинктов как оформление и разветвление *одной* основной формы воли – воли к власти... допустим, что явилась бы возможность отнести все органические функции к этой воле и найти в ней также разрешение проблемы зачатия и питания... тогда мы приобрели бы право определить всю действующую силу единственно как волю к власти. Мир, рассматриваемый изнутри... был бы “волей к власти” и ничем кроме этого»⁵⁹³. Итак, практика себя, возводящая к сверхчеловеку, конституируется волей к власти как обращенной внутрь, интериоризованной актив-

⁵⁹¹ Онтологическая интерпретация принципа воли к власти у Хайдеггера оспаривалась П. Слотердайком, который писал так: «На мой взгляд, воля к власти – это не индикативный “метафизический” тезис, а драматургически гипотетическая поза... интеллектуальное лекарство от упадка сил. Соответствующие высказывания Ницше я читаю иначе, чем Хайдеггер... эта величавая интерпретация [Хайдеггера] продуктивна в качестве указания на отдельные мыслительные линии в творчестве Ницше, но теряет убедительность по мере углубления в драматический клубок ницшевских рефлексивных игр» (П. Слотердайт. Мыслитель на сцене // Ф. Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 631). На мой же взгляд, аргументы Слотердайка справедливы, однако не подрывают интерпретации Хайдеггера: принцип воли к власти может содержать в себе именно те онтологические потенции, которые в нем указывает Хайдеггер, и при этом играть в психодраме Ницше именно такую роль, какую описывает Слотердайт. Отчего не мог Хайдеггер доартикулировать то, что для Ницше было «гипотетической позой», и найти, что утверждаемое гипотетически или в порядке позы тянет на тезис? Я полагаю, именно это он и сделал. Больше того, не является ли не только типичным, но, в известной мере, и неизбежным расхождение между личностным звучанием темы для ее открывателей – и ее не сразу выступающим существом? Лет 25 назад, когда В. В. Бибихин и я начинали заниматься темой энергии, Бибихин как-то заметил: «Сейчас столько размышляют и будут размышлять об энергии, потому что в мире и в человеке ее упадок и недостача; о ней говорят, потому что ее нет». Для меня же существенно было, что энергия конституирует свою онтологию, которая оставалась покуда скрыта для европейской мысли, но должна быть эксплицирована и продумана, сколь мало или сколь много ни было бы энергии в мире и в человеке. Но мы не считали, что истинность одного взгляда исключает истинность другого – энергия может доставить и онтологию, и «интеллектуальное лекарство от упадка сил». Параллель не только формальна, ведь ницшевская воля к власти – одна из метаморфоз энергии.

⁵⁹² М. Хайдеггер. Европейский нигилизм. С. 139.

⁵⁹³ По ту сторону добра и зла. С. 270.

ностью. Аналогично, виталистская парадигма «культивирования породы», возвышения «высшего типа» человека также конституируется волей к власти, однако как обращенной вовне, экстериоризованной активностью. Единый фундаментальный принцип, реализуясь разными формами во внутренней и внешней реальности человека, конституирует две разные парадигмы, сообщая при этом концептуальное единство антропологической модели.

7.

Дальнейшая история двух антропологических парадигм Ницше была весьма разной. Виталистская концепция человека была активно подхвачена в первые десятилетия XX века. Она стала влиятельной, знаменитой, но также и одиозной: ибо с ней Ницше оказался предтечей не только достаточно респектабельной «философии жизни», но и тоталитарных антропологических доктрин, в которых, как мы уже замечали, взгляды философа огрублялись до карикатуры. Пройдя этот бурный путь, сегодня она давно устарела. Судьба же парадигмы духовной практики прямо противоположна: вместе со всем руслом энергийной антропологии, она лишь начинает исследоваться и, привлекая все большее внимание, имеет шанс занять заметное место в антропологии 21 века. Поэтому в этой части Ницше не устарел. Притом, было бы неверно сводить все элементы энергийной антропологии у Ницше лишь к совпадениям с парадигмой духовной практики – к ее деонтологизированной версии, смещенной в Онтическую топику. Это относительно верно на уровне парадигм и структурных схем; но специфические свойства открытости и неоднозначности дискурса Ницше позволяют его тексту, его идеям всегда сохранять некий потенциал, не охватываемый этим уровнем. И, в первую очередь, таким потенциалом обладает сама идея – или «концептуальный персонаж» (Делез-Гваттари), символ, мифологема... – сверхчеловека. Заведомо недостаточно видеть в нем только приземленный, сниженный в посюсторонность телос духовной практики. Как все ключевые идеи базельского философа, он принципиально недовыражен, неоднозначен и не вместим ни в одну концептуальную схему, хотя провоцирует ко многим. «Когда Ницше говорит, что сверхчеловек похож скорее на Борджиа, чем на Парсифаля, когда предполагает, что сверхчеловек принадлежит одновременно к ордену иезуитов и к корпусу прусских офицеров... понять эти тексты можно, только принимая их за то, чем они являются, – за замечания постановщика, указывающего как нужно играть сверхчеловека»⁵⁹⁴. Однако за переливчато-игровой плюралистичностью и неуловимостью сверхчеловека выступает, тем не менее, вполне определенная общая интуиция – интуиция обновленной и обобщенной, энергийной постановки проблемы человека. Так выражает эту интуицию Ницше Делез: «Без конца повторяющийся вопрос звучит так: если силы в человеке образуют форму не иначе как вступая во взаимоотношения с силами внешнего, то с какими новыми силами рискуют они вступить в отношения теперь, и какая новая форма, которая уже не будет ни Богом, ни человеком, может из этого получиться? Вот правильная постановка проблемы, которую Ницше назвал “сверхчеловеком”»⁵⁹⁵.

Решения проблемы у Ницше не существует, есть лишь «наброски, и пока еще не функциональные, а в эмбриологическом смысле» (Делез). Такими набросками-эмбрионами являются, например, слова о «пафосе достижения все более редких, более напряженных состояний»: что это за таинственные состояния? какую лестницу они образуют, куда ведут? Одно лишь, в конечном итоге, ясно: утверждается направление, «вектор», антропологическая установка *наущенной необходимости энергийной самореализации человека*. Мы снова согласимся с Делезом: «Сверхчеловек никогда не означал ничего иного, кроме следующего: следует освобо-

⁵⁹⁴ Ж. Делез. Различие и повторение. С. 23.

⁵⁹⁵ Он же. Фуко. С. 169.

дить жизнь *в самом человеке*, ибо сам человек есть некий способ ее заточения»⁵⁹⁶. Это – своего рода антропологический аналог «жизненного порыва» Бергсона, в котором, напомним, Бергсон тоже усиленно акцентировал его посясторонность. В его неясные очертания еще необходимо вглядываться, осмысливая их. Современный опыт такого осмысливания подтверждает, что сверхчеловек – хотя сам термин давно уже звучит «несколько смешно» – поныне служит топосом антропологической рефлексии, сосредоточивающим в себе стимулирующий и провоцирующий эвристический потенциал.

Еще в большей мере это относится к антропологии Ницше в целом. Проследить ее историческую судьбу, ее запутанные воздействия, отражения, реверберации в мысли двадцатого столетия – огромное предприятие, которое никак не входит в нашу задачу. Однако общая направляющая нить нашей ретроспективы – нить, ведущая к энергичной и синергичной антропологии, – заставляет все же коснуться одной недавней страницы в этой судьбе – страницы, которую иногда пышно называют «ренессанс Ницше». Не столько штудии Ницше, сколько влияния и преломления его идей в разных темах и сферах философской, культурфилософской, политико-философской проблематики составляют особую главу, особую сторону постмодернистской и постструктуралистской мысли. Главными авторами этой главы признаны Фуко и Делез; в большом интервью с Делезом журналист констатирует: «Много говорят, особенно в Италии, о “ренессансе Ницше”, у истоков которого находитесь Фуко и вы»⁵⁹⁷. Смерть Бога и смерть человека, две фундаментальные интуиции, направляющие мысль и Делеза, и Фуко, обе рождены Ницше и у него взяты. Выше мы уже указали важнейшие элементы рецепции Ницше у Делеза; стоит указать и основные вехи рецепции Фуко. Хотя его связь с Ницше мы не назвали бы «избирательным сродством», она глубока и многогранна. Все тот же Делез внимательно реконструировал ее, и по его общему суждению, «Фуко является ницшеанцем... Ницшеанское вдохновение присутствует у Фуко»⁵⁹⁸. Ницшеанские корни обнаруживаются почти во всех главных идеях и теориях Фуко, и в раннем, и в позднем его творчестве. У раннего, классического Фуко краеугольные концепты – сила и власть, и оба они в своей трактовке восходят к Ницше. «Основные тезисы Фуко о власти... полное ницшеанство»⁵⁹⁹... Его концепция силовых отношений – это идет от Ницше»⁶⁰⁰. Весьма примечательно, что в позднем периоде Фуко, в его проекте «эстетики существования» заметное влияние получает витализм Ницше, та парадигма, которую мы назвали устаревшей. «Когда Фуко подходит к своей последней теме – теме “субъективации”, то она, в сущности, сводится к изобретению новых возможностей жизни; как говорит Ницше, к утверждению подлинного стиля жизни: это уже витализм на основе эстетики... У Фуко некий витализм все же имеется»⁶⁰¹. К этому надо добавить и немаловажный момент, не замеченный Делезом: поздняя фукианская концепция практик себя заимствует у Ницше и его оценки христианской аскезы. Будучи, как мы видели, в перманентной распри с аскезой, Ницше утверждает, что аскетический идеал несет «разрушение самого себя», «волю к ничто, отвращение к жизни» и т. п., – и у Фуко, как мы убедимся в главе о нем, эти тенденциозные утверждения, крайне далеко расходящиеся с реальностью исторического феномена, полагаются, увы, в основу его трактовки христианского учения о личности.

В той или иной форме, «ренессанс Ницше» отразился у всех ведущих философов конца века, но их рецепция Ницше уже не является столь же конгениальной, объемной и достигающей сути как у Фуко и особенно Делеза. Стоит, впрочем, отметить один характерный мотив,

⁵⁹⁶ G. Deleuze. Foucault. Paris, Les Ed. de Minuit, 1986. P. 98. (Курсив автора. Мы цитируем оригинал книги, ибо цитированный выше рус. пер. здесь неточен).

⁵⁹⁷ См.: Ж. Делез. Переговоры. С. 121.

⁵⁹⁸ Там же. С. 150, 153.

⁵⁹⁹ Ж. Делез. Фуко. С. 98.

⁶⁰⁰ *Он же*. Переговоры. С. 120–121.

⁶⁰¹ Там же. С. 123, 122.

отражающий пресловутую сосредоточенность философии этого периода на феноменах письма и текста, «цепей означающих», герменевтических стратегий. В целом, мысль Ницше мало потакает этой тенденции; но у него заметили идею, через посредство которой подобная проблематика может быть привлечена под эгиду воли к власти: идею *интерпретации как одной из форм воли к власти*. В своем знаменитом «Удовольствии от текста» Ролан Барт приводит фрагмент, который способен здесь стать опорным текстом: «Мы не имеем права спрашивать: “кто же истолковывает?”, но само истолкование, как форма воли к власти, имеет существование (но не как “бытие”, а как *процесс*, как *становление*), как аффект»⁶⁰². Проблема истолкования занимает у позднего Ницше заметное место, и исследования дискурса истолкования у Барта, де Мана и Рикера стали этапом в выработке адекватных стратегий чтения Ницше. К особенно радикальным выводам приходит де Ман: он утверждает «фигуральность всего языка», «фундаментально ироническую и аллегорическую природу дискурса Ницше» и находит, что «для Ницше концептуализация – прежде всего, вербальный процесс, троп, основанный на подстановке семиотического модуля отнесения вместо субстанциального, обозначения вместо обладания»⁶⁰³, – откуда вытекает и то, что «Ключ к критике метафизики у Ницше... это риторическая модель тропа»⁶⁰⁴. Но и анализ Рикера, более внимательный к проблемам субъекта, личности, идентичности, в целом, созвучен таким выводам, хотя менее категоричен: «У Ницше представляет проблему вот что: ... верно ли, что в интерпретации нет буквального смысла, который мы могли бы противопоставить смыслу фигуральному... Ницше говорит: факты – это то, чего нет, существуют лишь одни интерпретации»⁶⁰⁵. Для нас же, помимо дискурсивных инструкций, важно здесь то, что, в силу заявляемой связи акта интерпретации с волей к власти, во всех этих выводах есть также имплицитная онтологическая и антропологическая сторона, и ее выявление – проблема, еще остающаяся открытой.

Мы начали разговор о Ницше со снижающих оценок Хайдеггера, которые словно бы отдаляли Ницше от современности, помещали его в «метафизическое прошлое» европейской мысли. Но в заключение этого разговора, обозревая ренессанс Ницше, его зримое и весомое присутствие в жизни современного разума – мы видим, что, если перефразировать советский стишок, Ницше и сейчас живее, чем большинство живущих философов. Сегодняшние поиски новой субъектности, новой антропологии, нового облика всей гуманитарной науки разворачиваются при активном участии его идей. Проповедь базельского мудреца необратимо изменила ландшафт европейской мысли. С ним эта мысль входила не в календарный, в настоящий двадцатый век и, пройдя все перипетии этого безумного века, перешла с ним и в Третье тысячелетие. «Имя Ницше всплывает всякий раз, когда встает задача... нащупать след, который привел бы нашу мысль к истокам чрезвычайно сложного, амбивалентного характера современности»⁶⁰⁶.

⁶⁰² Воля к власти. (Полн. собр. соч., т. 9). М., 1910. С. 262. (Курсив автора).

⁶⁰³ П. де Ман. Цит. соч. С. 147.

⁶⁰⁴ Там же. С. 133.

⁶⁰⁵ П. Рикер. Я-сам как другой. М., 2008. С. 401–402, 31.

⁶⁰⁶ П. Слотердайк. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ф. Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 554.

8 1/2. Шелер, или Упущенный шанс

Странный номер, данный этому тексту, – не в честь Феллини. Он просто значит, что содержание текста – не очередной раздел книги, а лишь краткое объяснение того, почему в книге НЕТ раздела, посвященного Максу Шелеру. Казалось бы, он обязательно должен быть. В кругу европейских мыслителей 20 в., имя Шелера выделяется именно особою связью с антропологией: он развивал собственный антропологический проект, ставил антропологию в центр философского знания, продумывал основания «философской антропологии» как дискурса и дисциплины, и за все это не раз бывал титулуем крупнейшим антропологическим мыслителем 20 в. В поздний период творчества, мысль его постоянно пребывала в стихии напряженной антропологической рефлексии. Помимо того, его философия развивалась в феноменологическом русле, которое открывает существенные новые возможности для мысли о человеке. Соединение антропологической направленности с базой феноменологии – самая оптимальная исходная позиция для продвижения к новой неклассической антропологии, поиска новых решений в проблемах субъектности, когнитивной перспективы. Такое соединение мы видим в «Бытии и времени» Хайдеггера, и оно здесь принесло огромные результаты. Позиция подобного рода выстраивается и в нашей синергичной антропологии, и в данном случае она также оказывается весьма эффективной, давая возможность развить радикально неклассическую концепцию человека. В философии Шелера также присутствовала эта характерная конфигурация, сочетание антропологизма и феноменологии, однако на сей раз она не породила заметного выхода за пределы классической антропологии.

Такое утверждение может на первый взгляд показаться странным и спорным. Шелер отличался живым вниманием и чуткою восприимчивостью ко всему новому в антропологической мысли и во всех науках о человеке, в его разработках анализируются новейшие идеи в философии жизни, психоанализе, биологии, эволюционном учении... Его упомянутый антропологический проект – широко задуманная реформа антропологии, в рамках которой предлагался новый взгляд на сам статус и задачи последней и намечалась новая постановка ее фундаментальных проблем. Казалось бы, осуществление такого проекта должно было с неизбежностью нести с собой обновление оснований антропологического мышления, самих принципов понимания феномена человека. Но вопреки этим ожиданиям, при ближайшем взгляде мы находим у Шелера в полной силе старые основания и принципы классической антропологии и способ мышления, остающийся почти целиком в орбите классической метафизики. Главной причиной этого является категорическая приверженность мыслителя некоторым фундаментальным понятиям и принципам метафизики – в первую очередь, понятиям сущности и ценности – которые для него были незыблемы и отказ от которых полностью исключался. При отсутствии этих понятий в качестве доминант дискурса и стало решающим фактором. В конечном счете, оно оказалось более существенно, чем искреннее стремление к реформам и инновациям. Проследить, показать это и будет нашей задачей.

Вначале бегло очертим контуры проекта и его установки. Как мы заметили выше, строение и существо поздней философии Шелера определяются сочетанием двух крупных структурных элементов, «антропологизма» и «феноменологии». Начнем с первого из них. Установки антропологизма, или «антропоцентризма» как выражается Шелер⁶⁰⁷, проводятся им настойчиво и решительно, пронизывают его философию на всех уровнях, как в дескрипции строения гуманитарного знания, в отношениях между его дискурсами, так равно и в дескрипции реальности, «самих вещей». Антропологию необходимо облечь в форму «философской антрополо-

⁶⁰⁷ Ср.: «Наша философия представляет собой антропоцентризм». *М. Шелер*. Философские фрагменты из рукописного наследия. М., 2007. С. 153.

гии» и обеспечить ее примат во всем сообществе гуманитарных дискурсов, всем универсуме гуманитарного знания: такова стратегия антропологического проекта Шелера (четко заявленная, но далеко не осуществленная, в силу раннего обрыва работы). «Этику, логику, эстетику, теорию познания, онтологию следует укоренить в сущности человека⁶⁰⁸... Основоположением истории и позитивных наук о “духе” является философская антропология»⁶⁰⁹. «Философская антропология» – своего рода общее имя проекта Шелера: тот новый облик, который должно принять знание о человеке, и то русло, в котором должно осуществляться изучение человека. Шелер дает ей простую, но весомо звучащую дефиницию: это – «фундаментальная наука о сущности и сущностном строении человека». Ее сфера охватывает все измерения и аспекты феномена «человек», как его «отношение к царству природы», так и «метафизическое, сущностное происхождение», «духовное появление в мире», а равно «силы и власти, которые движут им», «основные законы его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития». По замыслу, это избранная и верховная наука, ее возможности видятся предельно широко: «Такая антропология могла бы стать последним философским основанием и в то же время точно определить исследовательские цели всех наук, которые имеют дело с предметом “человек” – естественнонаучных и медицинских, археологических, этнологических, исторических и социальных наук, обычной и эволюционной психологии, а также характерологии»⁶¹⁰. Как видим, по самому определению, это сугубо эссенциалистский дискурс, сущность и сущностные начала всецело доминируют в нем, и любой выход за рамки эссенциалистского мышления – заведомо вне его горизонта.

Примат антропологии в кругу «всех наук» должен выражаться в предметной демонстрации ее обосновывающей и объясняющей способности по отношению к другим дискурсам. Так, об истории говорится: «Каждая историческая концепция имеет своим фундаментом определенного рода антропологию»⁶¹¹... Антропологии следует придерживаться такой линии, чтобы “сохранить” все исторические сущностные понятия и в то же время прояснить их как возможные частные моменты, объясняемые всей структурой человеческого бытия»⁶¹². Отношения между дискурсами возводятся, как видим, к свойствам и потенциям бытия человека; примат антропологии может, конечно, фундироваться лишь из онтологической ситуации человека. Описание этой ситуации – центральная и ключевая тема проекта Шелера. Для наших целей достаточно отметить лишь некоторые вехи в ее раскрытии.

Шелер описывает сущностно-ценностный порядок, который совокупно образуют Мир – Человек – Бог. Принципы этого описания близко напоминают старые спекулятивные системы религиозной метафизики и, пожалуй, еще ближе – системы русской религиозной философии (более всего, Бердяева, как вскоре увидим). Определяющая черта всех этих систем в том, что целокупная реальность, объемлющая Бога, Человека и Мир, видится динамичной, под знаком бытийного становления (в русской мысли соловьевского направления подобное становление передавалось формулой «Богочеловеческий процесс»). Близость позднего Шелера к таким учениям – прямая и несомненная; у него «Становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга»⁶¹³... Мир и Бог это направления движения одного и того же становления»⁶¹⁴. В этом дуальном становлении, «Божественный акт является обратным продолжением духовного акта человека»⁶¹⁵, а одним из его аспектов служит «связь становле-

⁶⁰⁸ М. Шелер. Цит. соч. С. 123.

⁶⁰⁹ Там же. С. 191.

⁶¹⁰ М. Шелер. Человек и история // Он же. Избранные произведения. М., 1994. С. 70.

⁶¹¹ Там же. С. 73.

⁶¹² Он же. Философские фрагменты из рукописного наследия. С. 181.

⁶¹³ М. Шелер. Положение человека в космосе // Он же. Избранные произведения. С. 191.

⁶¹⁴ Он же. Философские фрагменты из рукописного наследия. С. 235.

⁶¹⁵ Там же. С. 151.

ния человеческой организации разума... со становлением ценностей и идей в Боге»⁶¹⁶. Как видим отсюда, теокосмогония наделяется у Шелера ценностным измерением. Другая частая и типичная черта подобных систем – чисто спекулятивная концепция человека как микрокосма; и в свой черед, ее мы тоже находим у Шелера: «Человек... является сущностным микрокосмосом... понятие человека однозначно определяется как “микрокосм”»⁶¹⁷. Отметим формулу «сущностный микрокосм»: концепция микрокосма не непременно эссенциалистична, человек а priori может репрезентировать в себе мир в иных его аспектах, скажем, энергийных – но Шелер и тут акцентирует свой истовый эссенциализм; в других формулировках концепции, он акцентируется еще сильнее, ср., напр.: «Человек есть микрокосм всех сущностей, что сущностуют (wesenden) в мировом целом»⁶¹⁸; «Человек... сущность всех сущностей, микрокосм и микротеос».

Но уж совсем решительно и бесповоротно дискурс Шелера вводится в орбиту старой спекулятивной метафизики пресловутой диадой *Дух – Порыв*. Не будем входить в ее описание; существенные для нас свойства этого дискурса заключены уже в самом ее наличии. Два фундаментальных спекулятивных принципа, полагаемые в основу строения реальности, так что весь ход ее развития определяется разворачиванием их взаимодействия меж собой: данная схема не просто принадлежит спекулятивной метафизике, она составляет ее типовую и избитую парадигму. Наличие же ее у Шелера – вне сомнения, ср. хотя бы: «Дух и порыв, эти два атрибута бытия... возрастают в себе самих в своих манифестациях в истории человеческого духа и в эволюции жизни мира»⁶¹⁹. Столь же типовым является и образец, по которому разворачивается взаимодействие: это – классическая ступенчатая парадигма с чисто эссенциально определяемыми ступенями: «Есть четыре сущностных ступени, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии... Существует некая последовательность ступеней, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие все более отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях узнавать себя самое, чтобы наконец в человеке полностью владеть собой и постигать себя»⁶²⁰. Здесь философ – на самых исхоженных тропах метафизики, и его речь в соседстве со множеством учений – классическим немецким идеализмом, философией процесса Уайтхеда, а всего тесней, может быть, с учением Бердяева, в котором «дух», довольно похожий на шелеровского, совершает творческие прорывы в стяженную, косную реальность феноменального мира. В кругу всех этих учений, особенность Шелера – опять-таки его сугубый эссенциализм, тот факт, что на всех ступенях процесс описывается, в первую очередь, в категориях сущности и ценности.

В описанных построениях ярко выступает типологическая черта, которая проявляется у Шелера всюду и которая служит для нас одним из основных факторов в общей оценке антропологии Шелера. Эта черта – противоречивое сочетание смелого обновления антропологического дискурса на методологическом, структурном, проектном уровне с сохранением в его основе старых, теряющих свою валидность, силу начал классической антропологии, спекулятивной метафизики и метафизической аксиологии. Притом, это сохранение вполне сознательно; идея ревизии или тем паче отбрасывания таковых начал философом явно отвергается.

Так, аксиологический подход, определявший философию Шелера в период «Этики ценностей», полностью сохраняет свои позиции и в поздний период. Антропологическая дескрипция осуществляется на языке ценностей, и ценностные установки закрепляются в общих положениях позднего учения: «Ценности являются видом бытия – ценностным бытием...

⁶¹⁶ Там же.

⁶¹⁷ Там же. С. 231.

⁶¹⁸ *M. Scheler. Probleme, Methode, Einteilung I und II // Id. Ges. Werke, Bd. XII. Bonn, 1989. S. 86.*

⁶¹⁹ *M. Шелер. Положение человека в космосе. С. 191.*

⁶²⁰ Там же. С. 156, 157.

Существует направляемое ценностями развитие»⁶²¹, и т. п. Но сегодня аксиологизм, ценностное мышление – из числа самых неприемлемых, не оправдавших себя разделов старого метафизического основоустройства. Его разрушительный анализ представил Хайдеггер в исследовании о Ницше. Здесь историческая критика демонстрирует, что ценностное мышление формируется «только с новейшего времени», тогда как критика онтологическая показывает, что установки аксиологизма, по существу, делают неисполнимым главный долг философского разума, различение бытия и сущего: «Через спаривание идеи с ценностью [что и делает ценностное мышление!] из существа идеи исчезает одновременно характер бытия и его различение от сущего... Спаривание “идеи” и “ценности”... ведущий инструмент мировоззренческого истолкования мира»⁶²². Последующая философия закрепила эту «деконструкцию аксиологизма», придя к заключению, что аксиология с неизбежностью овеществляет философскую мысль в идеологических формациях⁶²³.

Как можно было бы ожидать, господству старых начал способны составить противовес две другие крупные черты антропологии Шелера: присутствующие в ней весьма заметные элементы *персонализма* и *феноменологии*. Однако ожидания не оправдываются.

Концепция личности у Шелера развивается в рамках сугубо метафизической проблематики, в немалой мере связанной с категорией субстанции, совсем уже архаической (вспомним, еще Соловьев иронизировал: *Субстанций нет! прогнал их Гегель в шею...*). Философ балансирует на грани субстанциалистского дискурса и не раз доказывает специально, что личность все-таки не является субстанцией. Она представляется у него как динамическое образование, но при этом, разумеется, сущностное; по одной из дефиниций, «Человеческая личность представляет собой надпространственный и устанавливающий время центр актов, способный реализовать себя в качестве некой сущности и раскрыть эту сущность прежде всего в динамическом взаимодействии с витальной душой организма»⁶²⁴. Эссенциализм концепции влечет за собой ее телеологизм: «Личность – это становление того, что в превосходящей время, раскрывшей себя сущности уже “существует”»⁶²⁵. Далее, обращает на себя внимание «витальная душа», иногда также именуемая «витальным агентом»: по своей природе, это еще понятие из дискурса спекулятивной метафизики, рождаемое путем ее классического приема *гипостазирования предикатов*, когда к тому или иному комплексу активностей примысливается некий субъект: «Витальная душа, субъект наследственности психических особенностей как унаследованных ценностей, представляет собой всего лишь упорядоченный функциональный узел видовой, расовой и семейной души»⁶²⁶. Как видим отсюда, Шелер охотно вводит и еще многие души. Если же вернуться к личности, то ее философскую природу раскрывают глубже другие дефиниции, связывающие ее с духом, как то: «Личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира»⁶²⁷. В итоге, концепция личности развивается, главным образом, в двух руслах: в установлении связей личности с духом раскрывается ее онтологический аспект; в описании ее динамического взаимодействия с ее «витальным агентом» раскрываются ее природные (биологические, психические и др.) аспекты. Но при этом практически полностью оставляется в стороне само средоточие всей проблематики личности, как она выделась в философии XX

⁶²¹ *Он же*. Философские фрагменты из рукописного наследия. С. 79.

⁶²² *М. Хайдеггер*. Европейский нигилизм // *Он же*. Время и бытие. М., 1993. С. 176.

⁶²³ Ср., к примеру: «Современная аксиология, являющаяся всего лишь формой вырождения философии в идеологическую систему». *Ж. Бофре*. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб., 2009. С. 304.

⁶²⁴ *М. Шелер*. Философские фрагменты из рукописного наследия. С. 143.

⁶²⁵ Там же. С. 213.

⁶²⁶ Там же. С. 145.

⁶²⁷ *Он же*. Философское мировоззрение // Избранные произведения. С. 13.

века: сакраментальная проблема субъекта! Будет верно сказать, пожалуй, что Шелер попросту не видел этой проблемы: как явствует, в частности, из конституции его «витальной души», он относится к декартову субъекту с некритическим доверием и размножает его. Меж тем, именно через его критику, через «смерть субъекта» шел магистральный путь преодоления метафизики, бывший и путем обновления антропологической мысли.

Что же касается феноменологии, то мы, отнюдь не помышляя входить в масштабную тему «Шелер как феноменолог», отметим лишь одну ее существенную для нас грань. Как справедливо указывают, в свой поздний «антропологический период» философ нимало не отходит от феноменологии. Проект «философской антропологии» несет самую заметную ее печать. Шелер здесь очень редко употребляет термин интенциональность (лишь в качестве исключения мы у него встретим формулировку «Дух и смерть как интенциональный объект»), однако в важных антропологических контекстах им активно используется понятие направленности, в значении «направленности-на», явно соотносимом с интенциональностью. Это понятие даже фигурирует в качестве основы в варьируемых им дефинициях человека: «Человек – не дух и не инстинкт, но встреча того и другого. Он – *направленность поведения* на надделение жизни духом и реализацию духа»⁶²⁸; или в более развернутой форме: «Человек – это не вещь, не морфологическое понятие, также не физиологический или эмпирически психологический предмет определения. Он представляет собой лишь эссенциально возможное направление развития поведения органической сущности, всякий раз по-новому достигаемую фигуру процесса “гуманизации”»⁶²⁹.

Однако, как мы сказали уже в начале, предмет нашего интереса – не элементы феноменологии сами по себе, а те отношения, та дискурсивная конфигурация, которую выстраивают меж собой феноменология Шелера и его «антропоцентризм». Последний бегло охарактеризован выше, и вопрос может сейчас ставиться так: как сказывается на его главных чертах его помещенность в феноменологическую (интенциональную) перспективу? Черта первая и определяющая, как мы видели, – примат сущности, ярко выраженный эссенциализм; его отношения с феноменологической парадигмой представляют и независимый философский интерес. Помещение в феноменологическую перспективу трансформирует понятия, и в одном из поздних фрагментов (Фрагмент XXVI, «Сущностная феноменология человека») Шелер специально рассматривает антропологическую ситуацию под этим углом. Концепт сущности приобретает новые аспекты: в призме «сущностной феноменологии», «Сущность человека – это... все три аспекта разом: а) подлинная, сверхэмпирическая сущность и сущностная структура, б) первично сущность поведения или многих способов поведения, с) лишь *закон шагов развития некоторого поведения*, “направленность становления”»⁶³⁰. Данная трансформация сущности далеко не радикальна. Она не вносит глубоких изменений ни во внутреннюю структуру концепта, ни в его роль в дискурсе, и самодержавие сущности в антропологии Шелера ею не поколеблено (хотя можно, пожалуй, согласиться, что за счет третьего, наиболее «феноменологического» аспекта сущности, эссенциализм дискурса делается несколько менее жестким). Подобный характер конфигурации ни в коей мере не предрешен – напротив, он выражает собственную позицию философа. В феноменологической перспективе может развиваться даже всецело бессущностный дискурс: примером тому служит развиваемая нами феноменологическая дескрипция духовных практик⁶³¹. Близкий пример найдем у позднего Хайдеггера. Как мы увидим в следующей главе, Хайдеггер тоже отдает дань исконной тяге немецкого сознания к *Wesen*; но у него эта национальная слабость ни на йоту не изменяет философского итога,

⁶²⁸ *Он же*. Философские фрагменты из рукописного наследия. С. 197. (Курсив автора).

⁶²⁹ Там же. С. 173.

⁶³⁰ Там же. (Курсив автора).

⁶³¹ См., напр.: С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998.

который состоит в полном разрыве со старым эссенциализмом. У Шелера же эссенциализм всюду и до конца сохраняет свой диктат, окрашивая собой все аспекты его философии: как свою феноменологию он именуется «сущностной феноменологией», так аналогично и онтологию – «сущностной онтологией».

Другой крупный элемент антропологии, отношения которого с феноменологией для нас существенны, – топос личности, с концептами личности, идентичности, субъекта и иже с ними. Но этот топос мы уже охарактеризовали, убедившись, что у позднего Шелера личность – метафизический конструкт, конституируемый в «динамическом взаимодействии» спекулятивных принципов Духа и Порыва⁶³²; проблема же субъекта не ставится и кризис Декартова субъекта, занимавший европейскую мысль, оставляется без внимания. Можно добавить лишь, что роль феноменологии здесь довольно аналогична ее роли в топосе сущности. Дискурс феноменологии открывает прямую возможность уйти от субъект-объектной эпистемологической перспективы и от полагающего ее Декартова субъекта, перейдя на принципиально более общие позиции, предполагающие лишь некоторую «точку сборки», обобщенную субъектную перспективу. Но Шелер несколько не использует эту возможность.

В целом же, можно заключить, что заложенный в феноменологии мощный потенциал преодоления метафизики и продвижения к новой неклассической антропологии практически не реализуется у Шелера, ибо его мысль попросту не направляется в эту сторону. Те главные идеи и интуиции, что питали движение мысли о человеке, связаны были с осознанием необходимости двух масштабных работ: *критики субъекта* и *критики сущности*. Мысль Шелера практически не причастна ни к той, ни к другой из этих работ. Она стремится к созданию новой антропологии, но при этом целиком доверяется старым философским основаниям; при ближайшем взгляде, присущие ей элементы обновления речи о человеке, в основном, сводятся к методологическим перестройкам и привлечению новинок естественнонаучной мысли (которые, как этим наукам свойственно, быстро переставали быть новинками, а нередко и попросту отбрасывались). И в силу этого, его антропология – а равно и опыты, родственные или следующие ей, как то учения Плеснера, Гелена и др. – остались на периферии современного антропологического поиска.

⁶³² Стоит оговорить здесь, что наша речь – именно о позднем этапе, тогда как в предшествующий «феноменологический период» Шелер развил детальную трактовку личности, связанную с феноменологией тесней и ортодоксальней, где утверждал, в частности, что «личность существует лишь в совершении интенциональных актов» (*M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Ges. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 401.*)

9. Уроки Хайдеггера

В очередном разделе нашей ретроспективы, ее задания ввергают нас в довольно безвыходную, патовую ситуацию. Прослеживая судьбу понимания человека в европейской мысли, заведомо невозможно обойти Хайдеггера. Это как слона не заметить, без него – нельзя. Но и охватить, отразить адекватно его вклад в нашу проблему – тоже нельзя. О «понимании человека» – весь Хайдеггер как таковой: все «дело Хайдеггера», как выражается Владимир Вениаминович Бибахин, и есть новая, сугубо своя, постановка темы о судьбе европейского человека. Да, разумеется, это и дело о бытии, но ведь у Хайдеггера «бытие и человек вверены друг другу», и совершенно никак не выйдет разделить речь об одном и о другом. А разговор о Хайдеггере как таковом, не о какой-то теме, а о *деле Хайдеггера*, – это, увы, предприятие, лежащее вне наших возможностей, как по объему предмета, так равно и по его глубине, которую никто еще пока не измерил, не исследил до дна, даже в той или иной мере конгениальные ему, как Жан Бофре или опять-таки Бибахин. Разговор лишь о деле *раннего Хайдеггера* у Бибахина вышел книгой в 500 страниц и остался вызывающе не закончен: заключительный абзац книги, совсем небольшой, грамматически уникален – в нем восемь (!) вопросительных знаков, а что до смысла, то в этом финальном абзаце ставится вопрос, в бесчисленных книгах задаваемый в начале: *Как спастись?*

Придется обойтись скудным минимумом. Наше обозрение осуществляется в определенной концептуальной перспективе, отвечающей позициям синергичной антропологии. В этой перспективе, нас в первую очередь занимают отношения обсуждаемых философий с парадигмой размыкания, антропологического и онтологического, и с теми практиками, в которых реализуется эта парадигма. Применительно к философии Хайдеггера, оба эти аспекта вполне содержательны, и мы ограничимся ими, дополнив их только общими замечаниями об особенностях и природе мысли Хайдеггера о человеке.

I. Парадигма размыкания в дискурсе Хайдеггера

Лучше поздно чем никогда. Говоря постоянно, в каждой главе, о размыкании человека, его разных формах и свойствах, мы при всем том нигде не представили точного определения и описания парадигмы размыкания. Теперь, однако, это сделать необходимо: у Хайдеггера эта парадигма возникает в нескольких разных видах, подвергаясь зоркому, тщательному анализу, и наша интерпретация этой концептуальной работы должна опираться на некоторое собственное понимание данной парадигмы.

Для начальной ориентации, можно кратко сказать, что «размыкание» человека, Я, сознания, сущего понимается нами без особого отхода от обычного смысла слова – как выступание за собственные пределы, делание себя разомкнутым, открытым. В сфере антропологии, размыкание естественно видится как самое общее понятие, передающее характер отношений человека с окружающей реальностью. Простейший пример размыкания реализуется в перцепциях: в любом акте восприятия осуществляется размыкание, разомкнутость человека к окружающему, и в старину принято было называть органы восприятия «вратами» или «окнами» человека. За ним следуют уровни, соответствующие разомкнутости сознания и цельного человеческого существа. Практики размыкания человека, вариации его размыкающих активностей предельно разнообразны, необозримы. Как в философском дискурсе, так и в синергичной антропологии из этого разнообразия выделяются определенные виды размыкания, играющие особую философскую и/или антропологическую роль.

Для современной мысли, размыкание – самая распространенная, если даже не основополагающая философская парадигма в русле «преодоления метафизики». Однако сам термин «раз-

мыкание» систематически употребляется как понятие лишь в «Бытии и времени» Хайдеггера (Erschliessung). Во всех же остальных случаях (в том числе, и у позднего Хайдеггера) для описания указанной парадигмы используются различные близкие по смыслу термины и выражения. Их немало, но из всего семантического гнезда, в качестве основного термина мы остановились именно на размыкании – в частности, ввиду его общности и широты. Приблизительно той же широтой обладает термин *открытость*, который наиболее близок к размыканию или точнее, разомкнутости, практически синонимичен ей. Другие близкие выражения и термины можно, как правило, рассматривать как более узкие, отвечающие различным частным видам ситуации размыкания. На первом месте из них надо поставить крайне распространенную в современном философском дискурсе ситуацию, которая описывается как *встреча с Другим, учреждение отношения с Другим*: очевидно, что в таком отношении необходимо присутствует размыкание, в данном случае осуществляемое как «размыкание к Другому». Отсюда, в свою очередь, вытекает, что в орбите парадигмы размыкания и все концепции, построения, которые развиваются на основе понятий *диалога, общения* и т. п. Далее, когда имеет место явление или отношение *зова – отклика*, также налицо размыкание: в слушании зова, зовомый осуществляет размыкание себя, как размыкание навстречу зову. Столь же очевидным образом, к орбите размыкания принадлежит понятие *экстаза*, как в философском его значении у Хайдеггера, так и в обычном, религиозно-психологическом. Наконец, понятие *экзистенции* в большинстве его толкований также предполагает размыкание, или разомкнутость. Можно найти и другие употребительные философские понятия, смысл которых включает размыкание, однако названных нам достаточно.

Особо выделяемые виды размыкания – это, в первую очередь, *конститутивное размыкание*: такое, в котором формируется конституция человека и которое поэтому выступает определяющим, формирующим предикатом Я или его коррелятов (индивида, субъекта, личности и т. п.). Конститутивное размыкание также может иметь множество форм, видов: для человека в уникальности его пути и судьбы, априори едва ли не любой опыт размыкания может оказаться решающим для его личностного формирования, структурообразующим – *ergo*, конститутивным. В частности, человек может сам и намеренно избрать некоторый опыт (род опыта или индивидуальный пример) в качестве конститутивного для себя – и сделать его таковым. Размыкание, ставшее конститутивным лишь в некой уникальной человеческой ситуации, в отдельном случае, не становится *парадигмой конституции* человека; но размыкание, конститутивное для определенной группы (групп), таковой парадигмой уже служит. Конституирование человека в его разомкнутости к определенному сообществу – одна из самых распространенных парадигм конституции, которую можно называть *партийной конституцией*. Весьма существенно различать между партийной конституцией, участвующей человека до члена конституирующего сообщества, и конституцией неучаствующей, присущей человеку как таковому вне зависимости от любых участвующих предикатов (которые все в таком случае неконститутивны). В философской истории размыкания, последнее рассматривалось обычно именно в качестве конституирующей парадигмы; однако отнюдь не всегда его трактовка позволяла убедиться, что соответствующая парадигма конституции не является участвующей. Синергичная антропология, уделяющая этому вопросу особое внимание, показывает, что неучаствующее, или общеантропологическое размыкание соответствует предельному опыту человека и реализуется всего в трех формах.

Критически важно для нас отношение размыкания к сущности и к эссенциальному дискурсу. Выше мы сразу же отметили его связь с руслом «преодоления метафизики». Лишь в рамках данного русла мы и рассматриваем его в этой книге; но само по себе, размыкание – пусть чаще неявно, в своих синонимах или коррелятах – немало присутствует и в классической метафизике, входя в дискурс перцепций, дискурс трансцендентного и т. д. Больше того, оно может здесь быть и конститутивным. Вполне распространена концептуальная схема эволюци-

онистского (в широком смысле) типа, в которой человек наделен определенной сущностью (энтелехией, природой и т. п.), и его существование мыслится как процесс развития, осуществляющий актуализацию этой сущности. Для этой концептуальной ситуации, дискурс размыкания – может быть, не самый естественный, но вполне допустимый: можно сказать, что человек здесь конституируется в размыкании к своей сущности, энтелехии, к полноте их осуществленности. Но размыкание здесь подчинено сущности: *человека конституирует его сущность*, меж тем как размыкание – отнюдь не самостоятельная парадигма конституции человека, а только служебный механизм в рамках парадигмы конституции, определяемой сущностью. Однако, с другой стороны, – и это для нас решающий факт – размыкание по своему смыслу не зависит от сущности и может иметь не связываемую с ней сферу употребления. За этим идет другой решающий факт: когда размыкание конститутивно и при этом не ставится в связь с сущностью, оно определяет конституцию человека заведомо неклассического типа; выступая в качестве парадигмы конституции человека, **размыкание – неклассическая парадигма**, несовместимая с позициями классической метафизики и выходящая за ее рамки. В самом деле, конституция сущего в размыкании, из размыкания, разрушает самодостаточность, автаркию сущего, она реляционна, относительна (даже когда другая сторона отношения не идентифицируется), и это кардинально расходится с субстанциальной природой конституции сущего в классической метафизике. «Ведущий принцип классической метафизической онтологии: ... “субстанция”, самобытное – первично, относительное – всегда вторично. Субстанция аб-солютна (отрешена, без-относительна), отношение же относительно. Высказывание, показывание, изъявление – предикация – несущественны для самого существа субстанции»⁶³³. В этой классической онтологии, размыкание – тоже предикация, которой можно дополнить ряд названных. Но если размыкание само по себе, независимо от сущности и любых иных начал, выступает как парадигма неучастняющей конституции человека, оно уже не есть предикация, а разомкнутость – не *предикат* человека как некоторого субъекта, некоторой изначальной данности, а сама *дефиниция* человека, каковой ничего более изначального не предшествует. Так возникает основоустройство неклассического дискурса, в котором человек есть размыкание (разомкнутость), и лишь затем, на основе этого, он может быть – или не быть! – определен также как субъект, индивид и т. п.⁶³⁴ Именно таково размыкание у Хайдеггера, как мы ниже увидим.

Исторически, первые примеры подобных «дискурсов размыкания» были развиты в духовных практиках. Древнейшей из них служит классическая йога (сложившаяся, видимо, в последние столетия до н. э.), а наиболее близкой к европейской мысли по языку выражения является Восточнохристианский исихазм. Именно в исихазме и православном богословии впервые возникла (постепенно, с решающим вкладом св. Максима Исповедника (7 в.)) отчетливая концепция конституирующей парадигмы размыкания – в форме идеи синергии, взаимно сообразного соединения энергий человека и его Онтологического Иного, Бога. Что же до философской традиции, то здесь историю размыкания как отрефлектированной концептуальной парадигмы открывает мысль Кьеркегора. Эта начальная страница философской истории размыкания, разобранный нами в Разделе 7, была хорошо известна Хайдеггеру. Она оказала некоторое влияние на его собственную трактовку парадигмы, однако не решающее влияние: в целом, эта трактовка отличается полной самостоятельностью.

⁶³³ А. В. Ахутин. На полях «Я и Ты» М. Бубера // Он же. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 603–604.

⁶³⁴ Если размыкание определяет участвующую конституцию, ситуация иная: участие человека определяется по отношению к некоторой его неучастности и представляет собою, если угодно, замыкание от нее, по отношению к ней. В таком случае, эта предполагаемая неучастность и есть дефиниция человека, размыкание же – участвующий предикат последнего.

* * *

Как уже сказано, аналитика «Бытия и времени» – единственная философия, в которой размыкание выступает под собственным именем, как термин и притом «онтологический термин», экзистенциал (Erschliessung). В составе этой аналитики, оно имеет свой насыщенный концептуальный узел, топос, и свой достаточно обширный дискурс. Впервые оно возникает в § 7 при обсуждении общих свойств феноменологии, вводясь явочным порядком, без определения и пояснения, но сразу же обретая важную связь с истиной: «Всякое размыкание бытия как *transcendens*'а есть *трансцендентальное* познание. *Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть Veritas transcendentalis*»⁶³⁵. Следует, однако, заметить, что это открытое появление подготовлено неявной, но насыщенной предысторией. Неявно разомкнутость Dasein утверждается и наличествует изначально: исходная характеристика Dasein, с которой оно появляется в § 2, есть «сущее... которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания»⁶³⁶, а установка спрашивания, вопрошания есть, по выражению А. В. Ахутина, «первая фигура разомкнутости». Очень вскоре, в § 4, эта «первая фигура» оплотняется, наделяется дополнительным содержанием, так что почти уже становится эксплицитной. Вопрошание Dasein есть вопрошание о бытии, Dasein – это «сущее способом понимания бытия», т. е. способом, означающим занятость бытием, *которое не есть сущее*, так что занятость им есть «вне-себя-бытие». А это – опять-таки разомкнутость, которая теперь вдобавок видна как *онтологическая* разомкнутость; и Хайдеггер уже отмечает ее явно, хотя и в глагольной форме: присутствию «свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто»⁶³⁷. В свете этой онтологичности и с учетом того, что в § 7 тезису о размыкании предшествует истолкование феноменологии как единственной аутентичной формы возможной онтологии, указанное появление размыкания (разомкнутости) делается понятным и обоснованным.

Бегло затем мелькнув в § 15, размыкание далее наконец получает формальную дефиницию в контексте аналитики подручности (Zuhandenheit). Последней сопоставляется «собственный способ смотреть», различающий в вещах способность их быть подручными и именуемый Umsicht, у В. В. Бибихина – «усмотрение» (более обычные значения – осмотрительность, осторожность). После чего и следует наблюдение, вводящее новый экзистенциал: «Сущее для усмотрения всегда уже разомкнуто. “Размыкать” и “разомкнутость” употребляются ниже терминологически и означают “отмыкать” – “отомкнутость” (aufschliessen – Aufgeschlossenheit). “Размыкать” соответственно никогда не означает чего-то наподобие “получать косвенно через умозаключение”»⁶³⁸. Но это – не очень удачный способ введения. Определение размыкания через отмыкание столь же невнятно как определение отмыкания через размыкание, а аналитика подручности в дальнейшем окажется лишь одной из многих побочных, маловажных смысловых связей размыкания. Ясное описание размыкания возникнет поздней. Как мы увидим, конституция и внутренняя структура размыкания строятся не на побочных, а на ключевых экзистенциальных структурах: «Разомкнутость конституируется расположением, пониманием и речью»⁶³⁹. Основоюстройством размыкания образуют его прямые, тесные связи с самим ядром экзистенциальной аналитики – присутствием (Dasein) и его «вот» (Da), с экзистенцией, с открытостью и экстатичностью как определениями отношения присутствия к истине и бытию.

⁶³⁵ М. Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С. 38. (Курсив автора).

⁶³⁶ Там же. С. 7.

⁶³⁷ Там же. С. 12.

⁶³⁸ Там же. С. 75.

⁶³⁹ Там же. С. 220.

В этих своих связях размыкание (разомкнутость) сразу же выступает как определяющий и конститутивный предикат для способа бытия Dasein. «Сущее как бытие “вот”... несет в самом своем бытии черту незамкнутости (Unverschlossenheit). Выражение “вот” имеет в виду эту сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть “вот” для самого себя»⁶⁴⁰. Как видно отсюда, именно разомкнутостью обеспечивается Da как предикат присутствия. Связь же с самим присутствием еще тесней. Хайдеггер прямо заявляет: «Присутствие *есть* своя разомкнутость», раскрывая это утверждение так: «Бытие, о каком для этого сущего [т. е. для Dasein – С. Х.] идет речь в его бытии, – в том, чтобы быть своим “вот”»⁶⁴¹. Иными словами, именно разомкнутость раскрывает сам способ бытия присутствия, выступая, т. о., не в качестве предиката, а в качестве дефиниции последнего (хотя для краткости речи мы будем иногда ее называть предикатом); и Хайдеггер, как само собой разумеющееся, говорит в другом месте о «конститутивной для присутствия разомкнутости». Итак, связи размыкания с Dasein и Da столь фундаментальны, что они характеризуют размыкание как способ конституции Dasein – т. е. в наших терминах, размыкание задает парадигму конституции человека. На языке же Хайдеггера, «Разомкнутость есть основообраз присутствия»⁶⁴².

Концептуальные связи соединяют размыкание со всеми сферами экзистенциальной аналитики. Начнем с открытости, которая априори могла бы пониматься как простой синоним разомкнутости. В дискурсе «Бытия и времени» она, однако, независима от нее; каждый из двух терминов, наделяясь собственной сетью отношений, выстраивает собственный дискурс. Уникальная прерогатива открытости у Хайдеггера – воверяемой ей тождественности с истиной, трактуемой как греческая *Ἀλήθεια*: «Ἀλήθεια – открытость – просвет, свет, высвеченность»⁶⁴³. Отсюда, смысловая близость к разомкнутости имплицитно связывает с истиной и для последней: «Разомкнутость была экзистенциально интерпретирована как исходная истинность... Лишь с разомкнутостью присутствия впервые достигается исходнейший феномен истины»⁶⁴⁴. Далее, свое гнездо образуют связи размыкания с кругом феноменов со-бытия (Mitsein), бытия друг-с-другом, присутствия других. «В со-бытии как в экзистенциальном ради-других (Umwillen Anderer) последние в своем присутствии уже разомкнуты»⁶⁴⁵. Имеет место, т. о., особый модус разомкнутости как разомкнутости других и к другим, рождающейся в со-бытии – «заранее, вместе с со-бытием конституируемая разомкнутость других... принадлежащая к со-бытию разомкнутость сопребывания других» – своего рода *сообщественный*, коммунотарный, как сказал бы Бердяев, экзистенциал. Но в хайдеггеровском контексте эта «сообщественность» должна пониматься скорее как «сообщенность» человека, поскольку он определяется такую своей разомкнутостью как *речь* и есть говорящее, *λόγον εχων*. Сюда близко примыкает и «публичность» – «специфическая разомкнутость *людей* (das Man)», которая включает в себя многочисленные вырожденные формы, принимаемые разомкнутостью в сфере «людей»: так, «любопытство размыкает всё и вся, но так, что бытие-в (In-sein) оказывается везде и нигде»⁶⁴⁶. Разумеется, не может не быть и целого комплекса связей между основоустройством размыкания и другим обширным основоустройством в составе экзистенциальной аналитики, основоустройством заботы. Этот комплекс базируется на очевидном отношении: забота, как бытие присутствия, которое «есть разомкнутость», предполагает разомкнутость, «структура заботы как *вперед-себя*... хранит в себе разомкнутость присутствия»⁶⁴⁷. Очевидно (или почти оче-

⁶⁴⁰ Там же. С. 132.

⁶⁴¹ Там же. С. 133.

⁶⁴² Там же. С. 220.

⁶⁴³ Там же. С. 442.

⁶⁴⁴ Там же. С. 297, 220.

⁶⁴⁵ Там же. С. 123.

⁶⁴⁶ Там же. С. 177.

⁶⁴⁷ Там же. С. 220.

видно) наличие аспекта разомкнутости и еще у целого ряда экзистенциалов – зова (а с ним и совести, которая и есть зов), страха, познания... Разомкнутость постепенно выступает как универсальный экзистенциал, принадлежность всех модусов присутствия, бытия-в, бытия-в-мире. Всякое бытие-в-мире, говорит Хайдеггер, имеет свои «экзистенциальные структуры разомкнутости».

Отдельного внимания, однако, требует ужас. Как заявляет название § 40, ужас в своем основорасположении – «отличительная разомкнутость присутствия». Всякое расположение – размыкающе, но ужас – «фундаментальное» расположение, которое размыкает «крайнюю возможность». Ужас – размыкающее *par excellence*, рождаемая им – в нем – разомкнутость является сразу во многих отношениях предельной разомкнутостью. Например, она предельна по всеохватности размыкаемого: «Захваченность ужасом размыкает исходно и прямо мир как мир... Ужасом как модусом расположения впервые только и разомкнут мир как мир»⁶⁴⁸. Предельна она и по своей глубине, первичности, изначальности: «крайняя возможность» выше значит, что, поскольку ужас – самое изначальное (*ursprünglichste*) из всех «размыкающих расположений», он дает максимальную возможность «пробиться к бытию присутствия», «обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть». И здесь, в связи с этой предельной разомкнутостью, встает принципиальный вопрос о диапазоне и о природе размыкания *Dasein*. Грубо говоря, «докуда достигает» предельная разомкнутость *Dasein*? Является ли размыкание выводящим *Dasein*, в каком-либо смысле, за его пределы, «вовне» – или же оно доставляет лишь разомкнутость присутствия на себя и в себя самого, служа, таким образом, лишь одним из «внутренних» экзистенциалов, характеризующих внутреннюю организацию, внутреннюю фактуру *Dasein*? Вопрос этот существен для сопоставления с трактовкой размыкания у позднего Хайдеггера, а также и в синергичной антропологии, и потому на нем следует остановиться.

Прежде всего, мы видим, что существует напрашивающийся, почти очевидный ответ – конечно, ответ в пользу интерпретации размыкания как установки, направленной исключительно «внутри», на себя. Описание разомкнутости у Хайдеггера вполне недвусмысленно подводит к этой интерпретации – ср. хотя бы: «Присутствие... *само себе* в своем бытии разомкнуто. Способ бытия этой разомкнутости образуют расположение и понимание»⁶⁴⁹. И расположение, и понимание как экзистенциалы не имеют никакой направленности вовне, это суть установки, в которых присутствие осуществляет собственное внутреннее различение и структурирование, преодолевая исходную неразличенность, сращенность своих содержаний. Помимо размыкания, есть целый ряд и других экзистенциалов – раскрытость, зов, экстаз, экзистенция... – которые по семантике своих терминов могли бы априори выражать направленность вовне; но все они неизменно толкуются Хайдеггером в смысле обращенности присутствия на себя, и никогда – в смысле его «выхода из себя». Типичный пример – зов: «Присутствие зовет в совести само себя... Присутствие есть зовущий и призванный сразу... Зов несомненно идет не от кого-то другого... Зов идет от меня»⁶⁵⁰. Понятно, что это – отнюдь не единственно возможная трактовка; в религиозном опыте – и, прежде всего, в конститутивном для него опыте молитвы – зов осмысливается иначе (и даже у самого Хайдеггера, как мы убедимся, аналитика зова станет в поздних трудах иной). Как мы ниже увидим, обсуждая современные трактовки экзистенциальной аналитики, Ж.-Л. Марион находит в этой аналитике, во всей субъектной структуре присутствия, общую и прочную «интериоризирующую» тенденцию, интерпретируя ее как проявление определяющего свойства «автаркии» *Dasein*.

На наш взгляд, дискурс «Бытия и времени» таков, что какой либо однозначной, единственно корректной и верной интерпретации экзистенциальной аналитики не существует; но

⁶⁴⁸ Там же. С. 187.

⁶⁴⁹ Там же. С. 182. (Курсив наш).

⁶⁵⁰ Там же. С. 275, 277.

существует критерий, по которому разные интерпретации можно считать относительно более верными и предпочтительными, и этот критерий – их соответствие общим онтологическим и методологическим установкам, которые Хайдеггер повторяет настойчиво и отчетливо. В свете этого критерия, чисто интериоризирующая трактовка, при всей своей очевидности, все же недостаточна, и в структуре размыкания всегда присутствует также уравнивающий экстериоризирующий, трансцендирующий момент. Он присутствует, в частности, за счет того, что аналогичный момент имеется в структуре того «себя», к которому осуществляется «обращенность присутствия на себя» в размыкании. Хайдеггер подчеркивает, что эта обращенность – не просто на «себя», но на «самое свое», «исконнейшее свое», что можно считать уже неким другим модусом «себя», который прежде оставался неизвестен, неведом мне самому, и в этом смысле был «вне», был модусом «себя-вне-себя».

Помимо того, в аналитике размыкания можно обнаружить и некоторые структуры, где несоответствие чисто интериоризирующей интерпретации размыкания (разомкнутости) особенно значительно. Логично, что подобные структуры связаны именно с предельной разомкнутостью, с ужасом. Эти особые структуры размыкания, ассоциированные с ужасом, оказываются в большой близости, в своеобразном структурном изоморфизме, со структурой духовной практики, как она описывается в синергичной антропологии, – и по этой причине мы отдельно и подробно рассмотрим их в следующем разделе. В духовной практике человеком осуществляется размыкание себя к Инобытию (онтологическому горизонту, отличному от горизонта эмпирического бытия человека) – т. е. размыкание, ориентированное вовне или, иными словами, «экстериоризирующее» (хотя включающее также и «интериоризирующую» активность). Эпистемология и методология нашей дескрипции духовной практики принципиально отличны от основоустройства экзистенциальной аналитики; центральный концепт этой дескрипции, Инобытие, чужд данному основоустройству, ибо, с позиций последнего, полагание фундаментального отношения человек – Инобытие происходит здесь не философски, а эмпирически, и Инобытие не есть экзистенциал. Тем не менее, содержательное сопоставление возможно и представляет интерес. Как мы покажем, подобие духовной практике с ее экстериоризирующим размыканием, сообщает структурам ужаса их тесная связь со смертью. За счет данной связи, эти структуры выстраивают весьма специфическую репрезентацию парадигмы духовной практики, в которой в качестве Телоса выступает Смерть как последнее основание всего опыта конечности, как абсолютное уничтожение, уничтожающее Ничто.

Подобная репрезентация – прямая инверсия христианской (исихастской) духовной практики, в которой Телос – обожение, а, в конечном итоге, и его абсолютное условие, Сам Бог. Можно сделать и другой вывод. Как непосредственно очевидно, в аналитике Хайдеггера смерть необычайно возвышается в своем духовном и антропологическом значении: бытийная подлинность существования человека исполняется исключительно в определенном отношении к смерти. Наше соотнесение структур этой аналитики с духовной практикой уточняет эту очевидность. Оно дает формально-структурное доказательство того, что *в «Бытии и времени» присутствуют элементы религиозно-мистического отношения к началам смерти, ужаса и ничто.* Для общей характеристики этого этапа пути мыслителя стоит учесть и то, что никаких иных начал, к которым было бы религиозное отношение, здесь нет.

* * *

Значительность эволюции, проделанной мыслью Хайдеггера и создающей различия между дискурсом «Бытия и времени» и трудов после «Поворота» (Kehre), наглядно подчеркивается тем, что в этих трудах – у «позднего Хайдеггера», как мы будем говорить, – смерть и ужас практически исчезают, Ничто же вводится в контекст «вопроса о бытии». Исчезает и термин «размыкание». Судьба его отчетливо проступает из следующего пассажа в позднем (1969)

хайдеггеровском «Семинаре в Ле Торе»: «Смысл в “Бытии и времени” определяется через область броска; а бросок есть осуществление этого вот бытия (Dasein), т. е. эк-статического выстаивания в открытости бытия. В эк-зистировании этим вот бытием размыкается *смысл*. Когда мысль, исходящая из “Бытия и времени”, отказывается от слова *смысл бытия* в пользу *истины бытия*, то она подчеркивает впредь больше открытость самого бытия, чем открытость этого вот бытия (Dasein) перед лицом открытости бытия»⁶⁵¹. Пассаж – емкий. Прежде всего, тут – приговор размыканию в его прежнем смысле, как Erschliessung в экзистенциальной аналитике: когда «смысл бытия» уступает место «истине бытия», размыканию места не остается – в отличие от смысла, истина, если это не новоевропейская истина высказывания, а греко-хайдеггеровская *Ἀλήθεια*, не есть размыкаемое. Далее, здесь столь же отчетливо, сколь лаконично указана суть позиций «позднего Хайдеггера»: происходит смена приоритетов, вместо отношения *присутствие – бытие*, в центре дискурса теперь – само бытие и отношение *бытие – присутствие*. В логике «раннего» дискурса, разворачивалось основоустройство присутствия – и выяснялось, что его фундирует бытие, хотя непосредственно – ужас, смерть и ничто. В логике «позднего» дискурса, разворачивается основоустройство бытия – и выясняется, что бытию требуется человек (уже не всегда, не во всех контекстах трактуемый как присутствие). Однако в крупном между этими онтологиками конфликта нет, а есть, напротив, фундаментальная общность: всегда и на всех этапах, онтологическое ядро, или «несущая ось» целокупной реальности – это бытие, человек и их отношение, которое может быть определено как их (обоюдная) открытость.

Теснейшая смысловая близость открытости и размыкания (разомкнутости) – неотъемнима, и потому это производящее отношение дискурса с его «антропологической», принадлежащей человеку стороны может быть названо *размыкающим* отношением, при широком понимании «размыкания», не ограниченном терминологизацией «Бытия и времени» и допускающим не только «интериоризованную», но и «экстериоризованную» трактовку концепта – как «размыкания человека к бытию», заведомо уже не являющегося размыканием в себе и на себя. Так характеризуется производящее отношение в «Законе тождества» (1957): «Отличительная черта человека в том, что он как мыслящая сущность, открытая бытию, стоит перед бытием, с бытием соотносится и ему таким образом соответствует. *Человек, собственно, есть это отношение соответствия, и он есть только это*»⁶⁵². Представленная здесь установка, или «расположение» человека есть установка размыкающей обращенности к бытию, разомкнутости к бытию. Притом, эта установка утверждается – ни много, ни мало! – как сама дефиниция человека: размыкание себя к бытию утверждается как определяющее, конститутивное отношение. Итак, у «позднего Хайдеггера» размыкание, хотя и под другими именами, сохранилось в дискурсе. Оно изменило свою природу с «интериоризирующей» на «экстериоризирующую», однако сохранило свою конститутивность; пусть не столь эксплицитно, но по-прежнему размыкание – парадигма конституции человека.

С новым значением размыкания, это уже, конечно, – иная, новая парадигма. У исследователей можно найти формулировки, хорошо раскрывающие ее суть: «Хайдеггер мыслит бытие как Другого, который, приближаясь к человеку, выявляет человеческое в человеке... Человечность человека высвечивается из его онтологического призвания: открытость миру, другим, себе основывается на более изначальной открытости: открытости бытию»⁶⁵³. Здесь «приближение бытия к человеку» – парафраз хайдеггеровского: «Человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием (Anwesen)»⁶⁵⁴. Весьма удачна и фор-

⁶⁵¹ М. Хайдеггер. Семинар в Ле Торе // Вопросы философии, 1993, № 10. С. 133. (Курсив автора).

⁶⁵² М. Хайдеггер. Закон тождества // Он же. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 73–74. (Курсив наш).

⁶⁵³ Н.-С. Таухе. La notion de finitude dans la philosophie de M. Heidegger. Lausanne, 1971. P. 238, 12.

⁶⁵⁴ М. Хайдеггер. Закон тождества. С. 74.

мулировка А. В. Ахутина: «Человек в его личностной перспективе, в онтологической возможности... есть сущее, настроенное на бытие самим бытием»⁶⁵⁵. Оба автора подчеркивают фундаментальную разомкнутость человека – именно как разомкнутость не на себя самого, а вовне, к бытию как *Другому*, причем Другому *par excellence*, единственному в своем роде Другому – ибо Другому *онтологически* (Инобытию, на языке синергической антропологии)⁶⁵⁶. И равным образом, оба подчеркивают, что в своем размыкании к бытию человек конституируется как человек, причем его конструирование осуществляется бытием (выступающим, тем самым, как Внеположный Исток, на языке синергической антропологии). Стоит также это сказать полней: мы здесь видим, что конституирование человека в его размыкании к бытию осуществляется бытием, однако лишь при согласном участии человека, который всегда может и не проявить открытости, не обнаружить расположения к своей настройке бытием. Это сочетание факторов точно соответствует парадигме синергии, давшей свое имя синергической антропологии. В частности, момент асимметрии отношения, критически важный для этой парадигмы, у Хайдеггера акцентируется с особой силой – ср., напр., в «Письме о гуманизме» (1946): «Человек самим бытием “брошен” в истину бытия... чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится... решает не человек... Бытие... “имеет себя”, а потому может и дарить себя»⁶⁵⁷. В итоге, производящее отношение бытие – человек, задающее парадигму конституции человека в дискурсе позднего Хайдеггера, в своих основных элементах сходно с конститутивной парадигмой размыкания человека в синергической антропологии. С другой стороны, в отличие от дискурса «Бытия и времени», здесь не возникает уже какой-либо параллели с духовной практикой: поздний Хайдеггер отнюдь не выдвигает «динамических принципов», которые генерировали бы серии категорий.

Тем не менее, размыкание здесь все же образует свой дискурс, обставляется кругом близких, размыкающих понятий. Этот круг, или топос размыкания во многом близок к топосу старого, «интериоризованного» размыкания в экзистенциальной аналитике – но старые понятия теперь подвергаются переосмыслению, модуляции из «интериоризирующего» в «экстериорирующее» понимание – или точнее, в обоюдную, двунаправленную репрезентацию парадигмы размыкания, которая соединяет, сопрягает в себе оба аспекта. Сюда входят коренные хайдеггеровские слова – открытость, зов (призыв, вызов), слушание, эк-зистенция и эк-зистирование, экстаз и эк-статичность... Именно с указанной модуляцией должны пониматься ключевые формулы установки человека в «позднем» дискурсе, такие как «эк-статическое выстаивание в открытости бытия», «эк-статическое пребывание в близости бытия» и т. п. Типична модуляция, которую претерпевает зов – теперь его икономия такова: «Взаимопринадлежность человека и бытия посредством обмена призывами (*Anspruch*)... В той же мере, в какой бытие обращает призыв к человеку, вызывает и человек»⁶⁵⁸. Эта согласная встречно-направленность вызова бытия и взывания человека хорошо раскрывает основоположную для всего «позднего» дискурса взаимопринадлежность человека и бытия, показывая в ней опять таки родственность синергии (но, разумеется, не совпадение).

Однако кардинально иная ситуация – с темпоральностью, для мысли Хайдеггера всегда важнейшей. Ее отношение к размыканию, к конституции человека в «позднем» дискурсе сравнительно с «ранним» заведомо не сводится к простой «модуляции», ибо именно здесь, с уходом смерти и ужаса, дискурс изменился глубоко и принципиально. Решение вопроса должно

⁶⁵⁵ А. В. Ахутин. Поворотные времена. С. 614.

⁶⁵⁶ Стоит тут уточнить, однако, что в дискурсе Хайдеггера, и раннем, и позднем, концепт Другого (Иного), столь излюбленный современным философствованием, отнюдь не формирует исходное основоустройство. Это основоустройство избегает того, чтобы метафизически полагать два бытия или «способа бытия», Человека и Иного, и отправляется от первичного конститутивного отношения, которое и производит относящиеся в нем начала.

⁶⁵⁷ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Он же. Время и бытие. М., 1993. С. 202, 204.

⁶⁵⁸ М. Хайдеггер. Закон тождества. С. 76.

развертываться из *события* как взаимоотношенности времени и бытия. Некоторые намеки и вехи, ведущие к этому решению, дает один из наиболее существенных позднейших текстов, «Время и бытие» (1962). Отсюда мы узнаем, что в событии должна осуществляться особая парадигма конституции человека: «Им [событием] человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию»⁶⁵⁹. Из этой емкой цитаты, прежде всего, выступает вышеупомянутая обоюдонаправленная природа поздне-хайдеггеровского размыкания. Человек, сбывающийся в событии, «выстаивает в собственном времени», что означает его размыкание на себя, внутрь. Но он одновременно «внимает бытию» – осуществляет размыкание себя к бытию, вовне. Эта двунаправленная природа, имеющая место также и в духовной практике, – критически важное свойство. Из этой же цитаты ясно, что *событие выступает как новая инстанция конституции человека*. Полагаемая им парадигма конституции во многих отношениях оказывается новой и необычной. Прежде всего, она раскрывается существенно иным способом речи, который отказывается от концептуального строительства и анализа, отбрасывает все правила и конвенции философского дискурса. В этом экстраординарном способе представлены, однако, высказывания о человеке, очерчивающие финальную Хайдеггеру трактовку его сути и ситуации. Поэтому ниже, в последнем разделе, мы попробуем хотя бы немного войти в эту речь о событии. Но тут уже нет «концепций» как таковых, в том числе, и концепции размыкания. И в этом смысле, судьба размыкания осталась открыта, разомкнута.

В качестве комментария, к этой краткой истории хайдеггеровского размыкания можно добавить некоторые данные довольно содержательного анализа, проделанного в сборнике «Кто приходит после субъекта?» (1991). Этот сборник – уникальное предприятие: по инициативе Ж.-Л. Нанси, 19 виднейших западных авторов представили в нем свое видение ключевой проблемы конституции субъектности после «смерти субъекта». Подобная постановка темы сразу же обращала к неклассическим альтернативам европейскому субъекту, с неизбежностью приводя к парадигме размыкания как наиболее основательной из наличных альтернатив. С наименьшей неизбежностью, она обращала к мысли Хайдеггера: почти для всех авторов сборника, эта мысль служит точкой отсчета, последним опорным пунктом, где можно найти ориентиры для выстраивания пост-субъектного и деэссенциализованного топоса субъектности. По преимуществу, материал для такого выстраивания обнаруживают не в дискурсе позднего Хайдеггера, слишком скупом, «высокогорном и разреженном», а у Хайдеггера «Бытия и времени», все в той же неисчерпаемой аналитике присутствия.

Прежде всего, здесь констатируют: основоустройство присутствия – в иных измерениях, нежели дискурс субъекта и эссенциалистский дискурс. Как говорит Деррида, оно изначальное, оно *прежде* дискурса субъекта со всеми его содержаниями: «В Dasein его Da обособливается (singularizes itself), будучи несводимо ни к каким категориям человеческой субъективности (самость, разумное существо, сознание, личность), именно потому что все они должны это Da предполагать»⁶⁶⁰. Аналогичное размежевание с дискурсом сущности, проводимое Нанси, – собственно, лишь констатация очевидностей. Разумеется, тот факт, что Хайдеггер сопоставляет присутствию сущность (взяв ее при этом в кавычки: «“сущность” присутствия лежит в его экзистенции»), никак не значит помещения присутствия в дискурс сущности. «Существование означает... не иметь никакой сущности. Или: “быть собственной сущностью”, как утверждает Хайдеггер, но так, чтобы не иметь никакой сущности, будучи самостью. Такова “сущностность” не-сущности... Существование приходит в своей единичности... Пребывать единично, без всякой сущности... не означает быть соотношенным с определенной сущностью,

⁶⁵⁹ Он же. *Время и бытие // Он же. Время и бытие*. С. 405.

⁶⁶⁰ J. Derrida. “Eating Well”, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida // *Who comes after the Subject?* Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. Routledge eds., 1991. P. 107.

быть на ней основанным, назначенным ее достигнуть»⁶⁶¹. То же, конечно, верно и для Dasein: «Присутствие... есть присутствие существующего (existent): это не сущность»⁶⁶². В итоге этих размежеваний, сегодняшняя мысль усваивает хайдеггеровский урок: увидеть того, кто приходит после субъекта, возможно, лишь уяснив, что лежит *прежде* субъекта, откуда заимствуется определенность субъектности субъекта. Основоюстройством присутствия и понимание онтологии как онтологии присутствия выступают как предпосылки новой пост-субъектной субъектности и даже субъектности как таковой.

Наряду с этим, определенные элементы основоюстройства присутствия привлекаются в различных предлагаемых схемах и набросках конституции новой субъектности, обычно играя в них ключевую роль. И здесь можно заметить многозначительный, важный для нас консенсус: в качестве элементов, глубже всего раскрывающих конституцию субъектности, опыты разных авторов, не связанные между собой, чаще всего выделяют одно и то же – аналитику *зова* (Ruf), а тем самым, и размыкания. Наиболее простой пример можно видеть у Ж.-Ф. Куртина: он прямолинейно воспроизводит эту аналитику, указывая те нити, что ведут от «зова совести» к структурам субъектности и самости. В основном, такие нити – уже на поверхности: «Именно анализ природы зова совести должен дать возможность изучить конституцию самости (ipseity)... Самость (the Self) конституируется самим тем фактом, что она “позвана”... к наиболее своей, безотносительной и неповторимой возможности присутствия»⁶⁶³. По существу, подобный анализ – лишь реконструкция субъектных аспектов хайдеггеровского экзистенциала «зова совести», не пролагающая каких-либо выходов к новой субъектности. У Деррида аналитика зова преломляется более оригинально. Она рассматривается в рамках систематического сопоставления основоюстройства Dasein и основоюстройства классического субъекта и топоса субъектности. Здесь для экзистенциалов «зова» и «голоса» (Stimme) прослеживаются ближние и дальние концептуальные связи, устанавливаются их структурные функции в экзистенциальной аналитике. Но в этом анализе заметно стремление отыскивать и подчеркивать у Хайдеггера те мотивы, что стали нормативными для современного западного сознания: конститутивность или примат Другого, совместного бытия, бытия для-Другого и т. п. В известной мере Хайдеггер рассматривается у Деррида сквозь призму Левинаса. Зов прочно связывается с «голосом друга», всего однажды и вскользь мелькнувшим в «Бытии и времени», характеризуется как «зов Другого», «призыв к отклику и ответственности», а усиленный акцент Хайдеггера на «неопределенности и неопределимости зовущего» толкуется как «обязательство защищать дружость Другого... императив не только теоретический». На фоне этой политкорректной стилизации классика, связь с конституцией субъектности получает малое внимание и едва намечается: «“Кто” дружбы, как зов, будящий или собирающий совесть и, стало быть, инициирующий ответственность, предшествует всякой субъектной определенности»⁶⁶⁴.

В итоге, потенциал новой субъектности, заложенный в аналитике зова как размыкания – и шире, в экзистенциальной аналитике в целом, наиболее глубоко раскрывает Ж.-Л. Марион. Он ставит принципиальную задачу подвести баланс «конфронтации Dasein с метафизической эгологией от Декарта до Гегеля» и, соответственно, рассматривает, как и Деррида, общую проблему «Присутствие и Субъект (субъектность)». Но рассматривает он ее иначе. Начало анализа – точное наблюдение: с субъектным содержанием присутствия связан, прежде всего, экзистенциал *Jemeinigkeit*, «всегда-мое» («Присутствие вообще определяется через *всегда-мое*»⁶⁶⁵). Этот свой предикат присутствие актуализует в решимости, которая, в свою очередь, свя-

⁶⁶¹ Ж.-Л. Нанси. Сегодня. С.155.

⁶⁶² J.-L. Nancy. Introduction // Who comes after the Subject? P. 7.

⁶⁶³ J.-F. Courtine. Voice of Conscience and Call of Being // Who comes after the Subject? P. 88, 86.

⁶⁶⁴ J. Derrida. Op. cit. P. 110.

⁶⁶⁵ М. Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С. 43.

зана с ключевым экзистенциалом размыкания и разомкнутости, *Erschlossenheit*: «Решимость есть отличительный модус разомкнутости присутствия»⁶⁶⁶. Прослеживая аналитику решимости, Марион находит, что с помощью решимости «всегдамое» развивается в самость, или же самость, *Selbstheit*, которой присуще само-стояние (*Selbst-standigkeit*), трактуемое им как «экзистенциальная автаркия»⁶⁶⁷. Вследствие нее, «*Dasein*, как автаркическая самость, не может иметь доступа к вопросу о Бытии; оно не может обратиться... к Бытию, ибо в любом случае оно обращается лишь к самому себе: “*Dasein* есть зовущий и призванный сразу”⁶⁶⁸»⁶⁶⁹.

В силу этого, после знаменитого «Поворота», *Kehre*, когда вопрос о Бытии достигает у Хайдеггера предельного акцентирования и напряжения, аналитика зова претерпевает важное изменение. Возникает концепт «вызов бытия» (*Anspruch des Seins*), обозначающий «то обращение, которым Бытие вызывает *Dasein* как феноменологическую инстанцию своего проявления... В противоположность “Бытию и времени”, где обращение – это всегда обращение к самому себе, здесь Бытие вызывает *Dasein* как бы наперед и извне»⁶⁷⁰. И тот, кто способен услышать этот вызов Бытия и последовать, предоставить себя ему, – *это уже не присутствие!* Обычно у Хайдеггера он именуется «человек». Марион замечает, что его следовало бы называть «Вызываемым» (*Angesprochene*); пофранцузски он предлагает для него имя *L'Interloqué*, очень многозначное – наряду с «Вызываемым», он сам указывает и такие возможные значения как «Застигнутый врасплох», «Озадаченный», «Получивший предварительный запрос» и др. Весь этот куст значений обрисовывает некоторый модус субъектности, отличный от классического субъекта, равно как и от трансцендентального Эго, гораздо более, чем *Dasein*. Главное свойство Вызываемого в том, что он всецело определяется Вызовом – предикатом вызванности или, что то же, включенностью в некоторое отношение, причем несимметричное, такое, в котором он – не вызывающий, а лишь повинующийся вызову. – есть подчиненная, производная сторона. «*Interloqué* обнаруживает себя производным полюсом некоторого отношения»⁶⁷¹. Тем самым, мой конституирующий опыт как Вызываемого – это опыт, в котором «меня вызывают», так что я фигурирую в нем не в именительном, а лишь в винительном падеже, как «меня», а не как «Я». «Когда Вызов запрашивает меня, то *Я/меня*, которым он меня наделяет, не обозначает никакого автономного и безусловного трансцендентального Я, а только лишь сам запрос»⁶⁷², чистый факт вызванности, факт отношения. Очевидны, таким образом, коренные отличия Вызываемого и от присутствия, и от субъекта. Вызываемый не обращается к самому себе, у него нет автаркии и нет предиката «всегда-мое»: «Прежде чем самость могла конституироваться, Вызов уже ее выслал из пределов ее “всегда-моего”»⁶⁷³. У него нет, в отличие от присутствия, и предиката экстаичности, ибо этот предикат «учреждает субъекта вне его, однако в терминах его же, как изначального полюса своего собственного преодоления»⁶⁷⁴. Наконец, как и в случае «зова совести», слышимого присутствием, «Вызов Бытия», слышимый Вызываемым, рождает критически важный вопрос об инстанции Вызова, о Зовущем. «Кто или что вызывает *Interloqué*? Если мы назовем здесь Бога, Другого, совесть, ауто-аффект, фигуры различия, само Бытие и т. д., – этим мы лишь дадим имя проблеме, но не решим ее: во всех

⁶⁶⁶ Там же. С. 297.

⁶⁶⁷ Стоит заметить, что заключенные в термине коннотации к киническостоиической традиции не соответствуют хайдеггеровскому присутствию, у которого «выстаивание в открытости бытия» не означает реализации каких бы то ни было предикатов – добродетелей, принципов и т. п.

⁶⁶⁸ Там же. С. 277.

⁶⁶⁹ J.-L. Marion. *L'Interloqué // Who comes after the Subject?* P. 241.

⁶⁷⁰ *Иб.* P. 241–242.

⁶⁷¹ *Иб.* P. 243.

⁶⁷² *Иб.* P. 242.

⁶⁷³ *Иб.* P. 244.

⁶⁷⁴ *Иб.* P. 243.

случаях, *Interloqué* окажется производной частной инстанцией – простой вариацией субъекта, определяемой своим отношением к некоей иной инстанции; *Interloqué* опустится на уровень участенного субъекта»⁶⁷⁵. Решение же проблемы, согласно Мариону, в том, что конституция Вызываемого не требует идентификации Вызывающего, и инстанция Вызова принципиально должна оставаться неопределенной. «Лишь неопределенность инстанции Вызывающего делает возможным Вызов, который в противном случае не был бы *озадачивающим* и, следовательно, не учреждал бы никакого *Interloqué*»⁶⁷⁶.

Итак, Марион обнаруживает у раннего и позднего Хайдеггера две различающиеся трактовки субъектности, которые обе, однако, основаны на аналитике зова. В ранней версии, зов – это зов (*Ruf*) совести, обращаемый присутствием к самому себе и конституирующий модус субъектности, который Марион называет «последним наследником» субъекта: за счет «автаркии» присутствия, этот модус сохраняет ряд существенных свойств субъекта. В поздней версии, зов – это вызов (*Anspruch*) Бытия, конституирующий модус субъектности чисто реляционной (и при этом, не экстатической) природы – «Вызываемого»⁶⁷⁷, который уже не наследует свойств субъекта и порывает с ним полностью, равно как и с трансцендентальным Эго. Согласно Мариону, эта поздняя трактовка есть «Второе продвижение Хайдеггера за пределы субъект(ив)ности, более радикальное, чем первое, хотя и в большей мере производимое молчаливо»⁶⁷⁸. Последняя оговорка существенна: на львиную долю, вся концепция «Вызываемого» – собственные построения Мариона, далеко идущая экстраполяция немногих скупых формулировок Хайдеггера в «Письме о гуманизме» и Послесловии к «Что такое метафизика?» Можно, однако, согласиться, что эта концепция верно улавливает тенденции, заложенные в дискурсе размыкания позднего Хайдеггера, углубляя наше понимание этого дискурса.

II. Духовная практика присутствия-в-падении

Как выше указывалось, в кругу структур размыкания, выстраиваемых экзистенциальной аналитикой, выделяются своими особыми свойствами структуры, связанные с экзистенциалом ужаса, и через его посредство – с отношением человека к смерти. Сейчас мы систематически рассмотрим их, проделав краткую реконструкцию аналитики смерти, представленной в «Бытии и времени». В согласии с общими позициями нашей ретроспективы, реконструкция будет осуществляться в сопоставлении со структурами размыкания в синергичной антропологии, ближайшим же образом – в духовной практике.

«Тема смерти, смертности главная в “Бытии и времени”» (Бибихин). В качестве первичной бытийной установки присутствия (способа бытия человека, *Dasein*) в его отношении к смерти выступает ужас (*Angst*). Нет нужды подробно напоминать хайдеггеровское устройство концепта ужаса, ставшее общим – и общеизвестным – элементом всего русла экзистенциальной мысли, отнюдь и не только в философии. Ядро ужаса – подступ застывания, коллапса сознания, когда в опыте смерти оно пытается воспроизвести, пережить то, что по самому определению нельзя пережить: собственную тотальную аннигиляцию, обращение в Ничто. Его главные моменты выявляются в противопоставлении страху (*Furcht*) как простой, «неонтологичной» эмоции, и мы напомним из них лишь следующие: отсутствие конкретного предмета, вызывающего ужас («от-чего страха есть всегда внутри-мирное... от-чего ужаса “ничто и нигде” – и есть мир как таковой»⁶⁷⁹); отсутствие предмета, «за который» охватывает ужас

⁶⁷⁵ *Иб.* Р. 244.

⁶⁷⁶ *Иб.* (Курсив автора).

⁶⁷⁷ Легко уловить в конституции Марионова *Interloqué* отголоски парадигм католической реляционной теологии.

⁶⁷⁸ *Иб.* Р. 242. *Subjecti(vi)ty* – вариация термина, вводимая Марионом.

⁶⁷⁹ *М. Хайдеггер.* Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 185, 187. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте указанием номера страницы в скобках.

(«за что берет ужас, есть само бытие-в-мире» (187)); вездесущий характер ужаса, за счет которого он образует неустранимый внутренний слой, фон бытия-в-мире («Ужас подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире» (189)) и входит, тем самым, в число определяющих предикатов бытия-в-мире («Захваченность ужасом как расположение есть способ бытия-в-мире» (191)).

Направляющая нить всех построений экзистенциальной мысли заключается в преодолении изначального ужаса в осмысливающем усилии мужественного приятия. Опыт смерти как неотвратимого уничтожения должен представиться в новом свете, он должен быть переосмыслен так, чтобы в нем обнаружилось – даже не просто «нечто положительное», но потенция стать смыслоносным источником и центром всего человеческого опыта, определяющим позиции сознания по отношению к себе и к миру. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера, наиболее глубокая и разработанная в этом русле, в то же время идет и дальше всего в решительном утверждении центральности смерти и положительного отношения к ней. Не входя в детальный разбор этой *apologia mortis*, мы лишь выделим набор ее ведущих мотивов – и обратим особое внимание на то, в какую общую парадигму складывается под ее воздействием аналитика смерти.

Прежде всего, в конституции смерти у Хайдеггера играет важнейшую роль проблема достижения присутствием экзистенциала бытийной цельности, «бытия-целым». Воспроизводя известную философскую логику, связующую понятия цельности и предела, границы, Хайдеггер ставит данный экзистенциал и смерть в обоюдную, взаимно необходимую связь. Он аргументирует, что способность бытия-целым осуществляется лишь в «подлинном бытии-к-смерти» – специфически поставленном и осмысленном опыте смерти как возможности. Поскольку опыт, не включающий в себя опыта (бытия-к-) смерти, всегда содержит элемент незавершенности, недостачи и в нем *Dasein* непременно «должно чем-то еще не быть», так что не может «быть-целым», – то «целость *Dasein* должна конституироваться через смерть» (245) и структура, основоустройство бытия-целым определяется структурой бытия-к-смерти: «Экзистенциальная структура этого бытия [бытия-к-смерти] оказывается онтологическим устройством умения *Dasein* быть целым» (234). Далее, лишь в опыте смерти *Dasein* обретает свою свободу. В данном пункте аргументация «Бытия и времени» отчасти родственна трактовке свободы у преп. Максима Исповедника: свобода сущего связывается с актуализацией его собственных возможностей, принадлежащих именно ему и только ему как таковому (ср. понятие «воли природной», *θέλημα φυσικόν*, у Максима), в отличие от вовлекаемости в осуществление случайных или навязанных возможностей. Смерть же, трактуемая в экзистенциальной аналитике, как и в классической феноменологии, как субъектная, моя смерть, предельно отъединяет и уединяет *Dasein* (мое бытие-сознание) и выступает, тем самым, как максимально собственная, «самая своя» возможность. Поэтому бытие-к-смерти, характеризуемое как «заступание» (*Vorlaufen*) и «заступающая решимость» – решительное вхождение сознания в смерть как возможность – «избавляет от затерянности в случайно навязавшихся возможностях» и «высвобождает себя для самой своей возможности», означает «выступление свободным для своей смерти». «Заступание... ставит *Dasein* перед возможностью быть самим собой... в свободе к смерти» (266). (И именно заступание – заметим для дальнейшего – закрепляется в качестве основной дефиниции бытия-к-смерти: «Бытие к смерти есть заступание в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступание» (262).) Смерть-как-возможность есть та граница с небытием, с которой *Dasein* только и может заметить себя, прийти к себе из самозабвенного существования.

Наконец, последним (но не последним по важности) мы выделим мотив подлинности, или собственности (*Eigentlichkeit*, в значении подлинности). Его появление уже намечается из сказанного: если смерть – «самая своя», собственная, подлинная возможность, то бытие-к-смерти, или же «заступание», – «возможность быть самим собой» (ср. еще: «В бытии-к-смерти *Dasein* отнесено к себе самому» (252)), т. е. обретение своего подлинного способа суще-

ствования, экзистенции. «В феномене смерти обнажается экзистенция... заступление оказывается возможностью собственной экзистенции» (251, 263). Однако развитие мотива, а равно и его значение, – гораздо шире. Хайдеггер развертывает этот мотив как оппозицию подлинного и неподлинного, подробно и усиленно развивая тему о несобственном опыте смерти и отвечающем ему неподлинном способе существования. Сознанию в его повседневном опыте неустранимо присуща тенденция убежать, заслоняться, уклоняться от признания и усмотрения смерти в ее действительном статусе неотвратимой и «самой своей» возможности, необходимой для возможности быть самим собой. «Прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью» (253), и Хайдеггер последовательно, обстоятельно раскрывает структуры этого господства. Феномен уклонения, или убегания многолик, его проявления изобличаются во всех сферах и измерениях бытия *Dasein*. В сфере социального поведения он описывается посредством знаменитого хайдеггеровского понятия *das Man*⁶⁸⁰, «люди» (в пер. В. В. Библихина), выражающего безличный, стертый характер реакций и поступков, даже самого сознания «массового человека», усвоившего стереотипы окружающей людской среды. В сфере разума развиваются ходы сознания, прячущие и перетолковывающие, искажающие действительный характер и значение смерти: превращающие ее во внешнее событие (могущее прийти и к тебе, но извне), в «постоянно происходящий случай», так что смерть сама по себе обращается в «неопределенное нечто», «нивелируется до происшествия... ни к кому собственно не относящегося» (253). В эмоциональной сфере бытует «трусливый страх», извращение экзистенциального ужаса, единственно адекватного в качестве отвечающего смерти «расположения». И так далее. – Все эти проявления, суммируясь, составляют цельный каркас, «основообраз бытия повседневности», которому Хайдеггер дает имя «падения» (*Verfallen*), поскольку *Dasein* произвольно, действием обстоятельств, подталкивается и соскальзывает, «впадает» в него. Само же бытие повседневности конституируется как цельный экзистенциальный феномен, способ бытия *Dasein*, – «несобственное бытие-к-смерти». Оно исключает подлинное, собственное бытие-к-смерти, или «заступающую решимость», мужественно вводящую и держащую себя в опыте смерти как возможности, и во всем противоположно этому бытию.

В итоге, оппозиция подлинного и неподлинного развертывается в полновесную онтологическую оппозицию двух способов бытия *Dasein*. В экзистенциальной аналитике эта оппозиция далеко не сводится к простому противопоставлению двух метафизических принципов. Одна дополнительная черта в том, что полюсы оппозиции представляются глубоко неравноценными: один из них резко обличается, другой превозносится, так что оппозиция приобретает также аксиологический и этический аспекты. С этой чертой, описываемый онтологический каркас опознается как конститутивная структура религиозного мышления: структура, включающая два образа бытия, один – данный, ущербный, другой – не данный, но сосредоточивающий в себе бытийную подлинность и ценность. Но есть и другая особенность хайдеггеровой онтодиады, за счет которой она сближается с онто-логикой уже не только религиозного, но и мистического сознания. Между двумя способами бытия предполагается взаимосвязь, которая носит процессуальный и динамический характер. В один способ, характеризующий неподлинностью и «падением», *Dasein* исходно погружено. Но этот его исходный статус не должен остаться без изменения. Экзистенциальная аналитика раскрывает перед *Dasein* бытийное задание, назначение: опознать свое несобственное бытие-к-смерти в его несобственности – отвергнуть его – и выстроить основоустройство другого способа бытия, собственного бытия-к-смерти. И мы немедленно замечаем, что онтологический процесс, который представляет собой исполнение этого задания, в своей структуре оказывается принадлежащим к определенному типу: это – именно такой процесс, какой выстраивается в духовных (мистико-аскетических) практиках. В

⁶⁸⁰ В немецком языке *man* – местоимение, строящее безличные конструкции: *man spricht* – «говорят».

работе⁶⁸¹ мы дали общее описание парадигмы Духовной практики, выделив ее основные структурные элементы. Сопоставление с этой парадигмой процесса обретения бытием-сознанием собственного бытия-к-смерти дает новый взгляд на концепцию смерти в экзистенциальной аналитике.

Мы оказываемся здесь рядом с известной темой, традиционной и куда более ранней, нежели аналитика Хайдеггера: с идущей от Платона темой философии как научения смерти, «упражнения в смерти». Не так давно Пьер Адо заново проследил эту тему в античной, а отчасти и новоевропейской мысли, представив ее как пример общей парадигмы «духовных упражнений». Он раскрывает последнюю как парадигму деятельностной самореализации человека в методически выстроенном, целенаправленном самоизменении, задействующем «не только мысль, но всю психику (*le psychisme*) индивида» и предполагающем «трансформацию видения мира и преобразование (*une métamorphose*) личности»⁶⁸². Идея такой деятельности характерна для античного разума. Она прямо граничит с одной из его основоположных установок: установкой необходимого культивирования, возделывания человечности человека, выражаемой знаменитой парадигмой воспитания, *paideia*; так что парадигма «духовных упражнений» может рассматриваться как модификация парадигмы воспитания, сдвигающая эту парадигму в само-воспитание. Она не чисто интеллектуальна, но и не вполне холистична: соматика не входит в ее состав, и «духовные упражнения» не предполагают, вообще говоря, телесного, физического элемента. Перед нами – духовно-душевная парадигма, отвечающая платоническому руслу умозрения с его дуалистической антропологией (хотя априори она может быть и не ограничена этим руслем). Равно характерна для античности, а нередко встречается и в позднейшей мысли, идея о том, что отношение человека к смерти должно отливаться в форму подобного упражнения, причем возникающее духовное упражнение, «упражнение в смерти», есть не что иное, как философствование: философствование истинное, то, чем занятию философией надлежит быть. Первое выражение этой идеи, ясная и сильная ее проповедь – в «Федоне», дальнейшее развитие – в «Государстве», наиболее активное утверждение в позднейшей мысли – у стоиков; и аналитику Хайдеггера Адо также причисляет к этой линии.

На первый взгляд, к тому достаточно оснований: все главные элементы хайдеггеровской *arologia mortis* – связь опыта смерти с подлинностью существования, со свободой, с постижением бытия в его всецелости – легко находимы у стоиков и Платона, и даже сама ключевая установка «заступания», *Vorlaufen*, составляющая стержень подлинного бытия-к-смерти, – лишь вариант стоического принципа *praemeditatio malorum* (предвосхищающе-приуготовливающее переживание зол). Но установки экзистенциальной аналитики слишком специфические, свои, и заведомо не платонические; и взгляд более пристальный легко видит, что на поверку экзистенциальная аналитика смерти далеко не укладывается в парадигму «духовных упражнений». Даже Адо, касающийся этой аналитики лишь мельком и утверждающий совершенно прямо: «Для Хайдеггера философия есть “упражнение в смерти”: подлинность существования лежит в ясном предвидении смерти»⁶⁸³, – в примечаниях делает оговорки: «Как справедливо замечает Р. Браг... Хайдеггер “тщательно старается различить бытие к смерти от *meditatio mortis*”. Вполне справедливо, что хайдеггеровское бытие-к-смерти обретает весь свой смысл именно в свойственной Хайдеггеру направленности; но все же мы здесь сталкиваемся с мыслью, которая на основе предвосхищения или опережения смерти создает условие подлинного существования»⁶⁸⁴. Эти оговорки надо конкретизировать и усилить. Прежде всего, у Хайдеггера вовсе нет самой базовой установки «упражнения», культивации или репетиции, она чужда фактуре

⁶⁸¹ С. С. Хоружий. Концепты духовной практики и отверзания чувств // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С. 353–420.

⁶⁸² П. Адо. Духовные упражнения и античная философия. М.-СПб., 2005. С. 22. (Перевод немного мною исправлен).

⁶⁸³ Там же. С. 44.

⁶⁸⁴ Там же. С. 392.

Dasein, которой (как и в духовной практике!) отвечает стихия не упражнения, но *исполнения*. Смерть – *εσχατον*, она связана с полнотой, и заступление в нее – *не репетиция некоторого опыта, а сам подлинный опыт* предельного приобщения к полноте, к исполнению жизни. Но тем не менее, Адо прав в своем финальном «но все же»: известная общность с парадигмой духовных упражнений имеет место, и для полноты нашего восприятия уроков Хайдеггера ее требуется отметить. Для дискурса Хайдеггера такая ситуация крайне характерна: сплошь и рядом этот дискурс провоцирует интерпретации, несущие расхождение со «свойственной Хайдеггеру направленностью», собственным авторским видением. Подобное расхождение порождается ошибочным или поверхностным прочтением зачастую, но все-таки не всегда; иногда «палинодические» интерпретации Хайдеггера находят достаточную почву в его мысли, внося новые грани в ее рецепцию. Как нам представляется, именно такой пример дает развиваемая ниже интерпретация аналитики смерти, усматривающая в ней своеобразный извод парадигмы духовной практики. Предлагая эту интерпретацию, мы вовсе не ставим под сомнение, что эта аналитика есть *философская* практика, как таковая принципиально отличная от всех духовных практик. Можно бы сказать и сильнее: философия вообще не практика, ее дело – занятие *основаниями* всех практик. В свете этого, если мы интерпретируем определенный опыт аутентичного философствования как некоторую практику, это заведомо – участвующая, редуцирующая интерпретация. И тем не менее, мы находим целесообразным представить нашу палинодическую интерпретацию: она вбирает в себя достаточно важные черты экзистенциальной аналитики, освещая их под новым углом⁶⁸⁵.

Между данной парадигмой, как она определяется нами, и парадигмой «духовных упражнений» существует принципиальное различие в онтологическом аспекте. В этом аспекте парадигма или стратегия «духовных упражнений» не отличается от стратегии воспитания: обе направлены к раскрытию, реализации человечности человека, его изначальности как его истинной природы, пусть даже эта реализация мыслится не простым органическим развитием, а глубокою переменной, трансформацией личности, включающей осуждение и устранение многого в человеке, отсечение «дикой части души» (Платон) и т. п. Это означает, иными словами, что трансформация, осуществляемая в «духовном упражнении», не предполагается онтологической трансформацией; близко соприкасаясь со сферами аскетического и мистического опыта, «духовное упражнение» может и не входить в их пределы. Однако духовная практика есть именно мистико-аскетическая практика, и она стремится к более фундаментальной трансформации, в точном смысле онтологической, в которой совершается не реализация, а преодоление и изменение изначальной природы человека, самого наличного образа или горизонта бытия в его определяющих предикатах. Поэтому, хотя в своем общем типе две парадигмы весьма близки – обе они представляют собой динамические, деятельностные и процессуальные стратегии антропологической самореализации, основанные на рефлексии и самоорганизации, – но в случае парадигмы Духовной практики финальное состояние, или телос практики как антропологического процесса, должно обладать более радикальным, онтологическим различием и отстоянием от исходного состояния. Вследствие этого, сам процесс должен здесь удовлетворять гораздо более жестким и специфическим условиям и требованиям. В его начале

⁶⁸⁵ Стоит указать место этой интерпретации в существующем контексте истолкований экзистенциальной аналитики. Сразу же с появлением последней, ее необычный акцент на темах смерти и ужаса породил волну поверхностных пониманий, видевших в этих началах верховные принципы философии Хайдеггера и приписывавших автору их превознесение и культ. К примеру, в заметках Шелера по поводу «Sein und Zeit» прочтем: «Не просматривается ли здесь у Хайдеггера некий... инстинкт смерти, подспудно направляющий его мысли?» (М. Шелер. Фрагменты. С. 341). Однако мы предлагаем не идеологическое истолкование, а структурное наблюдение: в экзистенциальной аналитике налицо структуры, которые соответствуют ступенчатому антропологическому процессу, ориентированному к началам ужаса, смерти и ничто, – т. е. некой специфической духовной практике. К такому наблюдению присоединяется и П. Гайдено в своей недавней книге «Время. Длительность. Вечность» (см. с. 406–407). Я отнюдь не думаю, что замеченный факт несет в себе главный смысл экзистенциальной аналитики, но это – одна из граней ее смысла, которая также должна быть увидена и учтена.

– резко выраженный импульс, движение отталкивания и ухода, целостного отвержения исходной природы и способа бытия. Этот импульс, классический элемент основоустройства аскезы, описывают аскетические концепты «мира», покаяния, сокрушения, обращения. Далее, центральная часть, дабы вести к актуальной онтологической трансформации, должна обладать строгой выстроенностью из определенных, единственным образом находимых ступеней продвижения; уникальность стоящей онтологической цели имплицитно определяет уникальность пути (тогда как «духовные упражнения» определяются скорей в общих установках и очертаниях, чем с полной однозначностью, единственностью ступеней). И наконец, last but not least, достижение онтологической трансформации требует участия иноприродных (вне-, сверх-природных) факторов, исток которых внеположен исходному горизонту бытия и которые в силу этого не могут быть ни доставляемы, ни управляемы самим человеком, но могут обнаруживаться в горизонте его опыта лишь как спонтанные проявления, не имеющие идентифицируемого эмпирического источника. Т. о., концептуальная картина духовной практики необходимо включает Внеположный Исток и некоторое взаимодействие с ним, решающее для реализации сверхэмпирического телоса практики и принадлежащее уже, полностью или частично, специфической сфере мистического опыта. Сам же телос может быть охарактеризован как некоторый род соединения с Внеположным Истоком; наиболее развитые практики, достигающие, в известной мере, рефлексии на это соединение, находят, что оно не означает отождествления с Истоком в его сущности, но является соединением с его проявлениями, энергиями.

Сопоставление с описанной парадигмой глубже раскрывает суть и специфику аналитики смерти, нежели сопоставление с парадигмой «духовных упражнений». Без сомнения, это сопоставление – из категории открыто «палинодических» интерпретаций, оно не следует авторскому замыслу, равно как и в целом философствование Хайдеггера, разумеется, не следует установкам духовной практики. И все же мы попытаемся показать, что отношение аналитики смерти к духовной практике не ограничивается лишь формально-структурными совпадениями. Последние – на поверхности, и с них мы, естественно, начнем. Основные элементы сопоставления концептуальных структур уже, по сути, установлены выше. Исходное состояние, отправная позиция онтологического процесса – «бытие повседневности»; оно представляет собой «несобственное бытие-к-смерти» и характеризуется богатым набором свойств, которые все выражают пустоту и неподлинность данного способа бытия в его всевозможных сторонах: «потерянность в публичности», подчиненность «толкам, любопытству и двусмысленности», «трусливый страх» и т. д. и т. п. Перед нами полный аналог аскетического понятия «мира», не избегающий и прямых совпадений с ним в отдельных характеристиках (как «падение», хоть оно и трактуется без «негативной оценки» и, разумеется, без связи с «грехом») и являющийся собой, согласно принципам аналитики Хайдеггера, полноценно онтологическое понятие. Как уже отмечалось, все описание «бытия повседневности» дается в отрицательных красках, в негативной, критически-осудительной тональности. Это – следующий элемент аскетического дискурса, тема обличения «мира», движение отвержения; а дальше и у Хайдеггера, и в аскетическом дискурсе критическая и обличительная речь, выражение отвержения, логично и непрерывно развиваются в утверждение уже некоторых положительных бытийных заданий.

Здесь начинается параллель с центральной частью парадигмы Духовной практики, и она также вполне наглядна и конкретна. В данной части парадигмы (процесса) необходимы, прежде всего, факторы динамические, обеспечивающие поступательное продвижение процесса; и в экзистенциальной аналитике, в центральной части конституции собственного бытия-к-смерти, мы обнаруживаем играющие именно такую роль экзистенциалы решимости и совести. Совесть характеризуется как побуждающее, зовущее и движущее начало: «Анализ совести обнажает ее как зов... Зов совести имеет характер призыва присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой» (269), т. е. призыва к выстраиванию подлинного опыта смерти как возможности. Решимость характеризуется как не менее динамический фактор: «Молча-

ливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие виновным – мы называем решимостью» (297). Подчеркнутая здесь связь с ужасом указывает на то, что решимость продвигает и вводит уже в решающую и завершающую область онтологического процесса, вплотную к самому заступанию в смерть как возможность (каковое и называется иногда «заступающей решимостью»).

В этой сфере завершающих ступеней процесса картина концептуальных соответствий может показаться неожиданной – но лишь на первый взгляд. В действительности, именно здесь соответствие становится из банального поучительным и даже деконструирующим. Основные конститутивные элементы данной сферы – все более эксплицитное воздействие факторов спонтанности, исходящих от Внеположного Истока, и сам телос⁶⁸⁶ процесса, актуальное онтологическое претворение исходной природы – «высшее духовное состояние» в духовной практике. Неподвластное человеку воздействие, служащее, однако, главной и необходимейшей предпосылкой онтологической трансформации, несомненно, присутствует в основоустройстве экзистенциальной аналитики: это не что иное, как ужас. Чтобы оправдать это утверждение, мы должны показать, что ужасу, каким он предстает в данном основоустройстве, присущи две черты: спонтанность (независимость от сознания и воли) и решающая движущая роль в достижении телоса процесса. В хайдеггеровской аналитике ужаса черты эти не только присутствуют, но служат главными. Выражаются же они на специфическом языке этой аналитики: первая черта обеспечивается тем, что ужас – исходнейший (*ursprünglichste*) феномен, вторая – тем, что он размыкающий (*erschließende*) феномен.

Выше мы бегло описали этот ключевой элемент опыта смерти, найдя, что существо его составляет расположение (в хайдеггеровском смысле), отвечающее событию встречи сознания со смертью – как событию подступающего (но не достигающего «клинической полноты») коллапса, паралича сознания. Но этим роль ужаса в экзистенциальной аналитике далеко не исчерпывается. По отношению к разбираемому онтологическому процессу, такая парализующая роль отвечает его началу, ступени «бытия повседневности». Но вслед за тем, на всем протяжении процесса происходит изменение отношений сознания с ужасом. Изменение кардинально, глубоко, однако в неизменности остается сама природа ужаса как феномена фундаментальной онтологии. Расположение ужаса остается «одним из основообразов бытия-в-мире», изначальным элементом бытийной ситуации человека: что именно и выражает хайдеггер предикат «исходности», *Ursprünglichkeit*. Этой онтологической характеристике ужаса в психологическом измерении коррелятивна необходимая нам черта – спонтанность: ни воля, ни разум не решают, принимать ли человеку (*Dasein*) расположение ужаса при встрече сознания со смертью, оно возникает независимо, произвольно, спонтанно. Этот же аспект спонтанности ужаса детализируют и усиливают раскрывающие ужас экзистенциалы, такие как «жуть», «непо-себе» и др. Стоит указать еще в видах сопоставления, что в терминах парадигмы Духовной практики ужас (как и всякое расположение) – энергийный феномен, несущий определенные энергии. Он приходит независимо от человека и меняет его «расположение», т. е. конфигурацию (опять-таки расположение!) его энергий, его «энергийный образ»: и очевидно, что эта способность воздействия на человеческие энергии означает, что сам ужас обладает собственной энергией, несет или представляет собой некие «энергии ужаса».

Следующий важный для нас момент, продвигающее к телосу действие ужаса, выступает из упомянутой перемены, что происходит в отношении сознания к ужасу в ходе онтологического процесса. С вступлением в процесс, с началом преодоления несобственного бытия-к-смерти конституируются, как мы видели, решимость и совесть (зов). И мы также видели,

⁶⁸⁶ Напомним, что «телос» – понятие, чуждое экзистенциальной аналитике, и здесь мы вполне определенно рассматриваем структуры последней в логике духовной практики, а не в собственной хайдеггеровской логике (в чем и состоит «палинодичность» нашей интерпретации).

что решимость как экзистенциал включает готовность, подготовленность к ужасу; для присутствия, которое наделено ею, воздействие ужаса уже не несет паралич и коллапс, но принимает прямо противоположный характер. Ужас делается «трезвым ужасом, ставящим перед одинокой способностью быть». И это значит, что с сознанием совершается обращение (в чем еще один крупный элемент общности с парадигмой Духовной практики): воздействие ужаса становится для него из парализующего, закрывающего путь, – «размыкающим», т. е. открывающим путь, онтологически плодотворным воздействием. Больше того, из всех размыкающих факторов (а к ним относится, например, любое расположение, ибо «к сути всякого расположения принадлежит размыкать бытие-в-мире» (190)) ужас является размыкающим *par excellence*, поскольку его расположение есть «фундаментальное расположение» и размыкает он «крайнюю возможность»: влечет присутствие непосредственно в бытийную подлинность, в телос. «Ужас извлекает присутствие из его падающего растворения в мире... (189) Ужас перед смертью есть... разомкнутость того, что присутствие экзистировало к своему концу... (251) В ужасе перед смертью присутствие выходит в предстояние самому себе (254) Настроенный ужасом зов дает возможность присутствию бросить себя на свою собственнейшую способность быть (277)», – все эти формулы выражают одно и то же: сознание, прошедшее обращение, обретшее решимость и зов, ужас толкает и движет к подлинному, искомому способу бытия. Действием ужаса осуществляется телос, «своя собственнейшая способность быть», собственное бытие-к-смерти. И не только «ужасом», посредством ужаса, но уже в самом ужасе, телос и ужас сближены до предела, без всякого промежутка. «Бытие-к-смерти есть сущностно ужас» (266).

Итак: если экзистенциальная аналитика как феноменологическая дескрипция самоосуществления *Dasein* в онтологическом процессе достижения собственного бытия-к-смерти, в своей структуре воспроизводит (в чем мы уже почти убедились) парадигму духовной практики, – то в возникающей реализации парадигмы энергиями Внеположного Истока, осуществляющими онтологическую трансформацию, выступают энергии ужаса. Собственные энергии человека (присутствия) должны быть при этом «настроены ужасом» (см. выше): на языке парадигмы духовной практики, они должны достигать синергии с ужасом. Но, чтобы соответствие обрело окончательную ясность, следует еще пристальней рассмотреть сам телос. При ближайшем взгляде, он оказывается структурирован, в его основоустройстве различается ряд последовательных уровней: 1) собственно сам финальный способ бытия *Dasein* – «заступающая решимость», решительное заступление в смерть как «самую свою собственную» возможность; 2) необходимая предпосылка данного способа бытия – сама смерть-как-возможность, смерть мира-как-опыта (*Dasein*); 3) необходимая предпосылка этой предпосылки – смерть как таковая, или абсолютное уничтожение, уничтожающее Ничто. И такая структура в точности соответствует парадигме духовной практики, доставляя нашему соответствию последние точки над *i*. Будем использовать на этом этапе язык исихастской реализации парадигмы, где развита удобная сеть понятий; однако затрагиваться будут только универсальные, не ограниченные исихазмом черты.

Решительное заступление в смерть-как-возможность означает, мы видели, принятие ужаса и вхождение в него как в «трезвый ужас, ставящий перед одинокой способностью быть», – что, в свою очередь, означает сообразование и соединение (синергию) с ужасом как энергийным фактором, с его энергиями. При этом, в силу спонтанности ужаса, его энергии, продвигающие *Dasein* к телосу процесса, выступают как независимые от *Dasein*, имеющие некоторый иной, в известном смысле, автономный или вележащий источник. Тем самым, в терминах парадигмы Духовной практики, они выступают как энергии Внеположного Истока, а в терминах исихазма – Божественные энергии, или благодать. Т. о., достигаемый способ бытия в экзистенциальной аналитике есть в точности то же, что непосредственный телос в парадигме Духовной практики; решительное заступление в смерть-как-возможность есть не что иное, как всецелое энергийное соединение, соединение всех энергий человека (*Dasein*) с энергиями ужаса как энергиями

Внеположного Истока, в терминах же исихазма – Обожение. В этом контексте, можно было бы модифицировать приведенную выше формулу Хайдеггера, сказав: Бытие-к-смерти есть энергично ужас. Далее, смерть-как-возможность как экзистенциал, как принадлежность мира-как-опыта, не только репрезентируется ужасом, но отождествляется с ним и выступает как энергичный фактор, сообразования-соединения с которым ищет и достигает заступление: т. е. она также выступает как энергия Внеположного Истока, или Божественная энергия. И наконец, последняя логическая и онтологическая предпосылка, Смерть как Уничтожающее Ничто, что то же – (моя) смерть как актуальная фактичность (моего опыта), уже-наступившая-смерть, уже не находится ни в горизонте собственного бытия-к-смерти, ни вообще в горизонте (моего, субъектного) опыта, но стоит за этими горизонтами, являясь в то же время конститутивной для них. Соответствие более чем очевидно: в парадигме Духовной практики это место принадлежит Богу – Божественной реальности в себе, *ad intra* (в неоплатонизме – Единому, в исихазме – неприобщаемой Усии Бога).

Эта заключительная параллель придает четкую определенность всей картине. Экзистенциальная аналитика, в самом деле, представилась – благодаря рассмотрению ее, в некоторых строго фиксируемых моментах, не в ее собственной логике (по правилам палинодической интерпретации) – как пример, как одна из реализаций парадигмы духовной практики, наделенная полной структурой данной парадигмы. Однако этот новый пример принципиально и разительно отличается от классических и привычных примеров. В самых общих чертах, различие предстает как прямая противоположность, инверсия. Онтологическая трансформация, искомая и практикуемая в мистических и мистико-аскетических традициях, неизменно мыслилась как онтологическое восхождение, претворение в инобытие, свободное от ущербности здешнего бытия и несущее в себе полноту бытия. Последняя всегда обозначалась как Божественное, совершенное бытие; как и указано выше, в парадигме Духовной практики «закадровая» онтологическая инстанция, конституирующая и обуславливающая весь онтологический процесс, – Бог. Но в экзистенциальной аналитике на месте Бога – Смерть как Уничтожающее Ничто⁶⁸⁷, а достижение подлинного бытия – соединение с энергиями смерти, всецелая проникнутость смертным ужасом⁶⁸⁸. По отношению особенно к чисто христианской, исихастской реализации духовной практики, к практике Обожения, подобная структура есть очевиднейшая инверсия; практика, культивирующая опыт Ничто, может быть обозначена как практика анти-обожения. Но, впрочем, при сопоставлении с неоплатоническим восхождением к Единому полная противоположность почти столь же ярка и очевидна.

Разумеется, тесная связь экзистенциальной аналитики с теологическим и шире, христианским дискурсом – старая и большая тема, притом скорей лежащая на поверхности, чем глубинносокровенная. Как известно и обсуждалось, такая связь врожденна и изначальна, уже сам общий замысел и ведущие идеи «Бытия и времени» возникали не только из феноменологии, но также из близких контактов с протестантской теологией – в частности, из личного обще-

⁶⁸⁷ В дальневосточных практиках, как известно, телос соотносится с онтологическим горизонтом, имеющим черты небытия, хотя обычно и не совпадающим вполне с последним. Этим, однако, еще отнюдь не создается близости к экзистенциальной аналитике (в отличие от позиций позднего Хайдеггера); телос практики здесь никак не связывается со смертью. Скорей можно было бы сказать, что телосом служит здесь способ бытия, в котором жизнь неотличима от смерти, – и такой способ диаметрально далек от «решительного заступления в смерть», которое напротив предполагается максимально наделенным напряженной интенсивностью жизни: «Ближайшая близость бытия смерти-как-возможности от действительной смерти так далека, как только возможно» (262).

⁶⁸⁸ Можно тут вновь напомнить специфику нашей палинодической интерпретации. «Смертный ужас», «ужас перед смертью», формирующий выявленную нами структуру, отнюдь не исчерпывает всего объема концепта ужаса у Хайдеггера. И в «Что такое метафизика?», и даже в «Бытии и времени» можно найти и другие его модальности, в частности, сближающиеся с тем «удивлением», что есть начало философии. Их наличие в очередной раз говорит о том же: наша интерпретация отнюдь не является единственно возможной и отвечает палинодическому, стороннему взгляду на экзистенциальную аналитику из мира духовных практик. Мы лишь настаиваем, что этот сторонний взгляд не совершает никаких сторонних привнесений или произвольных дискурсивных манипуляций.

ния с Рудольфом Бультманом. Теологические параллели и соответствия, теологические структуры в насыщенных построениях экзистенциальной аналитики нередко отмечает сам автор, еще больше их указали позднейшие исследователи, и общий характер всего комплекса теологических связей был, в целом, довольно ясен⁶⁸⁹. Идейно и методологически, этот характер родствен установке демифологизации Бультмана и может рассматриваться как своего рода коррелят ее в философском дискурсе: логические ходы, концепты и парадигмы теологической мысли изымаются, выносятся из своего керигматического и догматического контекста, очищаются вообще от всех религиозных коннотаций – иными словами, секуляризуются – после чего используются в философии. Как указывает сам Хайдеггер – в чем можно с ним согласиться – такую строго «посюстороннюю» переинтерпретацию структур мысли можно полагать отвечающей установке феноменологического воздержания, эпохэ. Но относится ли вскрытое нами соответствие к такому разряду? Еще прежде конкретного анализа, общее впечатление говорит против утвердительного ответа. Параллель с духовною практикой включает в себя не какие-то побочные и частные темы, но прямо и целиком – стержень экзистенциальной аналитики, как логический, так и экзистенциальный; ее жизненный нерв и пафос, ее завет, message. К тому же, инверсия, замена обратным и противоположным, – совсем иная модификация материала, чем просто диктуемая философской строгостью «посюсторонняя переинтерпретация», воздержание от всего произвольного и недоказуемого, что привносит «ангажированное» религиозное сознание. За этим радикальным переворотом парадигмы стоит явно нечто иное, нежели простая верность философскому методу и философскому беспристрастию. Однако что именно?

Отыскивая ответ, мы замечаем, прежде всего, что экзистенциальная аналитика вообще разворачивается в дискурсе, далеком от «философского беспристрастия». Мы неслучайно, говоря о ней, употребили слова «пафос» и «завет»: эти элементы весьма выражены в ней. Одно из основных ее рабочих понятий (экзистенциалов) – «расположение», *Befindlichkeit*, трактуемое как эмоциональная настроенность, аффективность; и она не только говорит о расположении, но и сама им наделена. Экзистенциальная аналитика имеет целый спектр собственных скрытых в тексте расположений. Выявить их небесполезно для ее понимания – и, чтобы этого достичь, очевидно, требуется анализ приемов воздействия, выразительных средств, какие употребляет дискурс «Бытия и времени». Такой анализ оказывается плодотворным и поучительным: обнаруживается, что данный дискурс таит в себе богатый репертуар средств неявного воздействия на читателя – воздействия разнообразного, которое отнюдь не ограничивается эмоциональным воздействием (расположением), но играет крупную роль в выполнении смысловых заданий текста, в утверждении его идей, существенно дополняя обычные и явные средства философского обоснования. Но мы не будем сейчас углубляться в этот анализ, а сделаем лишь несколько наблюдений, прямо важных для нашей темы – интерпретации аналитики смерти под углом ее соответствий с парадигмой Духовной практики.

Всего ближе к поверхности дискурса – средства эмоционального воздействия. Дискурс «Бытия и времени» активно пользуется экспрессивной, эмоционально окрашенной лексикой, и это использование, как нетрудно заметить, точно подчинено смысловым заданиям. Выражается это в том, прежде всего, что эмоционально-экспрессивная лексика концентрируется массивами в определенных нужных местах. Один из ярких примеров относится как раз к нашей теме: таким именно массивом открывается § 51, «Бытие-к-смерти и повседневность присут-

⁶⁸⁹ Укажем сразу центральный и самый общий элемент данного комплекса. Именно, бытие, *Sein*, которое Хайдеггер однажды предложил обозначать перечеркнутым словом, в знак его недоступности для представления, и концептуально, и структурно соотносится с теологемой неприобщаемой для человека Божественной сущности, Уси; тогда как бытие-присутствие, *Dasein*, столь же очевидно соотносимо с посредничающим и искупляющим началом, Второй Ипостасью. Говоря условно-обобщенно, учение о *Sein* – тринитарное богословие Хайдеггера, учение о *Dasein* – его христологическое богословие. В свете «теологического генезиса» хайдеггеровской онтологии, появление такой концептуально-структурной параллели вполне естественно.

ствия». Тут описывается бытие повседневности, неподлинное бытие-к-смерти, и мы видим, что дискурс утверждает его неподлинность отнюдь не только философской аргументацией, но едва ли не более того – эмоционально-психологическими средствами. Расхожее отношение к смерти описывается с самого начала и почти исключительно – оценочной и окрашенной лексикой: в нем умирание «извращается» (*verkehrt wird*) и «нивелируется» (*nivelliert wird*); смерть «выдается» за нечто, чем она не является, истинный характер ее «скрывается» (*verhüllt*); человек «прячет от себя» (*sich verdeckt*) «самое свое» (*eigenste*) бытие; ближние «втолковывают» (*einreden*) умирающему ложную ситуацию, «мнят» «утешить» его. Отдельные обличения сводятся в чеканные обвиняющие формулы: «Прячущее уклонение от смерти упрямо господствует...», и тон оригинала – еще более неумолимометаллический: «*Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig...*» Сильным средством внушить впечатление неподлинности служат, как известно в риторике, кавычки: и вот, на одной с. 253, 15 (!) слов, характеризующих расхожее отношение к смерти, взяты в кавычки (как «утешение», «заботливость»...) – и с тем фальшь, поддельность этого отношения выступает с буквальностью зримостью. Все эти примеры – с единственной страницы текста, так что по концентрации средств мы вполне можем говорить о психологической атаке, осуществляемой с помощью выразительной системы дискурса.

Подобная атака – еще одна общая черта с духовными практиками. Выше мы отмечали, что в парадигме Духовной практики исходная ступень – резкое обличение и целостное отвержение, отбрасывание наличного способа бытия, «мира»: своеобразная шоковая встряска сознания, вырывающая его из-под власти стабильности и рутины. Эта ступень «покаяния» и «обращения» – краеугольный камень аскезы, и, разумеется, аскетический дискурс достигает своих целей, в первую очередь, не философским рассуждением, а именно эмоционально-психологическим воздействием, приемы которого употребляются усиленно и открыто, в обширном репертуаре⁶⁹⁰. Обнаруженная черта экзистенциальной аналитики выражает вновь, т. о., совпадение с парадигмой Духовной практики: мы находим, что, в дополнение к логической и концептуальной структуре, такое совпадение налицо и в прочих планах дискурса – «расположении», эмоционально-психологическом спектре и средствах передачи его (хотя, конечно, в аскетике внеакадемические виды дискурса, как риторика, проповедь, нарратив, занимают несравненно большее место). И, коль скоро соответствие уже не формальноструктурно, а всеохватно, глобально, – его глобальный характер приоткрывает нам скрытые пласты заданий экзистенциальной аналитики, ее глубинные мотивации и внутренний пафос.

Мы можем сказать теперь, что экзистенциальная аналитика не «совпадает по структуре» с парадигмой Духовной практики, но реально является описанием определенной духовной практики. Более точно, она ставит перед собой задание дискурса духовной практики: не просто служить жизненно-практической цели, осуществлению некоторого способа самореализации человека (как дискурс духовных упражнений), но быть путевой инструкцией к прохождению актуальной онтологической трансформации. Это – в собственном смысле мистическое задание, сообщающее дискурсу многие специфические черты – прежде всего, напряженность граничного опыта, внутренний пафос устремленности к Вне-наличному Телосу. Но, разумеется, ей присуще и философское задание, которое, в отличие от мистического, нам нет нужды раскрывать, ибо она его эксплицирует сама: это задание ставится в рамках феноменологии и несет в себе ее имманентный пафос строго «посюсторонней» дескрипции и жесткого воздержания от любого домысла и «мистического произвола». Так в столкновении двух заданий и двух пафосов, явного и скрытого, конституируется поразившее нас решение: инверсия древнейшей, классической парадигмы духовного опыта и поставление Ничто, Смерти и Ужаса телосом онтоантропологической динамики. «Жажда подлинного бытия» – так часто именуют ту

⁶⁹⁰ См., напр., анализ речи покаяния в нашей книге «К феноменологии аскезы». М., 1998, ч. II, разд. II-Д.

бытийную установку, что реализуется в духовной практике и мистическом опыте; и, следуя своему мистическому заданию, экзистенциальная аналитика стремится воплотить эту жажду во всей ее подлинности и напряженности, не подменяя, не редуцируя ее полновесно онтологической природы. Но, следуя своему феноменологическому заданию, она диаметрально переориентирует эту жажду: прочитывает и переосмысливает ее телос прямо противоположным образом.

Влияния, отпечатки дискурса духовной практики можно обнаружить еще во многих аспектах, на многих особенностях экзистенциальной аналитики. Мы не будем их проследивать здесь – за исключением только одного, которое важно для понимания уже самой духовной практики. Дискурс духовной практики имеет, как подчеркивалось, жизненно-практические задания, и притом предельно максималистские; в отличие от заданий философского дискурса, он должен не описать определенные феномены или обосновать некие положения, но побудить, подвигнуть к радикальному изменению, и представить определенный путь, стратегию и цель (телос) этого изменения – в качестве единственного пути, единственной стратегии и единственной цели. Для этого он должен быть волевым дискурсом, не просто описывающим, даже не просто убеждающим, но понуждающим и толкающим, властно заставляющим, настойчиво утверждающим единственность пути и цели... И здесь он очень расходится с философским дискурсом; с позиций философии, такие свойства характеризуют тоталитарный дискурс, который манипулирует сознанием и который заведомо подозрителен в своих утверждениях и выводах, ибо достигает их нефилософскими средствами. Возвращаясь же к экзистенциальной аналитике, мы, несомненно, находим в ней эти тоталитарные элементы. Признаки тоталитарного дискурса, дискурса господства, силового и волевого воздействия легко улавливаются на слух, в интонационном измерении текста, заметны вновь в лексике, проявляются в особой жестко-неумолимой логике проведения основной нити мысли – обличения неподлинного и утверждения подлинного, аутентичного бытия-к-смерти. Они уже отмечались в литературе – в частности, Бодрийяр писал, что фундаментальная аналитика – это «терроризм аутентичности, доставляемой смертью»⁶⁹¹. Не надо преувеличивать – удельный вес этих элементов не столь велик и, в целом, они не создают сильных нарушений аутентично философского дискурса: за одним важным исключением. Как и с эмоциональными средствами, можно выделить определенное задание, в исполнении которого элементы волевого нажима особо концентрируются и дают существенный вклад.

Речь идет как раз об утверждении «единственности пути и цели». Чего отнюдь не требует философия, но требует духовная практика, экзистенциальная аналитика последовательно стремится представить открываемый ею путь от «бытия повседневности» к «решительному заступанию в смерть-как-возможность» – как обязательную и необходимую, единственную и безальтернативную стратегию бытийного самоосуществления. И не так трудно заметить, что именно эти свойства выдвигаемых философских решений, их единственность и обязательность, весьма часто утверждаются прямым или слегка завуалированным волевым актом, дрессурой читательского сознания – как то, добавлением повелительно-гипнотизирующих наречий типа *всегда, необходимо, исключительно...* (Ср.: «К решимости принадлежит необходимо неопределенность», «Решимость есть всегда таковая конкретного фактического присутствия» и т. п. – примеров масса, ибо такой прием обобщения-усиления очень типичен для Хайдеггера). Уже к концу построений, волевой акт, утверждающий необходимость и обязательность выстроенной позиции, облачается в форму риторических (с явным нажимом) вопрошаний: «Если аналитика... кладет в основу заступающую решимость... то разве эта возможность произвольна? Разве способ бытия, каким бытийная способность присутствия относит себя к смерти, выхвачен случайно? *Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть, чем*

⁶⁹¹ J. Baudrillard. L'Échange symbolique et la mort. P., 1976. P. 229.

его смерть?» (313, курсив автора). К этому яркому тексту мы должны сделать два замечания. Во-первых, последнее из трех вопрошаний уже вызывающе тоталитарно: оно, разумеется, самое спорное из всех, оно откровенно оспоримо – и именно оно утверждается с особенным, железным нажимом, выделяясь курсивом. Во-вторых, возвращаясь к своему тексту в поздние годы, сам Хайдеггер ощутил необходимость умерить скрытую в нем претензию. Среди его маргиналий к «Бытию и времени», включаемых в поздние издания, имеется важное для нас примечание к первому вопрошанию: «Это пожалуй нет; но *“без произвола”* еще не значит: необходимо и обязывающе» (444, курсив мой. – С. Х.). Все, что мы сейчас говорили, заключено целиком в этой лаконичной самопоправке. Как мы заметили, философия не требует утверждать, что выдвигаемая экзистенциальная установка является необходимой и обязательной. Беря в союзники самого автора, мы заключаем теперь, что философия не только не требует таких утверждений, но и не оправдывает их. Ergo – за их присутствием в экзистенциальной аналитике лежат иные, *нефилософские* мотивации. Как доказывает наш анализ, это такие же мотивации, что лежат в истоке духовной практики, то есть мотивации не только экзистенциальной, но и религиозномистической природы.

* * *

Плоды нашего рассуждения сводятся, кратко говоря, к двум деконструирующим выводам.

Во-первых, фундаментальная аналитика, помимо ее заявленных философских заданий, оказывается, уже имплицитно, реализацией парадигмы духовной практики – притом, экзотической реализацией-инверсией, ставящей на место Бога в традиционных реализациях – Ужас, Смерть и Ничто. Этот новый ее открывшийся аспект углубляет наше понимание ее отношений с христианской теологией и христианством в целом, а, кроме того, также и отношений с ортодоксальной феноменологией: опыт духовной практики отличен от феноменологического опыта⁶⁹², и учет его наличия в экзистенциальной аналитике позволяет полней увидеть, какое развитие или изменение феноменологии несет в себе «Бытие и время». Только стоит спросить: так ли уж нов наш вывод? Заметить совершаемую Хайдеггером инверсию классических структур религиозной мысли нетрудно и без нашей систематической реконструкции. Она прямо усматривается, если сопоставить вместе две популярные темы в изучении Хайдеггера: его концепцию Ничто и теологические параллели в его экзистенциальной аналитике (из коих главная – это параллель между диадой Sein – Dasein в трактовке Хайдеггера и теологической диадой тринитарное богословие – христологическое богословие). Подобные наблюдения делались, и мы приведем для примера одно типичное: «Хайдеггера теория фундаментальной ситуации человека, несущая глубокое влияние определенных разделов христианской теологии... выступает как секуляризованная, а-морализированная и “нигилизирующая” метафизика обращения... Структура метафизики обращения сохраняется, но содержание понятий радикально меняется... Структура метафизики обращения древней христианства, она восходит, по меньшей мере, к Аристотелевой телеологической концепции человека в “Никомаховой этике”. Это парадоксально, что мы находим эту структуру в “Бытии и времени”, где концепция человека является столь же анти-телеологической, нигилистической и решенческой (decisionistic), как у Ницше. Зерно парадокса – теория “Бытия и времени”, согласно которой интенциональная структура человека, с одной стороны, телеологически требует “аутентичного существования”, но, с другой стороны, это аутентичное существование полностью лишено содержаний. В этой парадоксальной теории встречаются между собой две главные альтернативы современного

⁶⁹² Об этих отличиях см.: С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. Ч. 2. Разд. II-B.

понимания человека и этики: аристотелевская и ницшеанская»⁶⁹³. Мы не случайно так удлиннили цитату: в ней намечена еще одна «палинодическая» интерпретация экзистенциальной аналитики, смежная с нашей, и она помогает пониманию не только Хайдеггера, но и духовной практики. Начальные слова о «метафизике обращения» верны, но не глубоки; они не учитывают хайдеггеровской установки «преодоления метафизики» и не вскрывают в экзистенциальной аналитике иной, отнюдь не метафизической парадигмы духовной практики. Зато дальнейшее неявно говорит именно о ней: отмеченный «парадокс», апорийное сочетание телеологизма и «бессодержательного» (точней, *эмпирически* бессодержательного, ибо *онтологически* инакового) телоса, – одна из ключевых черт этой парадигмы; и можно согласиться, что именно Аристотель и Ницше вкупе создают для нее адекватный (и внутренне конфликтный!) контекст.

Во-вторых, утверждаемая фундаментальной аналитикой экзистенциальная установка и бытийная стратегия утверждается в «Бытии и времени» как «необходимая и обязывающая», безальтернативная – для чего, как мы выяснили, нет достаточных оснований и в чем впоследствии усомнился сам автор. В достижении этого второго вывода, наши мотивы были вполне прозрачны. Фундаментальная аналитика – бесспорно, самая основательная и глубокая концепция или конституция смерти в европейской мысли за много веков. Мы попытались не просто представить ее структуру, но и деконструировать ее – с самыми конструктивными целями. Мы нашли, что, по определенным причинам и с помощью определенных средств, эта аналитика не только создавала указанную концепцию, но и стремилась построить вокруг нее броню железной непререкаемости, не допускающей ни вариантов, ни возражений, броню единственности и обязательности. Разрушив эту броню, деконструкция делает открытой возможность иных решений и иных путей.

В заключение же раздела, переходя к речи о человеке у позднего Хайдеггера, отметим для пушей ясности очевидное: хотя в качестве Телоса описанной «духовной практики» служат Ничто и смерть, тогда как в позднем дискурсе – Бытие, мыслитель верен себе; различие двух дескрипций антропологической и онтологической ситуации – лишь смена *позиции описания*, но отнюдь не онтологической позиции. Как часто подчеркивает Бибахин, экзистенциальная аналитика есть аналитика *Dasein*, «упавшего во время»: «Все, принимаемое за его [присутствия] аналитику, относится только к его падению (*Verfall*), в котором оно перестало быть собой... То, что известно как аналитика присутствия, относится только к присутствию, вышедшему в публичность»⁶⁹⁴. Присутствие же само по себе, в своей изначальной цельности, размыкает себя к Бытию.

III. Человек и Событие

Описанные концептуальные разработки дают довольно основательное представление об антропологическом дискурсе Хайдеггера, его структуре и ведущих идеях. Но в нашем изложении, из них выступают, по преимуществу, отдельные содержания и конструкции этого дискурса, его аппарат, тогда как более существенное для нас – цельный облик «человека Хайдеггера», задания и очертания «антропологического проекта» Хайдеггера в его полноте – во многом остается неясным. Необходимо разобраться с этим существенным; но мы опять-таки не можем поставить эту проблему фронтально и во всем объеме. Снова ограничимся минимумом, который на сей раз таков: мы попытаемся разглядеть, куда же, в конце концов, выводит нас мысль Хайдеггера о человеке, какую антропологическую перспективу она рисует? Ответ на эти вопросы можно найти, главным образом, в тех его книгах 30 – 40-х годов, что писались «в стол» и, хотя не принадлежат, в хронологическом смысле, «позднему Хайдеггеру», но пред-

⁶⁹³ N. O. Bernsen. Heidegger's Theory of Intentionality. Odense University Press, 1986. P. 184–185.

⁶⁹⁴ В. В. Бибахин. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Он же. Ранний Хайдеггер. М., 2009. С. 497–498.

ставляют, как признано, окончательные основания его философствования. На первом месте из них, разумеется, «второй главный труд» мыслителя, «О событии».

Освоение этих текстов сразу же сталкивается, однако, с отмеченной уже выше трудностью – особым способом выражения, в котором, как говорит Бибихин, «философия не движется в сетке координат, а расплавляет их систему»⁶⁹⁵. «Время “системы” прошло»⁶⁹⁶, – заявляет «О событии» в первых же абзацах, и философия здесь «утрачивает черты метода» (Бибихин), не строит и не анализирует понятий, не обосновывает, как правило, своих утверждений и не организует их в структуры. Как всегда отмечают, философствование здесь близится к поэтической речи, недаром оно и обращается то и дело к Гельдерлину Тем не менее, в Разделе I мы все же выделили небольшой комплекс свойств, характеризующих репрезентацию парадигмы размыкания в поздних текстах и образующих некое организованное единство. В большой мере, это было возможно за счет того, что данные свойства не затрагивали прямо высший концепт события: концепт, который собственно и является источником всех странностей, который учреждает крайне специфический способ речи. Но, как мы говорили, этот же концепт учреждает и парадигму конституции человека в онтологическом размыкании! Точнее (как мы увидим), он определяет некоторую очень своеобразную репрезентацию этой парадигмы, которая придает новую конфигурацию всему контексту проблемы человека. Поэтому описывать фундаментальное отношение Бытие – Человек у Хайдеггера, минуя Событие, допустимо не в большей мере, чем описывать европейскую антропологию 20 в., минуя Хайдеггера. В частности, чтобы ответить на вопросы этого раздела, безусловно необходимо рассмотреть основные антропологические импликации речи о событии; но ввиду особой фактуры этой речи, мы будем не столько проследивать логику философского рассуждения, сколько попросту фиксировать утверждения мыслителя и отчасти пояснять их.

Хотя речь о событии чужда методу, тем не менее событие играет самую кардинальную методологическую роль: за счет него фундаментальное онтологическое отношение Бытие – Человек получает у Хайдеггера возможность раскрываться вне традиционных русл, в которых уже тысячелетиями философия раскрывает онтологические диалектические начала – в первую очередь, вне русла диалектики, будь то платоновской или гегелевской. «Человек и бытие не отрицаются взаимно, но ставятся в отношение к третьему, событию, которое, в свою очередь, выступает как их обоюдное отношение»⁶⁹⁷. Возникает, таким образом, новая онтологическая конфигурация, онтоотриада *Бытие – Событие – Человек*, которая заведомо не мыслится по образцу ни гегелевской триады, ни иных известных метафизических триад. Поэтому ключевой момент – это то, каким же образом бытие и человек ставятся в отношение к событию.

«Топический», по определению Бибихина, способ речи о событии предполагает, что основные утверждения многократно повторяются в изменяющихся, варьируемых формулировках и контекстах. В поздних текстах мы найдем немало высказываний, различным образом сводящих воедино все члены онтоотриады. Приведем первой краткую формулу, дающую некоторое начальное представление об отношениях внутри последней. «Со-бытие – это вибрирующая (*schwingende*) в себе область, через которую человек и бытие достигают друг друга в своей сущности»⁶⁹⁸. Этою формулой, как и сказано выше, человек и бытие связываются между собой через «отношение к третьему, событию»; сверх того, эта связь характеризуется предикатом «вибрации». По свойствам способа речи, этот предикат, конечно, не получает никакой дефи-

⁶⁹⁵ Там же. С. 501.

⁶⁹⁶ М. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Fr. a. M., 20033. S. 5.

⁶⁹⁷ М. Steinmann. *Die Humanitat des Seins. Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides // Heidegger und die Griechen*. Fr. a. M., 2007. S. 67–68.

⁶⁹⁸ М. Heidegger. *Identitat und Differenz*. Stuttgart, 2002. S. 26. Отметим, что в рус. переводе этого текста (см. М. Хайдеггер. *Разговор на проселочной дороге*. М., 1991. С. 77) *schwingende* переведено как «мерцающая», что неоправданно вводит дискурс света и тем порождает множество ложных коннотаций, поскольку в оригинале этого дискурса нет.

ниции, и смысл его нельзя установить однозначно; но в качестве одной из разумных версий, мы бы согласились с суждением уже цитированного М. Штейнмана: как он находит, Хайдеггер мыслит онтотриаду как «единство, различающееся в себе» и осуществляющееся как «непрерывность перехода внутри того же самого... это-то единство Хайдеггер и схватывает образом вибрации»⁶⁹⁹. В этой трактовке убедителен отсыл к понятию тождества («того же самого», τὸ αὐτό), которому и посвящена цитируемая статья Хайдеггера; через это понятие устанавливается и связь онтотриады с Парменидовым тождеством бытия и мышления. Можно сюда добавить, что «непрерывность перехода внутри того же самого» имеет определенное сходство с парадигмой перихорезы, посредством которой византийское богословие характеризует внутренние отношения в совсем другой онтотриаде – Троице Божественных Ипостасей.

Краткая формула послужит для нас введением, после которого будет понятней следующий пассаж, максимально насыщенный. «Человек как сущий не “есть” изначальное, коль скоро только бытие *есть*. Однако при-сутственно определенный человек все же отличен от всего сущего, коль скоро его сущность основана на проекте истины бытия... Человек, т. о., исключен из бытия и однако вброшен прямо в истину бытия... Человек словно мост (*ist brückenständig*) в том Между, выступая как которое бросает нужду богов на стражничество (*Wächterschaft*) человека, дабы оно передало это [стражничество] при-сутствию. Такая набрасывающая передача... вносит в при-сутствие отодвигание (*Entrückung*) в бытие... Однако это отодвигание отнюдь не есть вне-себя-бытие (*Aussersichsein*) человека в форме некоего бытия-себя-с-рук (*Sichselbstwerden*). Скорее, оно учреждает сущность самости (*Selbstheit*), которая означает: человек имеет свою сущность (стражничество бытия) в своей собственности постольку, поскольку он себя обосновывает в присутствии»⁷⁰⁰. – Этот образцовый поздне-хайдеггеровский текст включает все нужные нам понятия и дает почву для всех нужных выводов.

Начнем с главного для нас: из этого текста можно извлечь, в частности, и парадигму конституции человека в онтологическом размыкании, уже с явным учетом роли события. В центре описываемой онтологической ситуации – определенное онтологическое движение: «отодвигание в бытие», которое и является новой репрезентацией размыкания к бытию. Это движение конститутивно, ибо оно учреждает самость человека, что значит – конституирует его. Конституирующим началом, телосом, остается бытие, это у Хайдеггера всегда и неотменимо. (Хотя в нашем тексте это и не акцентировано, но формул, прямо утверждающих конститутивность бытия, у позднего Хайдеггера – избытие; в дополнение к данным в Разделе I, вот самая краткая формула из «Письма о гуманизме», написанного немного позднее: «Существо экзистенции... осуществляется благодаря истине бытия»⁷⁰¹.) Содержание движения, однако, не просто и характеризуется довольно темно. Отодвигание-удаление в бытие вносится в присутствие, когда событие, выступая как Между, «третье», передает присутствию ключевое отношение к бытию, пресловутое хайдеггеровское «стражничество» («человек – сторож бытия» – слоган-лейтмотив позднего Хайдеггера). Но такая передача – сама сложный акт, это – «набрасывающая» передача, она происходит лишь тогда, когда на стражничество человека брошена «нужда богов». Что это за новая и странная предпосылка или компонента конституции человека? – Ясно, что в основоустройстве конституции некоторый элемент «типа нужды» необходим: ибо необходимо изначальное устремление к Телосу, в данном случае, к бытию, необходима, стало быть, «бытийная нужда» (о чем, в частности, ярко говорит Бибихин в своих разборах «*Beitrage*»). И, судя по контекстам хайдеггеровских «богов», «нужда богов» не столь далека от бытийной нужды, в первом и грубом приближении, она может быть понята как некая ее репрезентация. (Оставим пока в стороне религиозные коннотации понятия, это – особая тема.) Тогда остается лишь

⁶⁹⁹ M. Steinmann. Op. cit. S. 68.

⁷⁰⁰ M. Heidegger. Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 488–489.

⁷⁰¹ M. Heidegger. Письмо о гуманизме. С. 203.

последний вопрос: что значит – эта нужда брошена на стражничество человека? Но это-то как раз просто: в нужде, в устремлении к бытию, человек должен именно – на языке «Beitrag» – сделать своею собственностью свою сущность как сторожа бытия. Упрощая, можем передать ядро всей онтологической ситуации так: стражничество бытия – бытийная миссия, назначение, «сущность» человека – рождается в Событии, во мгновенном озарении-особотвеннении (неологизм, вводимый Бибихиным), как то, во что разрешается «нужда богов».

Итак, в свете наших заданий, мы можем прочесть приведенный текст как представляющий последний хайдеггеровский проект основоустройства конституции человека. Он остается в парадигме онтологического размыкания (как мы помним, позднейхайдеггеровская реализация этой парадигмы отчетливо двунаправленна, соединяет интериоризирующий и экстериоризирующий аспекты), однако приобретает целый ряд глубоких отличий. Чтобы оценить главное из них, внедрение в конституцию человека события, которое в ключевой роли Между опосредует отношение человека и бытия, напомним основные смыслы события, как их резюмирует предельно сжато Бибихин: «Три главных аспекта Ereignis, а именно озарение (настоящая этимология, *das Auge*), возвращение к своему собственному (народная этимология, через *das Eigene*) и полнота (совершенность события)[, которые] не образуют структуры типа гегелевской триады; это троица тождественных, потому что открытие *собственно того самого* есть вместе озарение и полнота»⁷⁰². А на способе и на самой возможности дискурсивного описания конституции не мог не отразиться еще один аспект Ereignis, его глубочайшая трансрациональность: «Событие не такая вещь, чтобы его можно было измыслить мыслью. Оно не мыслимое»⁷⁰³.

Далее, можно заметить, что тут проступает иное, чем в «Бытии и времени», отношение между человеком и присутствием. В экзистенциальной аналитике Dasein полностью репрезентировало человека, так что и сам термин «человек» практически не употреблялся; но в речи о событии мы видим отчетливое различие между «человеком» и «присутствием»; обсуждение того и другого – две отдельные тематические нити в «Beitrag». За этим стоит уже отмеченная в Разделе I «смена приоритетов»: теперь присутствие рассматривается в (про)свете бытия, в своей «исходной бытийной целости», тогда как в «Бытии и времени» оно описывалось в исступании из себя, в падении (Verfall) – и только в такой перспективе его описание развертывалось в экзистенциальную аналитику и оказывалось описанием «экзистенции», «человека». В рамках речи о событии, присутствие, будучи взято в иной перспективе, обретает иную категориальную природу: оно обладает простотой и не обладает структурой. Лишь с так взятым присутствием, присутствием в его бытийной целости и простоте, у человека складывается такое отношение, при котором он может быть или не быть «присутственно определенным», может себя обосновывать в присутствии, а может и не обосновывать; присутствие же в его падении от человека неотделимо.

Существенно и размежевание, которое делает Хайдеггер: в рисуемой им конституции человека он подчеркивает момент имманентности, определенно желая отмежеваться от религиозномистической парадигмы чисто трансцендентной конституции, предполагающей «вне-себя-бытие», т. е. претворение в Инобытие, часто понимаемое как растворение в Абсолютном, отказ от себя («сбытие-себя-с-рук»). Такое размежевание играет не только идеологическую, но и конструктивную роль: благодаря нему, хоть несколько уясняется природа «отодвигания-удаления в бытие» и таинственного служения «сторожа бытия».

Наконец, в заключение приведенного пассажа, в контекст конституции человека входят его самость и «сущность». Первое понятие сразу же отчетливо поясняется: «Самость не может быть понята ни из “субъекта”, ни из “Я”, ни из “личности” (Personlichkeit), она есть только настойчивость в стражнической принадлежности к бытию, что значит, однако, – из наброшен-

⁷⁰² В. В. Бибихин. Цит. соч. С. 497. (Курсив автора).

⁷⁰³ Там же. С. 508.

ности нужданием богов. Самость – это развертывание имени-в-собственности сущности»⁷⁰⁴. Что же до «сущности», то мы взяли ее в кавычки отнюдь не случайно: трактовка сущности у позднего Хайдеггера необычна и удивительна. Точней, она удивительна для взгляда извне, из прошлой философской истории термина; для позиций же позднего Хайдеггера, она напротив как нельзя более характерна и органична. В тексте сразу же выступает радикальное переосмысление отношения предмета со своей сущностью. В обычном понимании, сущность предмета или феномена – самое неотъемлемое от него, и предмет всецело определяется своей сущностью; здесь же мы видим, что человек может «иметь в собственности» свою сущность», либо не иметь. Эта неожиданная свобода отношения затем утверждается еще отчетливей и сильнее: «То, что человек имеет свою сущность в собственности, означает: он пребывает в постоянной опасности утраты... Понятый сообразно присутствию, человек есть то сущее, которое, существуя, может лишиться своей сущности»⁷⁰⁵.

Представленная здесь позиция означает кардинальную ревизию концепта сущности и влечет глубокие следствия для конституции человека. Если вещь может лишиться своей сущности, то что такое эта «сущность», когда вещь, положим, актуально ее лишилась? Очевидно, что подобная «сущность», во всяком случае, не есть *essentia* вещи в классическом смысле Аквината. По аналогии с понятием «деэссенциализованной энергии», вводимым в синергийной антропологии, можно было бы говорить о сущности у позднего Хайдеггера как о «деэссенциализованной сущности». Можно также сказать, что, наделяясь лишь возникающей-исчезающей связью с вещью или явлением, сущность сближается с дискурсом энергии, опять-таки в понимании синергийной антропологии. Что же до «сущности человека», то мы видим теперь: хотя Хайдеггер сохраняет эту формулу в весьма активном употреблении, но конституция человека, представленная им в рамках речи о событии, никоим образом не полагается сущностью и не базируется на ней, не строится в эссенциальном дискурсе. В смысле традиционного понимания сущности, можно сказать и сильнее: *конституция человека у позднего Хайдеггера – конституция, полагаемая бытием в лоне события, – может рассматриваться как конституция бессущностной и бессубъектной самости*. И это значит, что антропологический аспект речи о событии предстает нам как самый радикальный антропологический поиск. В 1936 – 38 гг. в Германии «в стол» написаны были разработки, к идейной смелости которых европейская мысль о человеке начала приближаться лишь на грани тысячелетий. «Второй главный труд» Хайдеггера опередил свое время больше, чем первый. Отказ от дискурса сущности в философии Ж.-Л. Нанси, бессущностность и бессубъектность синергийной антропологии, как и многие другие ходы новейшей антропологической рефлексии, по сути, уже присутствуют в «О событии»⁷⁰⁶.

Это славословие, однако, нуждается в оговорках или, по меньшей мере, уточнениях. «О событии» – капитальный труд, но новый революционный взгляд на человека отнюдь не разворачивается здесь фронтально и эксплицитно, и радикальные антропологические позиции, восхитившие нас, присутствуют здесь, действительно, лишь «по сути», пунктиром, имплицитно. Речь о событии с ее специфическим способом полностью выводит разработки Хайдеггера из горизонта экзистенциальной аналитики, как и всякой аналитической дескрипции антрополо-

⁷⁰⁴ М. Heidegger. *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*. S. 489.

⁷⁰⁵ *Иб.* S. 489–490.

⁷⁰⁶ С известным правом, можно говорить даже, что все эти позиции присутствуют уже в «Бытии и времени». Во внутренней логике развития хайдеггеровского дискурса, трактовка сущности в речи о событии не предстает резким новшеством. Напротив, она вполне согласуется со знаменитыми исходными положениями экзистенциальной аналитики: «Что-бытие (*essentia*) этого сущего [*Dasein*], насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (*existentia*)... “Сущность” присутствия лежит в его экзистенции» («Бытие и время». С. 42. Курсив автора). Однако в плотнейшем контексте «Бытия и времени» эти положения не были в дальнейшем артикулированы в отдельную нить, где совершалась бы последовательная деконструкция эссенциального дискурса. И за счет этого, на авансцене смогло оказаться вульгаризованное прочтение Сартра, устроившее из хайдеггеровских положений спор за первое место между «сущностью» и «существованием».

гической реальности. Новый принцип конституции человека, конституция в лоне события, толкуется и описывается в перспективе события и, взятое в этой перспективе, присутствие⁷⁰⁷ взято в себе, в «бытийном модусе собственности», в котором оно, как уже говорилось, цельно, просто и бесструктурно. Аналитику же присутствия развертывает сугубо присутствие в модусе несобственности или, что то же, в *падении* (Verfall), означающем, что «присутствие ближайшим образом и большей частью существует *при* озаботившем “мире”... Присутствие от себя самого как собственной способности-быть-самостью ближайшим образом всегда уже отпало и упало в “мир”»⁷⁰⁸. Речь из горизонта события не может описывать присутствие и человека, когда они вне этого горизонта, она может лишь констатировать, что человек действительно может быть вне горизонта события, и может характеризовать его вне-пребывание теми или иными привативными предикатами, как то «не-имение своей сущности в своей собственности».

Когда же присутствие – в модусе собственности, а человек, будучи присутствие-соразмерен (*daseinsmassig*), находится в горизонте события как сторож бытия, тогда речь о человеке развертывается как речь в ландшафте события, в специфических реалиях этого ландшафта, каковы суть боги, тайна, бездна, земля... Такая речь априори вполне бы могла быть артикулированной антропологической дескрипцией: дело решается герменевтической природой события. Событие могло бы доставить ключ к этой речи, если бы оно само было артикулировано из перспективы человека, если бы нам сказали, откуда оно берется, как вырывается, может ли, должен ли человек готовить его или готовиться к нему? по всей видимости, должен, Хайдеггер не кальвинист, – а тогда как надо его готовить? и т. д. и т. п. Но, разумеется, такие вопросы – вопросы из перспективы падения, и они попросту вернули бы нас в дискурс «Бытия и времени». Хайдеггер, как мы показывали в Разделе II, весьма тяготеет к приказному, установочному тону, и в речи о событии также нетрудно найти установки и указания человеку Тут, однако, они – существенно иной природы. Как формулирует Бибихин, теперь «главное усилие переносится на держание себя в просвете тайны»⁷⁰⁹, и подобные установки, если и раскрывают событие из перспективы человека, то опять-таки лишь привативным или апофатическим образом. В онтологике «О событии», событие вводится исключительно как *explanans*, а не *explanandum*, как принцип, полагающий новую герменевтическую перспективу. Если бытие – онтологическое Иное падения, то событие может трактоваться как *suū generis герменевтическое Иное* последнего: конституирующее не столько иной образ бытия, сколько иной способ толкования, способ речи. Это согласуется с его квалификацией как Между: Между и есть «место толкования», герменевтическая инстанция и позиция. Событие толкует человека как сторожа-хранителя бытия, дело которого – внимать истине бытия, дабы она могла сказаться; так что дело это идет об условиях, о поэтике речи, непосредственно сказывающейся, – и тем самым, по своему способу скорее поэтической, нежели «философской», представляющей уже ставшие, уже имеющиеся смыслы. Отношения этих двух способов речи у Хайдеггера, и с голоса Хайдеггера, разъясняет Жан Бофре: по отношению к философии, «предшествующая речь... более ранняя речь – речь поэтов, которые, как говорит Платон, были “толкователями воли богов”». С одной стороны, поэты всего лишь рассказывают старинные истории, вроде тех, что рассказывают детям. С другой стороны, их речь настолько поразительна, что переносит нас туда, о чем она рассказывает. Но в чем ее необыкновенная сила, если не в том, чтобы пробуждать... то присутствие, о котором любая иная речь сохраняет лишь слабое воспоминание?.. В явлении мира философской речи нам дано испытать сокрытие прежнего мира, который был миром поэтов»⁷¹⁰. – Итак, речь события, речь о событии – отступление, а точнее, прорыв, к

⁷⁰⁷ В «О событии» *Da-sein* употребляется исключительно через дефис, но мы простоты ради, этому обычно не следуем.

⁷⁰⁸ М. Хайдеггер. Бытие и время. С. 175.

⁷⁰⁹ В. В. Бибихин. Цит. соч. С. 518.

⁷¹⁰ Ж. Бофре. Диалог с Хайдеггером. Приближение к Хайдеггеру. СПб., 2009. С. 137, 141.

«более ранней речи», речи поэтов, которая способна «будить присутствие», но при этом остается «всего лишь рассказыванием старинных историй». И в свете этой природы события и полагаемого им способа речи, верно будет сказать, что в речи о событии новая антропология в равной мере есть и не есть.

За этой первой оговоркой должна последовать вторая. Для нее мы сначала уточним наше словоупотребление, которое расходится с хайдеггеровским в важном пункте, в значении термина «антропология». Говоря об «антропологических аспектах» речи о событии, о «новой антропологии», к которой она выходит, мы облачаем мысль Хайдеггера в язык, ей чуждый. Напомним кратко особые отношения Хайдеггера с данным термином. Ему принадлежит критическая и скептическая позиция, видящая поле антропологии и сами ее основания принципиально ограниченными и недостаточными для адекватного отражения реальности человека и бытия в их взаимоотножности. «Бытие и время» включает антропологию в обиходу «антропология, психология, биология» – обиходу дискурсов, обладающих «недостаточным онтологическим фундаментом». «Holzwege» выносят еще более негативный вердикт, совсем низводящий антропологию к частной и прикладной сфере: «Антропология есть такая интерпретация человека, которая в принципе уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой. Ибо с этим вопросом ей пришлось бы признать саму себя пошатнувшейся и преодоленной. Как можно ожидать этого от антропологии, когда ее дело, собственно, просто обеспечивать задним числом самообеспечение субъекта?»⁷¹¹. Отдельно проводится критика философской антропологии. В специальном разделе (§ 37, «Идея философской антропологии») работы «Кант и проблема метафизики» (1929) Хайдеггер аргументирует, что философская антропология в самой своей сути неотделима от «поверхностной и философски сомнительной» попытки представить антропологию «как некий стоковый резервуар центральных философских проблем», – приходя к выводу о «внутренней ограниченности идеи философской антропологии». В дискуссии с Кассирером в Давосе, в том же 1929 г., он дополняет и усиливает этот вывод, говоря: «Весь проблемный узел “Бытия и времени”, имея дело с существованием человека, не является философской антропологией, она слишком узка и предварительна для этого». Речь о событии полностью воспринимает эту негативную трактовку «Сущность самого бытия мыслится не так, что бытие толкуется “антропологически”, но наоборот: что человек вновь поставляется в сущность бытия, и оковы “антропологии” разрываются»⁷¹². В небольшом особом разделе, антропологии выносятся окончательный приговор: «То, что сегодня все еще, и даже заново, “антропологию” ставят в центр мировоззренческой схоластики, лучше всего показывает, ... что снова пытаются утвердиться на почве Декарта. Какую бы прическу ни носила антропология, просвещенчески-моралистскую, психологически-естественно-научную, гуманитарно-персоналистскую, христианскую или политически-народную, это совершенно безразлично для решающего вопроса: понято ли Новое Время как конец и поднято вопрошание о другом начале, или же продолжают упорствовать в увековечении упадка, длящегося с Платона»⁷¹³.

При всей решительности классика, мы, однако, не следуем его трактовке термина, находя ее исторически обусловленной и плохо отвечающей современной научной ситуации. В период кризиса и отбрасывания всех прежних антропологии, интенсивного поиска новых оснований и нового способа речи о человеке, более чем естественно называть развертывающийся поиск антропологическим поиском, а искомое – в том числе, и искомое в свете «другого начала» – новой антропологией. Чтобы поиск мог развертываться в максимально широком диапазоне, требуется такое понимание антропологии, которое охватывало бы все поле исследования и

⁷¹¹ М. Хайдеггер. Время картины мира // Он же. Время и бытие. М., 1993. С. 61.

⁷¹² М. Heidegger. Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 84.

⁷¹³ *Ib.* S. 134.

(само) осмысления человека. Но это самое общее и широкое понимание напрашивается само: следует попросту услышать прямой смысл слова, согласно которому антропология – не что иное как «логос об антропосе», слово разума о человеке, вне зависимости от употребляемого дискурса и метода. Именно это понимание и принимается нами; явно или неявно, оно стоит и за большинством антропологических разработок новейшего времени. В трактовке антропологии – редкий случай, когда позиции Хайдеггера не стали ни нормой, ни хотя бы ориентиром для современной мысли.

В свете этого разъяснения, мы можем сказать, что в нашем смысле термина, речь о событии, как равно и дискурс «Бытия и времени», обостренно антропологичны. Хайдеггер любит многослойную и обоюдоострую речь. Мы только что видели, как дискурс, имеющий ведущим понятием «сущность», в следующем, внутреннем своем слое у него оказывается бессущностным. С антропологией – обратное или, если хотите, то же: за демонстративным отталкиванием от антропологии стоит насыщенный антропологизм, только очень своего, особого рода. – И тут мы снова вернемся к первой оговорке. В ней мы заключили, что в речи о событии новая антропология и есть, и не есть. Можно сказать несколько больше о том, отчего и как именно она «не есть».

В своем антропологическом аспекте, речь о событии – это речь о человеке, которая отказывается входить в дискурс «внутримирного сущего», ведется исключительно за его пределами. Что же может она сказать о человеке, оставаясь за этими пределами? Как демонстрирует «О событии», – весьма многое; оставаясь также и за пределами всякой систематичности, анализа, метода, она тем не менее дает увидеть существенные черты и свойства человека, взятого в его отношении к бытию и событию – иными словами, в его онтологическом измерении. Но все это богатое содержание несет на себе некую специфическую печать, которую важно попытаться охарактеризовать. Фундаментальное отношение резюмирует сакраментальная формула («псевдодефиниция», по выражению Бишихина): *Человек – сторож/наступ бытия*. *Sub specie anthropologiae*, мы должны задать этой формуле самый наивнейший вопрос: *А кто он такой, сторож бытия?* Мы начинаем его разглядывать и видим – топос, место, инстанцию определенной онтологической установки (держания себя в просвете тайны). Эта инстанция, как сказано, вполне содержательно характеризуется, раскрывается – но раскрывается она, соответственно, чертами *онтологической инстанции*. Это – общая особенность парадигмы конституции человека в онтологическом размыкании, в которой человек репрезентирует сущее в целом; она налицо и в фундаментальной онтологии «Бытия и времени», и в Онтологической топике синергической антропологии (в частности, в христианской исихастской антропологии). Однако каковы именно эти черты – определяется уже конкретностью предполагаемой онтологии. И в фундаментальной онтологии, и в исихастской антропологии человек как онтологическая инстанция раскрывается в многомерности и богатстве человеческих черт (в исихазме предпосылкой этого служит личностная природа христианской онтологии). Но речь о событии ведется из кардинально другой бытийной перспективы, она даже не другая онтология, но «по ту сторону онтологии». И здесь, в перспективе события, черты бытийной инстанции уже совершенно не суть черты *человека*; напротив, на эти последние наложен полный запрет.

Расчеловечение человека – одна из сквозных нитей, лейтмотивов «О событии» (хотя сам этот термин и не употребляется). Конечно, речь о событии отвергает всякую речь о «составе человека», будь то трихотомия тело-душа-дух или иные членения (такая речь отвергается и вообще в парадигме онтологического размыкания, берущей человека как цельность). В более общем плане, любые виды «расчленения сущности человека» отвергаются как «усовершенствованная антропология»; отвергается также всякое «антропологически экзистенциальное осмысление» (то бишь экзистенциальное, строимое в антропологической перспективе, с «антропологией», понятой по Хайдеггеру; но поздний Хайдеггер допускает, что экзистенциальное осмысление может строиться и не «антропологически»). В отношении научных дискур-

сов, их устранение проводится строже, чем в «Бытии и времени», сделанные там отмежевания от биологии, психологии, антропологии дополняются новыми, напр., от философии истории. Как сказано выше, концепт (?), что остается в перспективе события, – это самость, которая решительно отделяется от субъекта, Я, личности. Все эти категории – вне перспективы события, и в начале «О событии» Хайдеггер как Хрущев разоблачает «культ личности». В другом месте, как не соответствующие перспективе события квалифицируются «*ψυχή νοῦς, animus, spiritus, cogitatio*, сознание, субъект, Я, дух, личность». Все моральные категории устраняются наравне с «антропологическими».

В итоге, кто же такой сторож бытия? Несомая им онтологическая миссия тщательно очищена от всего «человеческого, слишком человеческого». Эта онтологическая инстанция, человек в горизонте события, или «соразмерный присутствию человек» – никоим образом не живой человек, не личность и не сознание, не центр нравственного и разумного действия. Его с полным правом можно назвать расчеловеченным человеком: сам Хайдеггер заявляет, что «Примат присутствия... есть противоположность любому виду очеловечения человека (*Vermenschung des Menschen*)»⁷¹⁴.

Представленная трактовка человека, очерченная решительными и четкими линиями, не указывает никаких родственных себе или близких опытов и подходов к человеку; она утверждает необходимость «другого начала» для всей западной мысли как таковой, которое вернуло бы ее из «забвения бытия». В пределах западной философской традиции, нет оснований, пожалуй, не согласиться с таким позиционированием мысли о событии; но в более широком контексте ситуация становится весьма иной. На всем протяжении нашего анализа «человека Хайдеггера», мы многократно фиксировали структурные сходства и соответствия его конституции с конституцией человека в духовной практике (что то же, в Онтологической топике синергийной антропологии). Эта тесная связь сохраняется и для «человека в перспективе события». Взглянув пристально на его определяющие черты, какими мы их находим в «О событии», мы обнаружим, что значительная часть из них присуща антропологии всякой духовной практики как таковой; но кроме того – особенность новая и симптоматичная! – некоторая другая часть сближается с одной определенной линией духовных практик, а именно, с практиками буддизма.

Черты, присущие общей антропологии духовных практик, – на поверхности, основные из них уже отмечались как черты онтологического размыкания человека, и сейчас достаточно напомнить главные из них мельком. Вполне законно сказать, что человек в духовной практике, как и «человек в событии», есть «человек, понимаемый из вопроса о бытии, и только так». Другие черты выпукло выступают, например, из такой сводной характеристики «человека в событии»: «Человек, понятый соразмерно присутствию... держит себя во всех отношениях и во всем поведении в области просвета бытия. Однако эта область является всецело не человеческой, т. е. не определенной и не осиливаемой (*tragbar*) посредством *animal rationale*, равно как и субъекта. Эта область вообще не есть сущее, она принадлежит сущностному (*Wesung*) бытия. Понятый соразмерно присутствию, человек есть то сущее, которое, существуя, может лишиться своей сущности»⁷¹⁵. За счет специфического способа речи, эти тезисы кажутся сугубо и уникально хайдеггеровскими, относящимися к человеку-в-событии, но все они, на поверку, выражают общие свойства духовной практики. Духовная практика имеет мета-антропологическое измерение и в этом смысле, ее область является «не человеческой»; конституируясь онтологически внеположным Телосом, она «не осиливаема» ни *animal rationale*, ни субъектом, которые не имеют связи с таким Телосом. Целостную устремленность к телосу и синергию с ним можно при желании назвать «держанием себя во всех отношениях в области просвета бытия». Наконец, духовная практика не предполагает в человеке никакой сущности и

⁷¹⁴ *Ib.* S. 490.

⁷¹⁵ *Ib.* S. 489–490.

не опирается на нее, тем самым, допуская, что человек может ее лишиться. Подобный перевод в дискурс духовной практики возможен для немалой доли речи о событии.

Однако «расчеловечивающая» часть этой речи уже не находит соответствия в общей антропологии духовной практики. Телос исихастской, как и суфийской практики не конституирует расчеловечения человека; Телос исихазма есть прямо обратное, есть исполнение человека в его лицетворении, претворении в бытие Личности. Но зато расчеловечение человека – установка, близкая дальневосточным практикам, в которых духовно-антропологический процесс направляется к имперсональному Телосу, к различным версиям онтологического начала, мыслимого превыше оппозиции бытия и небытия. Наибольшую близость к речи о событии обнаруживает буддийская антропология, сближения с которой глубоки и многоаспектны. «Избирательное сродство» поздне-хайдеггеровского и буддийского антропологического мышления начинается с самых общих особенностей, со способа речи и природы базовых реалий. В обоих случаях в первую очередь проводится радикальная расчистка почвы, отбрасывание ложных представлений, которые главной частью вполне совпадают: это – любые формы Я, субъекта, личности, субстанции. Далее, антропологическая дескрипция разворачивается в определенной онтологической перспективе, которая формируется в двояком противопоставлении: с одной стороны, эмпирическому описанию, с другой – спекулятивной концептуализации антропологической реальности («метафизике» у Хайдеггера, брахманизму – в буддизме). Базовые реалии этой дескрипции определяются своим отношением к онтологическому принципу, полагающему данную перспективу; в обоих учениях этот принцип имперсонален, всецело чужд личностному началу.

Совокупность всех этих общих черт (отбрасывание субъектноличностных категорий, двоякое противопоставление, имперсональность конститутивного принципа) порождает в обоих случаях весьма специфический, необычный род речи о человеке. Ее базовые реалии не имеют узнаваемости как «черты человека» и не сводятся ни в какой обозримый «образ человека»; они сугубо онтологичны, но при этом не являются онтологическими понятиями. В речи о событии, это – просвет, тайна, боги и «последний бог», бездна, земля, путь... В буддизме – дхарма и поток дхарм, скандхи, сансары, тантра (в тантризме), тоже, конечно, путь (ключевой термин в духовных практиках)... Способ организации этой речи также имеет явную общность в двух случаях; он настолько чужд методу, анализу и строительству понятий, что названные базовые элементы по своей смысловой и семиотической природе ускользают от всех определений, явно не будучи также ни символами, ни просто знаками.

Как видим, типологические, структурные сходства и параллели двух учений, двух опытов мысли о человеке значительны и разнообразны. Многие из них обсуждались; ссылки на Хайдеггера – не редкость в современной буддийской литературе. Но, если мы желаем понять более глубокие, внутренние отношения этих опытов, необходимо, прежде всего, постичь, как соотносятся меж собою их первопринципы, конституирующие их онтологическую перспективу. Можно ли утверждать, что дхарма, тантра, нирвана несут в своем существовании нечто родственное поздне-хайдеггеровскому бытию, ничто и событию? Извлечь, предметно реконструировать это родственное – тема для особого углубленного исследования; но его наличие вне сомнений. В «Тождестве и различии» сам Хайдеггер мельком сопоставляет Ereignis и Дао. Как мы замечали, событие у Хайдеггера, в силу своей «немыслимости», выступает как герменевтический принцип, именно им конституируется специфический вне-дискурсивный способ речи, пытающейся эксплицировать фундаментальное отношение Бытие – Человек. Совершенно иным образом, за счет бесчисленности и заведомой несогласуемости своих значений, но дхарма также выступает как герменевтический принцип и, как мы только что видели, ею конституируется родственный способ речи. Но, быть может, ярче всего близость к первопринципам поздне-хайдеггеровской онтологии выступает в тибетской тантре. Вот выдержка из тибетского трактата 14 в.: «Тантра как конститутивное начало... есть “ничто” (*stong-pa*) и “излучающее” (*gsal-ba*). “Ничто” озна-

чает, что она всегда присутствует в абсолютной свободе от конкретизации... “Излучающее” же означает, что, будучи “ничто”, она не обращается в ничтожащее ничто, которое попросту не есть... и что она объемлет и поглощает чувственное познание яркостью сочувствия, распространяя сияние непрестанной творящей силы. И так, тантра – созидательная конститутивность... объемлющая природа изначальной и трансцендирующей умопостигаемости... лучистость и ничтожность»⁷¹⁶. Интимное родство этих тибетских речений с хайдеггеровским событием как событием озарения-особствования-полноты (несущим, разумеется, и глубокую связь с ничто) поистине впечатляет. В том же трактате говорится, что тантра «свободна от порчи мыслительным конструированием». При первом взгляде на опорные темы и идеи «О событии», можно решить, что вразрез с буддийской тенденцией здесь идет усиленное утверждение историчности человека. Но вслед за тем мы видим, что, помещаясь в перспективу события, сама история трансформируется и, если угодно, буддизируется: «История, обоснованная в присутствии, есть потаенная история великого безмолвия»⁷¹⁷. Нет нужды говорить, однако, что наряду со всеми сближениями, практика стражничества бытия и актуализации события сохраняет и коренные отличия от духовной практики, тантрической или любой иной. Напомним лишь одно из самых существенных: актуализация события мыслится не как финал духовно-антропологического процесса, но как *другое начало*: как реализация аутентично философской установки возврата в Начало, держания себя в топосе Начала.

Итак, параллели и соответствия речи о событии с буддийской антропологией и онтологией – значительная тема, требующая изучения. Однако же в нашей ретроспективе для нас более существенны потенции этой речи, равно как всей антропологии Хайдеггера (позволим себе такую анти-хайдеггерианскую формулу), в сегодняшней ситуации европейской мысли о человеке. Здесь роль его видится своеобразной и уникальной. Я отнюдь не думаю, что парадигма конституции человека как сторожа бытия открывает некую магистраль нового видения человека. Не порождает она и обещающих разработок, входящих предметно и эксплицитно в актуальную проблематику – в проблемы, скажем, субъектности, телесности, социальности человека. Наконец, в терминах синергичной антропологии, конституция человека у Хайдеггера всегда соответствует лишь Онтологической топике, тогда как топики Онтическая и Виртуальная полностью оставлены в стороне. Но что нужды в том? Значение его мысли для наших поисков – не здесь, глубже. Он трансформировал наш образ философской традиции и открыл для нас новые отношения с нею. Почти всю классику, отнюдь не одного Аристотеля, он представляет глубоко неклассичной, раскрывает ее нам так, что она становится плодотворной почвой для нового продвижения, которое может быть неклассическим, постнеклассическим или каким угодно. Лучше всего это можно выразить на его собственном языке: мыслитель доставляет нам исторический и теоретический фундамент для *другого начала*.

Он к этому и стремился.

⁷¹⁶ Klong-chen rab-'byams-pa. Theg-pa'i mchog rin-po-che'i mdzod // H. V. Guenther. Buddhist philosophy in theory and practice. Penguin Books, 1972. P. 161–162.

⁷¹⁷ M. Heidegger. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 34.

10. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики

...Давно уж я у себя заметил стойкий эффект от чтения позднего Фуко: в уме отчего-то всплывали страницы «Охранной грамоты», где Пастернак описывает явление, названное им «последний год поэта». Вглядываясь в финалы некоторых поэтических биографий, особенно для него значительных, он указывает их небывалую деятельную напряженность и смысловую насыщенность, всеподчиняющую силу творчества, в котором заявляет о себе властный *драйв*, мощно влекущий, устремляющийся к какому-то высшему завершению – неведомому, но предопределенному синтезу, невидимому извне итогу...

Я отнюдь не фанат Фуко, не специалист по его творчеству, и потому не слишком задумывался над тем, справедливо ли это впечатление, чем оно порождается. Но появилось русское издание «Герменевтики субъекта», курса лекций 1982 г., и из статьи его публикатора Ф. Гро стало ясно, что смутное впечатление было верным. Финальный период философа здесь выступал в ярком свете, и уже без сомнения было видно: да, «последний год поэта» в судьбе Фуко имел место. Гро пишет: «Последние годы жизни Фуко, с 1980 по 1984 год, были временем... все возрастающего напряжения... временем поразительного ускорения умственной работы, всплеском творческой активности. Нигде не ощущаешь так сильно то, что Делез называет скоростью мышления»⁷¹⁸.

Об этом особом периоде творчества Фуко мы заговорили не ради биографических или экзистенциальных наблюдений. Он важен для нас по сути. В проводимых идеях и установках период также необычаен: здесь происходит решительная смена вех – смена тематики и круга задач, базовых концептов и углов зрения. Масштаб изменений был таков, что Ф. Гро оценивает их как подлинную «концептуальную революцию». Суть революции в том, что философия Фуко становится *теорией практик себя*: ее главной темой делается имманентная конституция (а в диахронии «генеалогия») субъекта, а главным рабочим концептом – «практики (или техники) себя», то есть практики аутотрансформации субъекта, вместо практик власти и практик знания, ранее бывших на первом плане. Фуко признает, что эти практики конститутивны для человека и нередуцируемы, не сводимы ни к какому другому виду его практик. И это значит, что «концептуальная революция» заключает в себе и *антропологический поворот*. Фуко принимает позиции несводимости, автономии – а, возможно, и более того, примата? – собственно антропологического уровня реальности; и его теория практик себя по праву может рассматриваться как опыт неклассической антропологии.

Меж тем, в России я давно уже занимался изучением одного определенного класса или комплекса практик себя – практик, развиваемых в лоне православной мистико-аскетической традиции исихазма (священнобездомовия, Умного делания). Прделана была реконструкция оригинальной практической антропологии, созданной в школе исихастской аскезы; и анализ принципов этой антропологии, углубляясь и обобщаясь, вывел к общей «парадигме духовной практики», описывающей антропологические основания мистико-аскетических практик, западных и восточных, созданных в мировых религиях. Это также практики себя, но – особого, выделенного рода, ибо это – практики *конституции человека в онтологическом размышлении*. В других разделах нашей ретроспективы, неклассическая антропология духовных практик уже неоднократно служила для сопоставления с неклассическими концепциями современной антропологии. В свою очередь, анализ духовных практик вывел к еще более широкому классу *предельных практик себя*, в которых реализуются также и другие типы размыкания человека

⁷¹⁸ Ф. Гро. О курсе 1982 года // М. Фуко. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 558, 563.

и которые в своей совокупности образуют энергийную границу существа «Человек». На базе предельных практик формируется новый способ дескрипции антропологической реальности, названный *синергийной антропологией*. Подобно теории практик себя, синергийная антропология также представляет собой определенный подход к герменевтике субъекта; и как уже отчасти ясно, оба подхода, ставящие в центр исследования конститутивные и нередуцируемые практики аутотрансформации человека, имеют меж собой многочисленные переклички и глубокие внутренние связи. В итоге, завершающим разделом нашей ретроспективы естественно явится анализ теории практик себя Фуко; по нашему убеждению, на сегодняшний день, это – последний наиболее значительный опыт антропологической мысли и, может быть, первый основательный набросок новой антропологии. Но этот анализ будет проведен в систематическом сопоставлении с позициями синергийной антропологии. Как мы увидим, параллельное рассмотрение двух новейших подходов естественно выводит к подведению итогов всего ретроспективного обозрения, к рефлексии наличной антропологической ситуации и финальной проблеме «Куда ж нам плыть?».

I. Последний проект Фуко, или герменевтика отнюдь не субъекта

«Технология себя» – огромная и очень сложная область, историю которой необходимо создать⁷¹⁹.

Прежде всего, надо очертить простые внешние рамки интересующего нас явления: теории – или скорей программы, проекта, до сколько-нибудь систематической теории дело не дошло – практик себя. Фуко предпочитал (что естественно) рассматривать развитие своей мысли в элементе преемственности, а не разрыва; как говорит Гро, «всякую мысль, преподносимую им в качестве новой, он обнаруживает в неразвернутом виде в предыдущих произведениях». И тем не менее, границы нового проекта определяются вполне четко.

Все крупные труды Фуко, сложившие его философию, от «Истории безумия» (1961) и «Слов и вещей» (1966) до первого тома «Истории сексуальности» (1976) включительно, сосредоточивались на практиках власти и дискурсивных практиках, отличались приматом социально-институционального подхода и имели тенденцию «мыслить субъекта как некоторое объективное производное систем знания и власти», как «пассивный продукт техник господства» (Гро). Этим определялся и облик мыслителя в глазах культурного сообщества: обширная конференция по творчеству Фуко в Лос-Анжелесе указывала главные его темы так: «Знание. Власть. История». Но ко времени этой конференции (октябрь 1981 г.) такая характеристика уже далеко не вполне отвечала реальности, о чем и заявил сам Фуко в интервью для журнала «Тайм»: «Меня интересует не столько власть, сколько история субъективности». В начале 1980 г. Фуко читает в Коллеж де Франс курс «О правлении живыми», основная тема которого – практики себя в раннехристианской аскезе. Этот курс (увы, неопубликованный до сих пор) – первая веха нового периода. В курсе 1982 г. Фуко говорит о нем: «Тогда я только начинал заниматься этими вещами» (практиками себя); а Ф. Гро его называет «первым отклонением от намеченного маршрута», имея в виду начальный план «Истории сексуальности», еще стоявший на старых установках. Вехою, рубежом является и весь 1980 год: он – «решающий для интеллектуального пути» Фуко, «это время проблематизации техник себя как несводимых... ни к техникам производства вещей, ни к техникам власти над людьми, ни к символическим

⁷¹⁹ A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours // M. Foucault. Dits et écrits II, 1976–1988. № 344. Paris, Gallimard, 2001. P. 1447. Далее ссылки на это издание даются сокращенно как DE II, с указанием номера текста. Ссылки без указания автора – на тексты М. Фуко.

техникам»⁷²⁰. Что в точности и есть – ведущая установка нового периода, указывающая путь и способ «мыслить субъекта по-новому».

Итак, хронологические рамки – 1980 – 84 гг. Совсем короткий период, если еще учесть, что всё это время он также занимается политикой, участвуя в протестах против всевозможных преследований («Солидарности» в Польше, сенегальцев во Франции, вьетнамских беженцев), а последние года два перед своей кончиной от СПИДа 25 июня 1984 г., проводит в хронических недомоганиях. Но перед нами – «последний год поэта»! и объем сделанного поражает. Вот самый краткий перечень. Фуко успевает сдать в печать тома 2, 3 «Истории сексуальности», написанные уже в новом идейном русле; лишь последней стадии редакции не прошел том 4, посвященный раннехристианской эпохе и остающийся неопубликованным. Он не пропускает ни единого года в своих лекционных курсах, которые образуют следующий ряд:

1981. Субъективность и истина. (Тема: опыт удовольствий в Греко-римской культуре 1–2 вв. Материал курса вошел в т. 3 «Истории сексуальности»).

1982. Герменевтика субъекта.

1983. Правление собой и другими. (Тема: практика свободоречия, *παρρησία*, в Древней Греции).

1984. Мужество истины. (Тема: практика свободоречия в эллинистической и раннехристианской культуре).

(Опубликованы пока лишь курс 1982 г. и авторские «Краткие содержания» курсов 1980 и 1981 гг.) Его растущая слава приводит к умножению семинаров, посвященных его теориям, он участвует в ряде них, выступает с лекциями, пишет статьи. Вот несколько наиболее существенных из таких событий.

1980, октябрь-ноябрь. «Христианство и исповедь», лекции в Беркли и в Дартмут-Колледже (Нью-Гэмпшир).

1981, «Сексуальность и одиночество», лекция в Нью-Йорке, имеющая важный черновой вариант (1980).

1982, июнь. «Говорить истину о себе», доклад на Летней школе по семиотике и структуризму, Торонто.

1982, октябрь-ноябрь. «Технологии себя», семинар в университете штата Вермонт.

1983, февраль. «Написание себя», статья.

1983, апрель-май. Серия лекций, бесед, интервью на темы практик себя в Беркли.

1983, октябрь-ноябрь. Семинар по практикам свободоречия в Беркли.

1984, 29 мая. «Возвращение морали», интервью.

Что же из всего этого обильного фонда наиболее важно и на что будет опираться наш анализ? Для наших целей существенны, прежде всего, тексты, представляющие концептуальные основания теории практик себя, а также – в видах сопоставления с нашей концептуализацией духовных практик – тексты с рассмотрением практик себя, культивировавшихся в христианском социуме.

Что касается первого рода текстов, то по свойству всего творчества Фуко как *историка мысли*, у него не найти систематического построения интересующих нас «концептуальных оснований». Он создал свой особый дискурс, в котором нерасчленимо сопрягаются история и философия, а также и этика, политика, и все концептуальные разработки интегрируются в исторические штудии. Он настаивал, что эта методология, отказывающаяся «принимать от историков в готовом виде то, о чем надо рефлексировать», есть «единственный способ... не оказаться в плену скрытых постулатов истории»; и называл ее «рефлексированием в исто-

⁷²⁰ Ф. Гро. Цит. соч. С. 570.

рии»⁷²¹. Однако концепция практик себя не только и даже не столько исторична, это – богатая общеантропологическая концепция, требующая своего понятийного аппарата и порождающая целый спектр философских и методологических проблем. Философ отнюдь не игнорирует эту общую проблематику, но в рамках «рефлексиования в истории» мысль его всегда имеет также задания исторического порядка, так что, в итоге, каждая его книга и каждый курс – некоторый свой баланс, своя формула союза синхронии и диахронии. В этом аспекте, курс 1982 г. является выделенной точкой. Хотя и здесь налицо существенное историческое задание, реконструкция практик себя эллинистического периода, однако задание теоретическое, создание фундамента и аппарата концепции практик себя, получает не меньшее место и внимание. Можно сказать по праву, что данный курс дает не только рассмотрение практик себя в поздней античности, но также и отчетливый каркас общей концепции практик себя, пускай и далекий еще от «полной теории». Именно *«Герменевтика субъекта»* и будет для нас главным опорным текстом. Далее, в вышедших томах *«Истории сексуальности»*, кроме спорадических замечаний о свойствах практик себя, есть и разделы, сосредоточенные на этих свойствах: введение к т. 2, объёмное о переориентации всего проекта *«Истории»*, и в т. 3 – главы 2, *«Культура себя»*, и (в меньшей мере) 3, *«Сам и другие»*. Но обретаемые здесь элементы концептуализации практик себя можно, как правило, найти в *«Герменевтике субъекта»* в более детальном виде.

Материал же о практиках себя в христианской аскезе и шире, в христианской доктрине и христианском социуме, увы, не то чтобы беден, но большую часть недоступен. Фуко посвящает им т. 4 *«Истории сексуальности»* (*«Признания плоти»*), курс 1980 г., *«Оправлении живыми»*, и (частично) курс 1984 г., *«Мужество истины»*. Всё это – неопубликованные сегодня источники; нам доступны лишь *«Краткое содержание»* курса 1980 г. и один фрагмент из *«Признаний плоти»*⁷²², помещенный автором в виде статьи в сборнике *«Западные сексуальности»* (1982). Помимо того, мы имеем на эту тему два заключительных раздела семинарской лекции *«Техники себя»* (1982 г., Вермонт), а также две лекции, от 19 и 26 февраля, о практиках покаяния и исповеди в курсе 1974 – 75 г., *«Ненормальные»*, отвечающем еще периоду до *«концептуальной революции»*. Но тем не менее позиции философа в данной теме можно восстановить довольно определенно, по крайней мере, в главных пунктах. Ученый вправе иметь пристрастия – и Мишель Фуко, во всей истории практик себя, культивируемых на Западе, выбрал и возлюбил один период, период эллинистической культуры 1–2 вв. Он дал ему титул *«Золотого века практик себя»* и уделял ему наибольшее внимание: ему полностью посвящены, в частности, курсы 1981 и 1982 гг., том 3 *«Истории сексуальности»*. Но христианский мир – прямой преемник, а отчасти и современник этого *«Золотого века»*; и при анализе практик себя, а равно и понятий, установок, принципов поведения позднеантичной культуры, основной методологический прием Фуко – их сопоставление и противопоставление христианским практикам (понятиям, установкам, принципам...). Этот прием им проводится постоянно, во всех темах, – и в итоге, перед нами предстают также и его оценки, интерпретации всех важнейших явлений христианской культуры себя. Все та же *«Герменевтика субъекта»*, дополняемая малыми источниками, даст нам достаточный материал.

Язык концепции

Прежде всего, нам следует закрепить язык описания, его базовые понятия. Что в точности понимается под *«заботой о себе»*, *«практиками себя»*, *«культурой себя»* – терминами, что

⁷²¹ *Apropos des faiseurs d'histoire*. DE II, 328. P. 1232. Mutatis mutandis, установку «рефлексиования в истории» можно методологически сопоставить с установкой «философствовать в религии, окунувшись в ее среду», которую выдвигает Флоренский в начале *«Стопа и утверждения истины»*: обе они призывают вобрать в самое философию фундирующий ее опыт.

⁷²² *Le combat de la chastete [Битва целомудрия]*. DE II, 312. P. 1114–1127.

после работ Фуко как-то быстро, без особой рефлексии, вошли в широкий обиход гуманитарной науки?

Начнем с центрального рабочего понятия, давшего название всей концепции. **Практика себя** получает у Фуко целый ряд дефиниций. Приведем для начала две из них. Практики себя – это «некоторые процедуры, существующие, безусловно, в любой цивилизации, предлагаемые или предписываемые индивидам для закрепления их самоидентичности, ее поддержания или изменения; и возможные благодаря отношениям владения собой или познания себя»⁷²³. И это также «намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением»⁷²⁴. Более точно, первое определение относится к «техникам себя», термину почти, но всё же не полностью синонимичному. С известным упрощением, можно сказать, что практики себя, являясь техниками себя, обладают еще важным дополнительным свойством: они направлены – возможно, не прямо, а в конечном итоге – на то, чтобы открыть индивиду доступ к истине. Этот аспект выражает такая, например, формула Фуко (она служит у него определением «духовности», но может быть отнесена и к практикам себя): практики, «посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине – это могут быть практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни» (27)⁷²⁵.

Ясно, что эти формулы оставляют множество недоговоренного, недоопределенного. В них лишь один общий знаменатель: нет сомнений, что «практика себя» – это практика ауто-трансформации субъекта. Но каждая из них характеризует эти трансформации весьма по-разному, и вовсе не очевидно, что эти характеристики вполне согласуются меж собой. Далее, в них участвуют весьма нагруженные, обязывающие философские термины: «субъект», «истина», «идентичность», нетрадиционный, пусть и не новый, термин «себя» (*soi*). Как они, в свою очередь, должны пониматься? Тщательно анализируя употребление понятий в изучаемых исторических контекстах, поздние тексты Фуко избегают погружаться в современную проблематику оснований философского дискурса⁷²⁶, и мы найдем в них разве что беглые наводящие указания, но отнюдь не законченную трактовку названных и других концептов этого дискурса. Или что такое «доступ к истине», выражение, предполагающее – вразрез с позициями классической эпистемологии – что возможность достижения истины требует каких-то особых антропологических предпосылок, помимо самого процесса или акта познания? Вопросов можно поставить еще много. Ясно, что Фуко не дает полной философской концептуализации феномена – и все таки из его формул видно уже, отчего практика себя может быть сделана центральным, ключевым понятием нового способа описания человека.

Из формул первой и третьей мы заключаем, что практики себя, в отличие от простых техник себя, несут элемент телеологичности: это – *направленные* трансформации, которые определяются некоторой заданной общеантропологической целью. В одном случае эта цель обозначена как конституирование (обретение, хранение, смена) идентичности человека, в другом – как обеспечение «доступа к истине». Эта формулировка туманна, но Фуко ее раскрывает: имеется в виду «преобразование субъекта с целью сообразования его с истиной» (28) – стало быть, преобразование в некое состояние, «сообразное с истиной». Это очень особое состоя-

⁷²³ Subjectivité et vérité. DE II, 304. P. 1032.

⁷²⁴ Usage des plaisirs et techniques de soi. DE II, 338. P. 1364.

⁷²⁵ Здесь и ниже, цифры в скобках после цитат – ссылки на цит. издание «Герменевтики субъекта». Заметим, что иногда цитаты могут быть не из Курса 1982 г., но из неопубликованных текстов Фуко, обширно цитируемых Ф. Гро в сопроводительных материалах.

⁷²⁶ Хотя отдельные замечания говорят о достаточной определенности его позиций в этой проблематике, а весь его «новый курс» в перспективе с неизбежностью выводил и к весомому новому слову в ней.

ние – такое, которое «придает завершенность субъекту... позволяет ему сбыться» (29). В нем он предстает, очевидно, как «истинствующий», «истинный субъект» – иными словами, предстает «истинным собой». Становление субъекта «сбывшимся», «получившим завершенность» есть его *ipso* конституирование субъекта – и мы заключаем, что и в данном случае цель и суть практики себя указываетея тоже в конституировании субъекта, его личности и идентичности; причем конституция дополнительно характеризуется своим отношением к истине: конституирование субъекта есть его становление «истинным собой» (что то же, «обретшим доступ к истине», «сообразным истине»).

Сказанного достаточно, чтобы сделать искомый вывод. Практики себя, по Фуко, суть такие антропологические практики, в которых осуществляется конституирование субъекта; они *конститутивны* – и в силу этого способны занять центральное место в антропологическом дискурсе, на их основе можно развить цельную дескрипцию антропологической реальности. Отсюда возникает большая проблема, одна из основных для развертывания концепции практик себя: выявление и анализ парадигмы конституции человека, заложенной в этой концепции. Сразу же очевидно, что эта парадигма является *неклассической*, т. е. отличной от аналогичной парадигмы классической европейской антропологии, которая сопоставляет человеку понятие его сущности или природы и предполагает, что человек конституируется в процессе актуализации своей сущности. Концепция Фуко не опирается на это понятие. Можно ожидать также, что, в силу великого разнообразия возможных способов отношения человека к себе, стратегий и целей преобразования себя такая парадигма априори не единственна. В синергичной антропологии и описываемых ею духовных практиках неклассическая парадигма конституции реализуется в форме *парадигмы размыкания*. Она предполагает, что человек конституируется в опыте размыкания себя – таком опыте, в котором человек, достигая границ горизонта своего сознания и существования, становится открыт тому, что внеположно этому горизонту, и формируем во взаимодействии с ним (см. подробнее в разделе II). Такая парадигма представляется весьма естественной в перспективе практик себя и установки «стать истинным собой», и все же Фуко видит в эллинистических практиках себя – главном изучаемом им классе практик – нечто иное, скорее замыкание, чем размыкание человека. Здесь – один из специфических и дискуссионных пунктов его концепции, который мы еще будем обсуждать.

Далее, описанная трактовка конституции субъекта, а также и отношения субъекта к истине сразу же заставляют вспомнить Кьеркегора. Идея «доступа к истине» целиком базируется на тезисе: «Истина не дается субъекту простым актом познания... нужно, чтобы субъект менялся» (28). Но этот тезис – вариация на одну из постоянных тем Кьеркегора, который писал, например, так: «В духовном мире всякое изменение мест означает изменение самого путешественника» (в «Ненаучном послесловии»). В решении же проблемы конституции сходство с Кьеркегором еще более прямое. Уже в первом из главных своих трудов, «Или – или», Кьеркегор развил концепцию, согласно которой человек конституируется, совершая «выбор себя» и становясь истинным собой. Фуко близко воспроизводит эту модель конституции – притом, она становится самой сердцевинной всей его концепции практик себя! – однако не упоминает Кьеркегора, даже высказывая тезисы буквально кьеркегоровского звучания (ср. хотя бы: «Цель практики себя – я сам. Только некоторые способны быть собой» (147)). Это – лишь первый случай близкой, глубокой связи его идей с Кьеркегором, далее мы увидим еще немало их – но при этом датский философ не упоминается никогда.

Понятно, что ключевой концепт становится *топосом* концепции Фуко, гнездом, собирающим в себе обширный комплекс понятий и идейных нитей. В первую очередь, следует рассмотреть «внутренние» понятия топоса, которые раскрывают содержание практики себя как антропологической парадигмы. По логике, важнейшим из таких понятий должен являться «телос» практики. Коль скоро практика себя телеологична, направлена к обретению некоторого финального состояния человека, которое и именуется телосом, – этот телос играет осо-

бую, определяющую роль во всем ее процессе: каждая ее фаза, каждое состояние человека, достигаемое в ходе нее, характеризуется и поверяется своим отношением к телосу, остающейся «дистанцией» от него. Именно такова роль телоса в духовных практиках. Но в концепции Фуко мы практически не встречаем этого понятия, и он сам поясняет причину этого. Главный предмет его изучения – практики эллинистической эпохи, общие концепты он вводит на их материале, применительно к ним. Им вовсе не отрицается кардинальное значение телоса в структуре практики себя; однако в эллинистических практиках, как он обнаруживает, телос оставался недорефлексируемым, не до конца определенным. В качестве телоса, как мы видели, выступает некая «истинная самость» (*le soi*), “сам, ставший сообразным или открытым истине», «самое само» (*αὐτὸ τὸ αὐτό*) и т. д. Разумеется, эти формулы – лишь наводящие, туманные; и, согласно Фуко, в эллинистической культуре из них так и не было выделано концепта. «В эллинистическом и римском мышлении так и не было выяснено, не было решено, представляет ли “себя” (*le soi*) что-то такое, к чему возвращаются, потому что оно уже имелось заранее, или это цель, которую надо перед собой поставить и которой можно в конце концов достичь... Здесь, в этой практике себя, перед нами случай фундаментальной нерешенности, фундаментального сомнения» (240). Но, обходя, вслед за эллинистическими практиками, понятие телоса, дискурс практик себя у Фуко обходит, оставляет в неопределенности и весь спектр проблем, как-либо затрагивающих это понятие, – так, лишь отрывочно приоткрывается онтологическое содержание практики себя, а равно и вся вообще онтологическая проблематика. Здесь – важное отличие от дискурса духовных практик, и в разделе II мы еще вернемся к нему.

В качестве следующей внутренней характеристики практики себя назовем **холистичность**. Вся тема практик себя развивается Фуко отчасти в полемическом ключе: философ утверждает важность и автономность этих практик по отношению к тем, что ставились им во главу угла раньше, – к практикам власти и практикам знания. Самое наглядное отличие от практик знания состоит в вовлеченности в практику себя всех уровней человеческого существования. Степень и конкретный характер соучастия телесной и эмоциональной сфер в практике себя крайне меняются в разные эпохи, но сам факт этого соучастия – неперемнная черта практики. В силу этого *предиката холистичности*, практика себя представляет собой «сложное переплетение психического и телесного». В трех «крупных формах» практики себя на Западе, платонической, эллинистической и христианской, это переплетение реализуется совершенно по-разному, и потому конкретней мы будем говорить о холистичности ниже, при обсуждении этих «крупных форм». К универсальным же свойствам этого предиката можно отнести у Фуко, пожалуй, лишь то, что гетерогенную структуру практики себя, рождаемую холистичностью практики, он описывает как сочетание двух сфер, обозначаемых античными терминами *Μάθησις* и *Ασκήσις* и включающих в себя, соответственно, познавательные активности и активности действия, упражнения. В трактовке *Ασκήσις* важно отметить один момент: Фуко утверждает, что эта сфера – вне действия законов общества, она управляется не ими, а непосредственно целью «связать субъекта с истиной», то есть, иначе говоря, – телосом антропологической практики. Тем самым, «аскеза», а с нею и практика себя, выводится из сферы социальных явлений, ее природа не социальна, а чисто антропологична. Задача практики себя, «учредить субъекта в качестве конечной цели для него самого», – а, следовательно, и сама конституция субъекта – выступает, таким образом, как собственно антропологическая задача; субъект больше не конституируется из социальной сферы, он уже не «пассивный продукт техник господства». – Итак, в этой детали – зримый знак новых позиций Фуко, знак совершившегося «антропологического поворота». Говоря о своей любимой эллинистической культуре, философ утверждает существование самодовлеющей аутентично антропологической сферы конституции субъекта еще ясней и решительней: «Ни структуры полиса, ни законы ни требования религии никогда не могли диктовать греку или римлянину, но прежде всего греку, как он должен поступать в тех или иных жизненных ситуациях. И главное, они не были в состо-

янии объяснить ему, как он должен выстроить свою жизнь». Поэтому практика себя «занимала в греческой культуре место, оставшееся незатронутым регламентирующей деятельностью как полиса и закона, так и религии» (485). Она была областью свободного самоосуществления человека.

Очередная внутренняя характеристика практики себя – необходимое наличие транс-индивидуального измерения, **участие Другого**. Это – безусловно универсальная черта антропологической парадигмы, Фуко утверждает ее необходимость, говоря – редкий случай – именно о практике себя вообще, как таковой: «Другой необходим в практике себя для того, чтобы определяющая эту практику форма на самом деле достигла цели, обретя свой предмет, который есть я сам (*le soi*), и исполнилась им. Чтобы практикование себя привело к этому “я сам”... нужен кто-то еще» (148). Но на этом тезисе (собственно, негативном, лишь декларирующем недостаточность самого субъекта для успеха практики) универсальность «дискурса Другого» по сути заканчивается. Можно продвинуться еще на шаг дальше, охарактеризовав роль Другого в достаточно универсальных терминах: Другой – «это специалист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта. Он опосредует становление индивида в качестве субъекта» (150). Однако почему нужен такой специалист? почему «сам по себе субъект не может переделать себя» (150), не может актуализовать, воплотить форму практики себя? Надо наконец указать предметно, *чего же недостает обособленному субъекту* практики, замкнутому в границах своей индивидуальности, «сингулярности»! И тут ответ уже не универсален, он отсылает к конкретике культурных эпох, в зависимости от нее меняясь (так что «дискурс Другого», тем самым, становится эмпирическим дискурсом, не достигающим философской концептуализации). В начальной платонической форме, где практика себя еще не вполне конституировалась, субъекту, отроку, недостает просто знаний и личного примера, образца; как говорит Фуко, тут деятельность Другого, Наставника, которой он дает имя «психагогика», еще не отделилась от педагогики. В эллинистической форме психагогика необходима, чтобы вывести субъекта из обычного душеустройства обыденной жизни, которое расценивается как патологическое, – так что здесь Другой, Учитель, уподобляется врачу (медицинская параллель – один из главных мотивов реконструкции эллинистической практики себя у Фуко). «Человек всегда слишком любит себя самого» и потому неспособен «быть собственным лекарем... при исцелении от страстей и ошибок... Без чужой помощи ничего не получится» (429,431). Здесь намечается известное продвижение в направлении института духовного руководства, который сложится в христианстве; однако отличия от христианского душепопечительства и, в особенности, от его специфической формы в аскетической практике, глубоки и принципиальны. (Ниже мы их еще коснемся.) Конкретные же функции Другого в разных формациях практики себя различаются еще сильнее. Наконец, самой существенной структурной характеристикой практики себя является парадигма **обращения-на-себя**, раскрывающая общий тип практики как некоторого «процесса движения», совершаемого индивидом. Это – стержневая парадигма всей концепции Фуко. Как принято считать, концепция и рождалась из встречи с нею: внимание Фуко привлекли ее разработки в трудах П. Адо о «духовных упражнениях» в позднеантичной культуре⁷²⁷. В дальнейшем, однако, он развил подробную собственную трактовку обращения, и меж двумя философами завязались контакты, ценность которых они отмечали оба: в самом начале «Использования удовольствий» Фуко говорит, что «получил много пользы от трудов Питера Брауна и Пьера Адо; разговоры с ними, их взгляды не раз помогали мне»; в свою очередь, Адо в двух статьях, написанных после кончины Фуко, говорит о «великом счастье» своих бесед с ним и о «прерванном диалоге», особенную «питательную почву» которому могли бы

⁷²⁷ Ср.: «Фуко как-то сказал мне, что он находился под влиянием моей первой статьи, которая была посвящена понятию “обращения”». (П. Адо. Духовные упражнения и античная философия. М.-СПб., 2005. С. 367.) Эта фраза П. Адо прозвучала в ответ на вопрос интервьюера, где высказывалось более общее утверждение: «в конце своей жизни Мишель Фуко вплотную заинтересовался техниками себя, практикой себя под влиянием Вашей идеи духовного упражнения». (Там же).

доставить их расхождения. (Действительно, в этих двух статьях – множество критики в адрес не только концепции обращения, но и всей теории Фуко, и мы еще не раз будем обращаться к ним.) Нет сомнения, что в трактовке Фуко, хотя и проводимой львиной долей на позднеантичном субстрате, парадигме обращения придается самый универсальный смысл. По Фуко, обращение многолико: оно возникает под разными видами в самые разные эпохи, вплоть до современности, в составе практик, принадлежащих разным сферам самореализации человека, и выражающий его концепт может принадлежать разным дискурсам. «Понятие обращения... в технологиях себя, известных на Западе, является одним из самых важных... Было бы большой ошибкой ограничивать значимость понятия обращения одной лишь религией... это также важное философское понятие, которое сыграло решающую роль в философии... и в сфере морали оно имеет первостепенное значение... наконец, [оно] впечатляюще и, можно сказать, драматично, внедряется в мышление, в практику, в опыт, в политическую жизнь, начиная с XIX века» (234). Ярким примером этой универсальности парадигмы является утверждаемое Фуко ее присутствие в революционной практике, на определенных стадиях революционного сознания.

Целиком посвящая идее обращения первую половину лекции 10 февраля 1982 г., Фуко вводит здесь ее как некую глубинную подоснову всей античной культуры себя. Описав психологический фон, культурный и социальный контекст практики себя в ее зрелой позднеантичной форме, Фуко заключает: «Один и тот же внушительный образ – образ обращения на себя – маячит за всеми этими представлениями» (233). Как нам понятно уже, иначе не могло быть. Телос практики себя – «я сам», «самость»; и значит, для его достижения индивид должен прежде всего обрести направленность, обращенность к себе самому: «Надо отвернуться от всего... что – не мы сами... надо повернуться к себе, обратиться к себе... все наше существо должно быть обращено к нам самим» (232–233). Но понятно и то, что в этой интуиции обращения на себя еще далеко нет законченного концепта, причем в рамках общеантропологического дискурса его и не может возникнуть. Как в своей природе и сути, так и в своем осуществлении, «обращение на себя» определяется опять-таки телосом практики, тем «истинным собой», к совпадению с которым обращение должно вести. И такой телос принципиально не универсален! Разные культуры, даже разные эпохи одной культуры могут быть кардинально различны в созданных ими конструкциях «самости», «истинного себя» и т. п. Для трех «великих формаций» практики себя, что рассматривает теория Фуко, – платонической, эллинистическо-римской и христианской – эти конструкции также различны (притом, как мы отмечали, в эллинистической модели, которой уделяется главное внимание, конструкция остается в существенном недоопределенной). Однако одно заметное продвижение на общем уровне все же делается философом. Именно, Фуко замечает – впрочем, отчасти вслед за Адо – заложенную в парадигме обращения бифуркацию, альтернативу В зависимости от природы «дистанции», различия между исходным эмпирическим «собой» и телосом практики себя, самостью, «сообразной истине», – существо обращенияна-себя может быть двоякого рода: это может быть *возвращение к себе* (если «истинный сам» предполагается некогда уже бывшим и утраченным, или забытым, или кроющимся в глубине «себя» эмпирического и т. п.), либо резкое, фундаментальное изменение, *претворение себя* (если «истинный сам» обладает иной природой, отделен разрывом от «себя» эмпирического). В первом случае, изменение или событие, осуществляющееся с индивидом в обращении и практике себя, Фуко называет *ауто-субъективацией*, во втором случае – *транс-субъективацией*. Эти понятия представляются плодотворными и небесполезными для современных исследований субъектности, но, к сожалению, введя их, Фуко больше ими не занимается. К этой бифуркации обращения мы вернемся в связи с конкретными формациями практик себя: как заранее ясно, платонизму и неоплатонизму соответствует обращение-возвращение (достаточно вспомнить девиз «бегства в дорогое отечество»

Плотина), христианству – обращение-претворение, эллинистическую же модель Фуко также относит к полюсу возвращения.

В качестве последней «внутренней особенности» практики себя, отметим присущую ей специфическую **диалектику всеобщности – исключительности**. Универсальность практики себя как антропологического феномена означает универсальность, общечеловечность заявляемой ею цели: задача стать «истинным собой» утверждается как задача, предназначение человека как такового, без всяких исторических, социальных или иных изъятий. Но в то же время, культивируют эту практику лишь немногие, реальные ее делатели – узкий круг. Налицо апория, противоречие в строении феномена, и Фуко четко его фиксирует: «Каждый человек в принципе способен... осуществлять практику себя. Никто не исключается априори... Но, с другой стороны,... лишь очень немногие и в самом деле способны заниматься собой» (138). Выявив апорию, философ замечает, что в ней проявляется определенная парадигма, структурная форма, сочетающая «два момента, всеобщность призыва и исключительность спасения»; и он утверждает необычайную важность этой формы, ее основополагающую роль в судьбе всей культуры и цивилизации Запада. Действительно, сжатые формулы этой парадигмы входят в круг символических наставлений основных культурных формаций, переходя из одной в другую: впервые выраженная в обряде инициации у орфиков, такая формула воспринимается затем Платоном («Много тирсоносцев, да мало вакхантов», Федон 69 с), а затем воспроизводится в Новом Завете («Много званых, а мало избранных», Мф 20,16). Согласно Фуко, «здесь узнается некая крупная форма – обращения, адресованного всем и услышанного лишь очень немногими, великая форма вселенского призыва, который спасет только некоторых» (139). Как он утверждает, «эту форму мы вновь обнаружим в самой сердцевине христианства», и она является «основополагающей для нашей культуры» (140).

Вот что, однако, примечательно: придавая такое значение данной форме, он почти нисколько не продвигается по пути ее философского и антропологического понимания. Отчего призыву исполнять законы и нормы общества способны следовать все, кроме немногих, а тоже всем адресованному призыву исполнять практику себя никто не способен следовать, кроме немногих? Вот вам объяснение Фуко: «Не хватает духа, силы, выдержки; неспособность довести дело до конца – таков... удел большинства» (138). Как видим, он остается на уровне житейской мудрости, а точнее, на уровне своих источников, эллинистическо-римской мысли 1–2 вв. – хотя обычно совсем не считает этого своим долгом, постоянно выходя из мира, из дискурса источников эпохи в более широкий контекст и дискурс. Причина, можно полагать, в том, что в данном случае выход требовался в ту сферу, которой Фуко, как правило, сторонится: в сферу онтологии. «Парадигма всеобщности – исключительности» находит прозрачное истолкование именно в онтологическом дискурсе. Если телос практики отделен от эмпирического бытия онтологическим разрывом, то практика себя оказывается принципиально отлична от всех практик обычного существования человека, она оказывается радикальной альтернативой самому способу эмпирического существования – и, разумеется, это ставит самый значительный барьер на пути ее выбора и следования ей. Но это объяснение охватывает еще не все практики себя. Вернувшись к отмеченной выше бифуркации, разделению обращения-на-себя и практик себя на два рода, мы видим, что исключительность практики себя, ее альтернативность, отделенность барьером от всех практик обычного существования, имеют место, если эта практика несет кардинальный разрыв с исходным субъектом, то есть является транс-субъективацией и предполагает обращение-претворение. Но можно пойти и далее: мы замечаем, что кардинальный разрыв может быть и тогда, когда обращение-на-себя есть возвращение к себе. Как раз это имеет место в платонизме и неоплатонизме: да, «бегство в дорогое отечество» есть, несомненно, возвращение – однако, пускаясь в это бегство, мы обнаруживаем, что оторваны от отечества самым кардинальным, в полной мере онтологическим образом. Поэтому соответствующие практики себя тоже являются исключительными и альтернативными по отношению

к практикам обычного существования. Что же касается «эллинистической формации», включающей у Фуко стоические, кинические и эпикурейские практики 1–2 вв., то философ особо настаивает, подчеркивает, что эти практики были во всех отношениях ограничены горизонтом эмпирического существования. Тем самым, «дистанция», преодолеваемая субъектом, здесь, в сущностном смысле, меньше, незначительнее – и, соответственно, ниже, незначительней и барьер, отделяющий их от прочих антропологических практик. История подтверждает это: практики, описываемые Фуко, были достаточно распространены, даже популярны, модны. Но, тем не менее, их цель (телос) оставалась особенной, уникальной, и они не сливались с прочими практиками, сохраняя печать инаковости и составляя удел избранного меньшинства. Барьер не исчезал целиком и был еще достаточен для того, чтобы Фуко смог увидеть в этих практиках контрастное сочетание всеобщности и исключительности. Однако наиболее чистым, резким этот контраст является не в них.

* * *

Как общеизвестно, наряду с «практикой себя», другое главное понятие концепции Фуко – «**забота о себе**». Это понятие – из иного дискурса, иной природы. Практика себя – введенное самим философом антропологическое и философское понятие, но забота о себе – историческое понятие, взятое из арсенала античной (преимущественно, позднеантичной) культуры, перевод греческого ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Конечно, в концепции Фуко забота о себе оснащается многими дополнительными аспектами, измерениями, связями, в известной мере становясь также и современным антропологическим понятием; но эта модернизация понятия не является его подменой, и Фуко, пользуясь им, обычно тщательно держится исторической основы⁷²⁸. Разделяя с практиками себя роль базового концепта теории Фуко, забота о себе также выступает топосом этой теории, порождающим центром концептуального комплекса; и, в соответствии с ее исторической природой, понятия и установки, что собрал в себе этот топос, в большинстве тоже носят исторический характер, принадлежат миру античной культуры. Однако наш анализ ставит сугубо антропологические цели. Поэтому мы не будем следовать за Фуко в его разборе античных источников, и наше описание заботы о себе и всего ее топоса будет самым беглым.

Курс 1982 г. открывается подробным, тщательным формированием понятия. История заботы о себе, согласно Фуко, охватывает тысячу лет, с 5 в. до н. э. и до 4–5 вв. н. э., «от первых форм философской деятельности, какими мы их видим у греков, к первым формам христианской аскетики» (24). На протяжении этой истории содержание понятия непрерывно менялось, однако эволюция всегда сохраняла его природу и смысловое ядро. Природа концепта глубоко синтетична: «в понятии ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ перед нами... свод установлений касательно способа быть и действовать, форм рефлексии, практик» (24). Но в первую очередь, в самой сути, это – определенная установка, «установка по отношению к себе, по отношению к другим, по отношению к миру». В смысловое ядро входят, прежде всего, две черты этой установки: во-первых, она требует «отвести свой взгляд от внешнего... и обратить его на себя самого», она «предполагает некий способ слежения за тем, о чем ты думаешь, что делается у тебя в душе»; во-вторых, она «всегда подразумевает некие действия... над самим собой, с помощью которых... изменяют себя, очищаются, становятся другими, преображаются» (23). Вторая черта устанавливает связь между двумя главными понятиями: *забота о себе реализуется в практике себя*. И, как видно уже, оба принципа взаимно дополняют друг друга: практика себя может рассматриваться как антропологическое ядро заботы о себе, тогда как забота о себе осуществляет расширение практики себя до целостной культурной и социальной стратегии.

⁷²⁸ Впрочем, изредка, в обзорных исторических рассуждениях, он позволяет себе говорить о «заботе о себе» в обобщенном смысле, примеряя ее к эпохам вне того тысячелетия, которое сам отводит для ее реальных исторических форм.

Далее, другая определяющая, конститутивная связь заботы о себе – с познанием себя, знаменитую установкой, заданной дельфийским оракулом $\gamma\nu\psi\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$. Из сказанного уже явствует, что эта последняя установка включается, входит в первую – коль скоро забота о себе требует «обратить взгляд на себя самого» и проследивать свои мысли и душевные состояния. Но роль и место познания себя в сфере заботы о себе глубоко изменялись. Краеугольный камень всей поздней теории Фуко – тезис о том, что именно взаимоотношение двух принципов, познания себя и заботы о себе, является ключевой характеристикой, определяющей состояние человека, общества и культуры в каждую эпоху⁷²⁹. Соответственно, обращаясь к анализу каждой из эпох, Фуко всегда в первую очередь выясняет и исследует данное взаимоотношение. Тезис дополняет широкая обзорная оценка: в ходе истории западной мысли и культуры, произошел необоснованный и неплодотворный отказ от установки заботы о себе; тогда как установка познания себя, трансформировавшись в установку познания как такового и потеряв связь с заботой о себе, заслонила, вытеснила эту последнюю и стала монополюльно господствующим принципом западного мышления. Движущим фактором этого негативного процесса – Фуко с долей условности обозначает данный фактор как «картезианский момент» – служит постепенное укоренение и победа установки, согласно которой «познание и только познание открывает доступ к истине», а никакого (само)изменения субъекта для этого доступа не требуется. Далеко выходя за рамки задачи формирования концепта заботы о себе, эти положения намечают новый взгляд на весь путь развития западной философии – взгляд, близкий отчасти к известным критическим рецепциям этого пути (сам Фуко возводил свою позицию к Хайдеггеру⁷³⁰), но отчасти, бесспорно, своеобразный – прежде всего, по выстраиванию критики с позиций антропологического принципа практик себя и эллинистического принципа заботы о себе. Обсуждая общие контуры и векторы поздней теории Фуко, мы вернемся еще к ее историко-философским импликациям.

Представляя платоновского «Алкивиада» как «первое теоретическое осмысление» заботы о себе, Фуко указывает, что это осмысление – и тем паче его итог, создание концепта (до которого, как он подчеркивает, платоновский этап еще не дошел) – должно различать в понятии, как он говорит, «две его створки», то бишь «заботу» и «себя», методично их разводя и осмысливая по отдельности. Как мы знаем, вторая створка концепта для Фуко еще важнее первой: он не раз характеризовал весь замысел своего позднего периода как «историю субъекта» и говорил, что именно субъект – «предмет его изысканий». Взгляд под этим углом обнаруживает у позднего Фуко богатые, хотя очень разбросанные и не сведенные воедино разработки, начатки цельной и оригинальной «субъектологии». Отнюдь не покушаясь на ее реконструкцию, мы ставим сейчас лишь один частный ее вопрос: *как следует, по Фуко, понимать «себя» в термине «забота о себе»?* Об этом в текстах философа рассеяна масса замечаний; но довольно цельный ответ, думается мне, можно найти в следующем небольшом рассуждении по поводу соответствующего же места «Алкивиада» (129 и д.): *«Сократ ждет ответа не на вопрос... Что же такое человек? Поставленный Сократом вопрос гораздо более точен, он много труднее и интереснее: ... что же это такое “самое само” (αὐτὸ τὸ αὐτό), ведь как раз самим собой ты и должен заниматься? Под вопросом, стало быть, не природа человека, но то, что мы – мы сейчас, поскольку этого слова нет в греческом тексте – назвали бы субъектом. Что такое этот субъект, что это за точка, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлексивруемая, поворачивающая человека к самому себе? Что такое “сам”? Это первый вопрос»* (53–54).

⁷²⁹ Ср., напр.: «Динамичное взаимодействие, переключку $\gamma\nu\psi\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ и $\epsilon\lambda\pi\sigma\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$... вы обнаружите на всем протяжении истории греческой, эллинистической и римской мысли... с разным удельным весом, с различным распределением элементов самопознания и заботы о себе... Именно это переплетение является, на мой взгляд, очень важным» (85).

⁷³⁰ Ср., напр.: «Что представляет собой отношение субъекта к истине? Что это за субъект истины, что такое субъект, высказывающий истину?... исходя из Хайдеггера, я пытаюсь размышлять обо всем этом» (214).

Это – редкостно насыщенный текст, в котором – как то и бывает у настоящих философов – в форму вопроса вмещено содержание, чреватое не одним ответом, а целым клубком новых вопросов и ответов – или, по-другому сказать, дающее трамплин для прыжка в некоторый топос. В данном случае – топос «себя». В тексте заложен ряд отождествлений, которые не только продвигают к искомому ответу, но заодно раскрывают нам правила словоупотребления, принимаемого для себя Фуко. Вот этот ряд:

«сам», «самость» (le soi) = «самое само» (àutò tò àutó) в платоновском дискурсе = «субъект» = «точка, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлексируемая, поворачивающая человека к самому себе».

Последнее в этом ряду отождествлений – уже не очередной термин или оборот, а настоящее развернутое определение. Им можно заниматься долго, по содержательности оно способно стать ядром цельного опыта субъектологии. Можно найти в нем немало коннотаций – к Гегелю «Феноменологии духа» (один из самых важных для Фуко текстов западной мысли), к Декарту... Сейчас мы, однако, затронем лишь два самых необходимых момента. Первый из них касается того, что не присутствует, а отсутствует в ряду: в наборе отождествлений субъекта налицо явное зияние – здесь нет Я, Эго. В противоположность Декартову, Фукианский субъект отождествляется не с «Я», а с «себя», ему отвечает не личное, а возвратное (как во французской, так и в русской грамматике) местоимение. Сей языковой момент принципиален, он сразу же вводит нас в природу этого особенного субъекта.

С точки зрения субъектологии, «Я» и «себя» различаются чрезвычайно⁷³¹. Субъект-«Я», выступающий от первого лица, есть суверенный деятельностный центр, рождающий исток всех активностей человека. Как известно, подобного концепта, возникающего в итоге решения проблемы индивидуации, в античности не существовало; проблема индивидуации еще не была поставлена, тем паче не решена⁷³². Но понятие «себя», как полагает Фуко, хотя бы в основе уже было. Именно с ним он отождествляет знаменитое «самое само» Платона, и с ним же связывает своего «субъекта». Что это за понятие? Как учит грамматика, возвратное местоимение – это «обращающее действие на самого деятеля»; возвратность – возврат к себе, на себя, так сказать, притяжение, притягивание к себе; то есть, возвратное местоимение, категориально не будучи притяжательным местоимением, несет тем не менее аналогичный смысл притяжательности. По смыслу, «себя» – своего рода «притяжательный коррелят» «Я». Итак, если следовать наводящей нити языка, то субъект-«себя», «субъект-самость» есть субъект, осуществляющий возврат всякого действия на себя, и в силу этого он может мыслиться как *центр притяжения*, в который стягиваются и которым организуются все активности человека. Но при этом не предполагается, вообще говоря, что они этим центром и порождаются; «субъект-самость» скорее их распорядитель, нежели генеративный исток. Соответственно, в аспекте мышления, «субъект-самость» – лишь точка, «к которой должно обращаться мышление» – и она может, вообще говоря, не быть точкой, из которой исходит и в которой рождается мышление. Если он и есть средоточие, локус мышления, то лишь такой локус, куда мышление следует привести и водворить посредством обращения-на-себя, но не локус – генеративный исток мышления.

Эти свойства фукианского субъекта дают основания для вполне определенного вывода: конечно, этот «субъект», который не является Первым лицом, Я, cogito, а является только «притяжательной самостью», – не есть и субъект в собственном философском смысле; и когда Фуко использует этот термин в штудиях античных практик себя, он должен пониматься

⁷³¹ Вскоре после кончины Фуко и с отсылкой к разработкам его концепций практик себя и заботы о себе, это различие тщательно анализировал Поль Рикер. Он, однако, его рассматривал в ином аспекте, нежели Фуко и мы: с его помощью он передавал «примат рефлексивного опосредования непосредственной позиции субъекта, как та выражается в первом лице единственного числа: “я мыслю”, “я существую”». (77. Рикер. Я-сам как другой. М., 2008. С. 15). Конечно, в обоих случаях различие привлекается в видах ревизии Декартовой субъектологии, но стратегии ревизии оказываются весьма разными.

⁷³² Рассмотрение генезиса субъекта в свете проблемы индивидуации дается нами выше в главе о Декарте (глава 3).

условно. Можно найти у Фуко и прямое заявление об этом: «Ни один греческий мыслитель не дал и не искал дефиниции субъекта; я попросту скажу, что субъекта не было... Классическая античность не проблематизировала конституцию себя как субъекта»⁷³³. Наряду с этим негативным утверждением, можно найти и характеристики положительного смысла и содержания «субъектных конструкций», дающие хотя бы частичный ответ на вопрос: *но если здесь нет субъекта, то кто/что же есть?* Ср., напр.: «Я думаю, что не существует субъекта суверенного, фундирующего (fondeur), универсальной формы субъекта, которую можно было бы встретить всюду. К такой концепции субъекта я крайне скептичен и враждебен. Напротив, я думаю, что субъект конституируется в практиках субъективации (assujettissement) или же, более автономным образом, в практиках освобождения, свободы, разумеется, исходя из некоторого набора правил, стилей, конвенций, находимых в культурной среде»⁷³⁴. Очевидно, что некоторым видом субъективации является и та субъектная конструкция или формация, которую Фуко сопоставляет дискурсу Платона. «Притяжательное место-имение», «притягивающее место», было бы вполне подходящим именем для нее, не будь здесь неоднозначности: притяжательное местоимение – не только *soi*, но еще и *moi*, *toi*. Поэтому описанную Фуко личностную субъектную формацию, отвечающую античному «субъекту», мы будем называть «притяжательной самостью».

«Субъективация, но не субъект»: такой характер субъектологии позднего Фуко неумолимо утверждал и отстаивал также Делез, немало писавший и говоривший о творчестве Фуко после его смерти. Он повторяет, что Фуко «никогда не возвращался к субъекту», что у него «субъективация без субъекта», «субъект без идентичности», «ансамбль безличных сил» и т. п.; наконец, что «Фуко говорит о субъективации как о процессе и о “Я” как об отношении (отношении к своему Я)»⁷³⁵. Однако «субъективация» – не слишком определенное, размытое понятие; и Делез прилагал все усилия к тому, чтобы убедить: в дискурсе Фуко, субъективация предельно далека от классического субъекта, она не удерживает ровно никаких его предикатов, не несет никаких личностных характеристик. «Субъективация – это производство модусов существования или стилей жизни... то, что Ницше называл изобретением новых жизненных возможностей»⁷³⁶. Предельно акцентируя анти-субъектную, не-личностную природу этих модусов, Делез доходит и до некоторой гипертрофии, стилизуя мысль Фуко в духе своей собственной страсти к расчеловечению, редукции антропологической реальности к топологии и физике: «Субъективация имела мало общего с представлением о субъекте. Речь идет скорее об электрическом или магнитном поле... о полях индивидов»⁷³⁷. Здесь уже явный перебор; когда на месте субъекта мы обнаруживаем электрическое или магнитное поле – это уже точно Делез, но не Фуко.

Возвращаясь же к фукианскому «субъекту», мы отметим еще одно его важное для нас свойство. Дискурс практик себя и заботы о себе – деятельностный, «глагольный» дискурс, он говорит сугубо о том, как «заниматься собой», о действиях человека, и не оперирует никакими отвлеченными понятиями, сущностями. Поэтому протагонист этого дискурса, «субъект-самость», или же «точка, к которой должно обращаться мышление», окачивается, определяется лишь исключительно – обращающейся к нему деятельностью как таковой; и нельзя сказать, строго говоря, чтобы эта деятельность «наполняла» его, как некое вместилище, какими-то субстанциальными или эссенциальными «содержаниями». В этом смысле, он – не «субъект деятельности», а «субъект-деятельность», «точка-деятельность» (возможно,

⁷³³ Le retour de la morale. DEII, 354. P. 1525. (Жирный шрифт наш.)

⁷³⁴ Une esthétique de l'existence. DE II, 357. P. 1552.

⁷³⁵ Ж. Делез. Переговоры. СПб., 2004. С. 124.

⁷³⁶ Там же. С. 151, 155.

⁷³⁷ Там же. С. 125.

было бы лучше говорить о «действиях», во избежание коннотаций с известной «деятельностной методологией»). Как «точка-деятельность», имеющая лишь самую деятельность, действия своим единственным наполнением и определением, он является динамическим образованием, имеет природу действия. И, следовательно, он не может получить адекватной концептуализации в эссенциальном дискурсе. Такова особенность персонологии или субъектологии не только в дискурсе практик себя, но в последовательном дискурсе каких бы то ни было практик – и, думается, здесь – один из основных факторов, ведущих к специфической рецепции Аристотеля: выстраивая взгляд на античную культуру и мысль в перспективе практик себя, Фуко заявляет: «Аристотель – не вершина античности, он – исключение» (добавив в порядке вызова: «как всякий знает») (30).

Понятно, что «сам» в формуле «забота о себе» – еще не «истинный сам», к которому следует продвигаться путем практики себя, воплощающей установку заботы о себе. Поэтому оба усмотренных нами свойства фукианского субъекта, раскрывающие его как «самость», наделенную лишь «притяжательной», но не личной природой, и как «точку-деятельность», характеризуют его *до того*, как он конституирует себя – или, как Фуко предпочитает говорить, «учредит», *s'établit*, – в практике себя. Можно ожидать, что они как-то проявятся, отразятся на его конституции. К этой проблематике конституции «субъекта» у Фуко мы вернемся еще не раз, чтобы в заключение, в Разделе II, сопоставить ее с конституцией личности в духовной практике.

Понятие заботы о себе, по Фуко, «было опорой целого круга чрезвычайно насыщенных и богатых смыслами понятий» (24). Но, в силу исторического характера концепта, в этом кругу совсем немного понятий универсальных, связанных с заботой о себе как таковой, а не с какой-либо из ее частных форм. Мы ограничимся упоминанием всего двух, наиболее существенных: это – «**искусство жизни**», *τέχνη του βίου*, а также *χρήσις*, «пользование», универсальность которого Фуко отмечает специально: «С понятием *χρήσις* мы... будем встречаться на протяжении всей истории заботы о себе» (73). Тема «искусства жизни», как и многие другие, объединяет Фуко с Пьером Адо, который в те же годы писал о прочно присущей античности «концепции философии как искусства жить, как формы жизни». Аналогично Адо, Фуко констатирует, что «искусство жизни (эта знаменитая *τέχνη του βίου*)... начиная с Платона, станет главным определением философии» (103). Но, в отличие от Адо, Фуко прослеживает связь этого искусства с принципом заботы о себе, находя, что с расцветом заботы о себе в эллинистическую эпоху две установки приходят к своему совпадению: «искусство жизни... и забота о себе или, экономнее, искусство жизни и искусство себя, все более явным образом совпадают... Забота о себе, возникшая в контексте... выработки *τέχνη*, искусства жизни, распространяется на все пространство этой самой *τέχνη του βίου*. То, к чему с давних пор, с начала классического периода стремились греки, то, что искали они... эта *τέχνη του βίου* теперь полностью перекрыта требованием, гласящим, что надо заботиться о себе» (201, 525). Что же до *χρήσις*, то, как подчеркивает Фуко, в контексте заботы о себе она выступает отнюдь не в обычном смысле простого пользования, но скорее – как некий должный образ пользования, как понятие, определяющее особый способ, модус надлежащего отношения к вещам окружающего мира. Этот модус, диктуемый заботой о себе, связан с субъектной природой «себя»; выражая «особенную, стороннюю позицию субъекта по отношению к тому, что его окружает» (73), он становится одной из существенных внутренних характеристик «истинного себя». Фуко не прослеживает историю *χρήσις* в христианстве, но можно признать, что эта категория была воспринята раннехристианской культурой почти с тем же смысловым содержанием, войдя в арсенал патристики и аскетики. Заметим еще, что понятие «**культуры себя**», широко используемое Фуко и описываемое им в весьма общих культурфилософских категориях, не является, тем не менее, универсальным: по Фуко, можно лишь говорить о «развитии, начиная с эллинистического периода, некой культуры себя», тогда как в классической античности она еще не сложилась. Разумеется,

это – не античное, а современное понятие, вводимое Фуко обобщение и расширение «заботы о себе». Это – способ существования, в котором «обретают особую интенсивность и особую ценность отношения себя к самому себе»⁷³⁸, причем этому способу, как и практике себя, присуще контрастное сочетание всеобщности его целей и ценностей и исключительности, узости сообщества тех, кто способен реально следовать им. Согласно Фуко, культура себя входит в состав «культурной формы, обозначаемой как *paideia*», и весьма близко к ней стоит понятие немецкой культуры Просвещения *Selbstbildung*, «образование себя».

Наконец, в базовый словарь концепции Фуко, несомненно, входит еще **аскеза** (*ασκησις*), или «философская аскеза». В современной культуре термин привычно связывается с христианской Церковью и институтом монашества; но у него и богатая античная история, прослеживаемая от пифагорейства. К ней, разумеется, и примыкает употребление понятия у Фуко. Он принимает обычные дефиниции (аскеза – «прилежная, ревностная тренировка», практика, ансамбль практик, «упражнение в делании себя» и т. п.), а затем особо выдвигает и разрабатывает ряд нужных ему аспектов понятия. Прежде всего, аскеза весьма сближается с практикой себя, но предполагается при этом несколько более широким, общим понятием, как видно, к примеру, из такой ее характеристики: «В языческой аскезе, в аскезе философской... речь идет о том, чтобы воссоединиться с самим собой с помощью определенной практики себя... Сделать истину своей, стать субъектом истинной речи – вот в чем... заключается самая суть философской аскезы» (360). Как явствует из этой сути, аскеза разделяет с практикой себя и роль конституирующей активности: «Аскеза... конституирует – в этом и состоит ее цель – субъекта, делает его субъектом истинного говорения» (402). Синонимичный же в дискурсе Фуко термин «философская аскеза» используется для акцентирования двух моментов: во-первых, теснейшей и обоюдной связи аскезы и философии в эллинистическую эпоху, а во-вторых, отличия аскезы языческой от христианской⁷³⁹. Фуко резко разводит эти две формации аскетизма, и их отличий мы ниже еще коснемся.

Абрис концепции

Итак, мы описали аппарат концепции или теории Фуко, фонд используемых ею средств. Пора теперь описать те цели, которым служили эти средства — описать общее строение и состав того, что философ успел осуществить, восстановить, по мере возможности, его недоосуществленные замыслы и вкуче попытаться представить полные очертания всего Проекта Фуко, дела последних лет его жизни. Представить – и оценить их в контексте философской, культурной, духовной ситуации нашего времени. Понятно, что в данном тексте мы реализуем эти задания лишь самым беглым образом.

Две формулы всегда звучат при попытках передать в двух словах главную тему, смысл, суть последнего проекта Фуко: «история субъекта» и «практики себя». Описывая язык проекта, мы ставили в центр, естественно, «практики себя», новое базовое понятие, введенное философом. Но сам он, характеризуя свой замысел, чаще делал упор на другую формулу: «Я задумал историю субъекта», – говорит он в самом последнем интервью; а, открывая курс 1982 г., так ставит его основной вопрос: «В какой форме истории завязываются на Западе отношения между “субъектом” и “истиной”?» (14). Разумеется, меж двумя формулами нет никакого конфликта, а есть простая логическая связь, которая уже видна и из нашего изложения: согласно Фуко, в практиках себя и конституируется субъект, так что «история субъекта» – не что иное как совокупность осуществляемых им практик себя. *Практики себя суть новый*

⁷³⁸ Le souci de soi. Paris, 1984. P. 57.

⁷³⁹ О христианском понятии аскезы (подвига) см.: С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 72–82.

взгляд на конституцию субъекта, рождающий новый подход к построению истории субъекта. Собственный путь, найденный Фуко в современной философии, определяется им так: «попытка поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли. Именно эту... дорогу я избрал» (572). Избранный путь диктовал: «надо начинать с истории практик, служащих основанием для форм рефлексивности, которые конституируют субъекта» (502; мы немного перефразировали перевод). И философ начинает свой последний большой проект с капитального восстановления истории практик себя.

Крупную структуру этой истории задает вводимая им схема трех больших формаций (форм, типов, моделей) практик себя, последовательно сменяющих друг друга в истории Запада. «На уровне практик себя имеется три крупные модели, следовавшие в истории одна за другой. Модель... “платоновская”, центр тяжести которой составляет припоминание. Модель “эллинистическая”, где все строится на отношении к себе как самоцели (*l'autonnalisation du rapport a soi*). И христианская модель, основанная на экзегезе себя и самоотречении» (284). Ниже мы бегло охарактеризуем эти три модели, но можно сразу сказать, что в целом схема Фуко, вместе со всем его последним проектом, несет печать незавершенности. Относительно ясную картину являет собой лишь тысячелетие, отводимое Фуко на историю «заботы о себе» (4 в. до н. э. – 4–5 вв. н. э.) и завершаемое созданием основ христианского аскетизма, в котором, согласно Фуко, и представлена в чистом виде «христианская модель» практики себя. Как схема должна продолжаться далее, говорят лишь разбросанные отдельные замечания, хотя в планы Фуко входило дать ей самое четкое и полное продолжение (ср.: «Чего я хочу... попытаться разместить в историческое поле, *описанное как можно точнее*, совокупность практик субъекта, развивавшихся начиная с эллинистической и римской эпохи *вплоть до нашего времени*» (213, курсив наш)). Говоря о «христианской модели», мы приведем основные указания Фуко о том, как ему рисовалась дальнейшая история практик себя.

Генезис практик себя: Платоновская модель

«Платоновская модель» практик себя, отвечающая классической античности, у Фуко реконструируется оригинально – путем разбора единственного текста, Платона «Алкивиада» (точнее, «Алкивиата Первого»), и обсуждения единственного героя, Сократа. (*Волюнтаристская селекция* – вообще один из главных элементов его методологии при создании концепции практик себя.) И этому тексту, и этой фигуре он придает значение выделенное и чрезвычайное: Сократ – «учитель заботы о себе», «Алкивиад» – «первое теоретическое осмысление и даже, можно сказать, единственный пример общей теории заботы о себе» (61).

Как мы говорили, в концепции Фуко ключевая характеристика всякой формации заботы о себе – соотношение между данной установкой и установкой самопознания. В данном случае обе установки символически совмещаются в фигуре Сократа: он учит и тому, и другому, вводит в философию и в эллинское сознание как принцип самопознания, так и «искусство себя». Соответственно, у его ученика, «у Платона... всякая забота о себе сводится к форме познания и самопознания» (62), как и в целом на этом этапе забота о себе в существенном сводится к самопознанию: «Высшей, если не исключительной формой заботы о себе выступает самопознание, заниматься собой – это познавать самого себя» (98), так что в итоге «вся область заботы о себе перекрывается императивом самопознания» (281).

Далее, в целом ряде особенностей сказывается ранний, начинательный характер этапа. Антропологическая парадигма лишь складывалась, забота о себе, как мы говорили, еще не выделилась в отдельный концепт. Многие аспекты позднейшего понятия еще отсутствовали в греческом сознании. Забота о себе преподносилась Сократом Алкивиаду еще как служебная установка: не как самоцель, но только как необходимая подготовка, тренинг для будущей деятельности Алкивиата в роли правителя; иначе говоря, она требовалась *не чтобы быть чело-*

веком, а чтобы быть правителем. Как ясно отсюда, в ней отсутствовали аспекты универсальности, общечеловечности, которые выше мы отмечали как предикат всеобщности практики себя. Не была отрефлексирована и сама ее связь с практиками себя: дискурс заботы о себе не отсылает к той вполне развитой сфере практик себя, что была создана в Греции пифагорейством и мистериальными культами и представляла собой фактически некий архаический прототип, прообраз заботы о себе (хотя, указывает Фуко, в философии Платона «множество следов таких техник», но в сферу заботы о себе они будут вобраны лишь в позднейшую эпоху). В порядке отступления от анализа «Алкивиада», Фуко фиксирует основные виды этих «архаических техник себя». В число их входят: 1) обряды очищения, в которые, по преданию, уже сам Пифагор внес столь высокоорганизованную интеллектуальную компоненту как «досмотр сознания», регулярный оценивающий обзор всех своих поступков и мыслей, 2) «техники концентрации души» (πνεύμα) и охраны ее цельности, самособирания и самососредоточения, 3) «техника отрешения... ἀναχώρησις, отшельничество... это некоторый способ отступить от мира, отсутствовать, не покидая при этом своего места в нем... оборвать все внешние связи, не ощущать и не замечать происходящего вокруг» (63), 4) техники испытания себя, своей способности побеждать искушения, выносить страдания телесные и духовные и т. п. В дальнейшем все эти виды войдут в основу репертуара практик себя зрелой «эллинистической модели» (а в немалой мере, и христианской).

Напротив, другие аспекты заботы о себе были выражены уже отчетливо. С самого начала прочное место в ней занимал интерсубъективный, или трансиндивидуальный аспект, условие необходимости наставника. Наставник органически входил в сам изначальный образ заботы о себе, так что утверждать его необходимость даже не было нужды. Дело в том, что на данном этапе субъект заботы о себе – вступающий в жизнь молодой человек, который все представления о том, что такое забота о себе и как следует ее культивировать, может получать только от наставника. Поэтому «в ранней сократовско-платоновской форме забота о себе – это прежде всего то, в чем нуждаются молодые люди в их отношениях с учителем, в их отношениях с любовником или учителем и любовником вместе» (53). Не углубляясь в тему, Фуко тем не менее серией беглых замечаний дает понять, что в его концепции полный, нормальный (?) вариант этой «ранней формы» заботы о себе – именно последний из названных, в котором наставник – это «учитель и любовник вместе»⁷⁴⁰. Выше мы упомянули уже, что на данном этапе деятельность наставника, психагогика, – еще внутри педагогики. Последняя черта вносит сюда дополнение: по Фуко, это – педагогика, сочетаемая с педерастией, и Другой в парадигме заботы о себе (практики себя) – это учитель-педераст. И наконец, также изначальное имеет довольно ясный и определенный ответ кардинальный вопрос о «второй створке» понятия, о том «себе», на которого должна направляться забота (парадоксальным образом, в следующей Большой Формации, эллинистической, эта ясность станет гораздо меньше!). Вопрос этот ставится напрямик в «Алкивиаде», и получаемый ответ в парафразе Фуко звучит так: «Что такое “сам”, о котором надо заботиться? – Это душа» (69). Фуко показывает, что платоновская трактовка «души» отвечает описанной выше концепции «субъекта-самости» и «субъекта-деятельности» (но не субъекта-cogito). Но парадигма заботы о себе / практики себя различает «себя» и «себя истинного», обретаемого в исполнении заботы/практики. В платоновской форме, исполнение заботы о себе в существенном совпадает с познанием себя; а это познание есть по своей природе анамнезис, припоминание. В трактовке Фуко, анамнезис и есть та форма, в которой забота о себе и познание себя приходят к взаимному совпадению: «Душа постигает, что она есть, припоминая, что она видела. И душа вновь обретает доступ к тому, что она видела, припоминая, что она есть» (281). И потому Фуко определяет суть, квинтэссенцию платоновской

⁷⁴⁰ Ср. хотя бы: «Практика себя... вписывается в особенные, предполагающие влюбленность отношения между учителем и учеником» (232).

субъектности и платоновской формации практики себя как «модель припоминания субъектом самого себя».

Эллинистическая, или «этическая» модель

«Эллинистическая модель» практики себя – главный предмет внимания и интереса Фуко; даже, пожалуй, *raison d'être* всех его поздних построений. Этой моделью он занимается всего больше, выделяет ее из всей истории изучаемых им антропологических парадигм, не раз называет ее и ее эпоху «Золотым веком заботы о себе», «высшей точкой эволюции» и т. п. Он придает ей не только историческую, но и современную ценность, отдает ей свои личные предпочтения и пристрастия: как подчеркивает его чуткий собеседник, «для М. Фуко, также как и для меня, все это было не только предметом исторического интереса... Именно таким образом он мыслил для себя философию в конце своей жизни»⁷⁴¹. Однако, с другой стороны, он отводит ей сравнительно небольшой период 1–2 вв. и даже в пределах этого периода проводит свою волюнтаристскую селекцию, отсекая не одно крупное явление, прямо причастное к предмету его исследований (прежде всего, гностицизм и скептицизм). Без всякого рассмотрения остаются и самые значительные практики себя в античном мире, развитые в мистериальных культурах и неоплатонизме. Поэтому, при всей впечатляющей глубине штудий Фуко, его модель вызывает немало сомнений и вопросов. Что в действительности она говорит о человеке, не стал ли он в ней слугой симпатий и склонностей философа? Насколько она пригодна для каких-либо общих антропологических и философских выводов? К этим вопросам нам нужно будет вернуться при итоговом обсуждении всего замысла Фуко.

Модель строится в исторической логике: прежде всего, Фуко фиксирует изменения, совершившиеся в сфере заботы о себе и практики себя сравнительно с эпохой Сократа и Платона. Он выделяет три главные изменения, которые все носят аналогичный характер, повышая значение заботы о себе и расширяя круг ее распространения. В классическую эпоху, забота о себе подчинялась трем условиям или ограничениям: во-первых, она не рассматривалась как общеантропологическая установка, но считалась нужной лишь для определенной группы, категории граждан полиса; во-вторых, она признавалась не целью, а только средством, нужна была лишь для подготовки молодого человека к роли властителя; в-третьих, ее осуществление ограничивалось познанием себя. В эллинистическую эпоху, все эти три ограничения снимаются, исчезают – и это сообщает феномену заботы о себе принципиально новую природу и статус. Феномен «обретает размах подлинной культуры себя» (231).

С отказом от первого ограничения, «забота о себе стала всеобщей и безусловной обязанностью, требованием, которое предъявляется решительно всем, в любом возрасте и независимо от положения» (99). Иначе говоря, императив заботы о себе приобретает предикат всеобщности, что Фуко именует «экспансией» и «генерализацией императива». Со снятием второго ограничения, забота о себе и практика себя становятся автономны, самоценны и приобретают чисто антропологическую природу. Они уже не подчиняются никаким внешним, внеположным целям; теперь забота о себе, выработка определенного отношения к себе самому, рассматривается как самоцель. В качестве Телоса практики себя твердо закрепляется «сам», субъект-самость: «в практике себя, как она складывается на исходе так называемого язычества и в первые века христианской эры, “себя” (*le soi*) оказывается самоцелью, конечной точкой» (276). Сама же практика, тем самым, становится собственно антропологической практикой, полностью самостоятельной, не интегрированной в какие-либо практики власти, социальные или иные практики и не подчиненной им. Снятие же последнего ограничения связано с кардинальным расширением сферы заботы о себе и практики себя. В эту сферу возвращаются многие элементы и черты древних практик, пифагорейских и иных, которые никогда не ограничива-

⁷⁴¹ П. Адо. Цит. соч. С. 341.

лись практиками знания; и за счет этого содержание данной сферы делается очень разнообразным, гетерогенным. Практика себя приближается к холистической, требующей участия всех уровней человеческого существа. Установка познания себя при этом отнюдь не отвергается, не уходит из практики себя, однако теперь она – лишь некая часть этой практики; как говорит Фуко, «форма самопознания... смешивается с другими формами в составе гораздо более обширного целого» (100). Одновременно она и трансформируется, получая весьма интересное развитие (мы рассмотрим его при обсуждении парадигмы обращения).

Трансформируются и транс-индивидуальные измерения практики. Правило необходимости Другого, Наставника, остается незабываемым, но роль Другого и формы отношений с ним меняются принципиально. Основное содержание перемен Фуко передает формулой «обособление от педагогики». Эта формула выражает не только очевидное обстоятельство, что когда субъектом заботы стал (априори) каждый, а задачей практики стало формирование «истинной самости», – наставничество в такой практике заведомо уже не может быть частью или же вариацией простой педагогики. Наряду с этим, в формулу вкладывается и позитивное содержание: на новом этапе, Другой должен быть «специалистом по налаживанию отношений субъекта с самим собой», держателем той истины о субъекте, открыться которой – цель практики субъекта. Миссия Другого кардинально углубляется, интериоризуется: ему надлежит ведать и проникать «субъекта-самость» до самого, так сказать, его нутра – и указывать, каким образом эта «самость» должна преобразовываться. По отношению к такой задаче, любая педагогика оказывается слишком поверхностной формой, и психагогика должна отделиться от нее. Вместе с тем, как уже замечалось выше, она явственно приближается к тому, что в христианстве оформится как душепопечительство, пастырство, и к размежеванию этих двух психагогик мы еще вернемся. Однако всего ближе и полнее существо роли Другого, Учителя, в эллинистических практиках себя раскрывается, согласно Фуко, через классическое античное сравнение, о котором он много говорит: «сравнение между медициной, искусством кормчего и духовным руководством, управлением собой или другими». В этом тройственном сравнении сводится вместе «целая связка, целый набор греческих и римских понятий, указывающих... на один и тот же тип знания, один и тот же тип деятельности, один и тот же тип вероятностных познаний» (276). Последний эпитет для Фуко особенно важен: он выражает специфику данного типа деятельности как «деятельности одновременно рациональной и интуитивной», которая руководствуется лишь вероятными или правдоподобными аргументами и не располагает точными данными или доказательствами. Чтобы освоить эту специфику, в античности «пытались учредить некую τέχνη (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий)»; и, в итоге, тройственное сравнение вкупе с выросшею из него τέχνη составили, как говорит Фуко, «настоящую матрицу теории управления». На базе этой матрицы и строится психагогика, дискурс Учителя в эллинистически-римской практике себя.

Еще одна сторона «дискурса Учителя» стала предметом специальных и обширных разработок Фуко: это – необходимое свойство речи Учителя, передаваемое античным понятием *парресия*. Пройдя сложную историю в античности, понятие не пережило ее и не перешло в новые языки. Спектр его основных значений более или менее охватывается принятым расплывчатым переводом *свободоречие*, которым мы предпочтем, однако, не пользоваться. Как показывает Фуко, в контексте эллинистических практик себя, парресия нагружается многими дополнительными смыслами и связями, приобретая характер особого «духовного упражнения» и интегрируясь в практику в качестве ее существенного элемента. Фуко изучает ее внимательнейшим образом: помимо подробных ее разборов в курсе 1982 г., он целиком посвящает ей (неопубликованные) курсы 1983 и 1984 гг., а также рабочий семинар в Беркли. Нам же надо поэтому понять не только суть понятия и его роль в практике себя, но и причины столь усиленного внимания философа (ведь всё же «дискурс Учителя» не относится непосредственно к главному, к ядру практики себя – пути «самости»).

У Фуко множество формул-определений, передающих различные аспекты парресии; и уже первые ее предварительные упоминания подчеркивают ее обоюдный, «бинарный» характер: в практике себя, парресия – не столько «свойство речи Учителя», сколько некое основополагающее качество *отношения* Учитель – Ученик, всей атмосферы их отношений. Да, непосредственно осуществление парресии – дело Учителя: «Παρρησία... это принцип вербального поведения, которого надо придерживаться в своих отношениях с другим в ситуации наставничества» (187). Но это такой принцип, проведение которого должно установить между Учеником и Учителем даже не только определенную атмосферу общения, но и определенную этику. «Παρρησία – это душевная открытость, это признаваемая обоими необходимостью ничего не скрывать друг от друга из того, что они думают, необходимость чистосердечного разговора друг с другом» (158). И как таковая, она признавалась «одним из фундаментальных *этических* принципов руководства» (158; курсив мой). Этическое содержание парресии связано с ее полной бескорыстностью и, более того, нравственной высотой: «Тот, кто практикует *παρρησία*... никак непосредственно и лично не заинтересован в этой практике. Упражняются в *παρρησία* только по причине великодушия и щедрости. Великодушное отношение к другому составляет самую сердцевину морального обязательства *παρρησία*» (417). Здесь, в этой этической наполненности парресии, – ее главное отличие от риторики, с которой она разделяет, в известной мере, свои цели (убедить, добиться определенной реакции адресата речи). Здесь же, что более важно, открывается ключевой мотив фукианской рецепции эллинистических практик себя: для Фуко эти практики – прежде всего, очаг или, если хотите, лаборатория по созданию некоей новой этики или морали, и главное значение «эллинистической модели», ее историческую ценность он видит именно в том, что в ней «сложилась некая мораль», оказавшая огромное, хотя и скрытое влияние на последующую историю этического сознания, ставшая, как он говорит, «матрицей» будущих наиболее ригористичных этических систем.

Но парресия, подчеркивает Фуко, выступает в практике себя не только как этическое, но и как «техническое» понятие. Это – именно такой способ речи, какой необходим для достижения этой практикой своей прямой цели, Телоса, то есть «доступа к истине» и становления «себя» – «собою самим», «истинным собой». И эта «техническая» функция имплицитно целую серию требований, определяющих саму природу и внутреннюю структуру парресии.

Надо учесть, прежде всего, что речь Учителя – не побочный, не вспомогательный, а самый центральный, решающий элемент практики, она – единственный источник, «место» той самой истины, доступа к которой взыскует Ученик. «Истина целиком пребывает в речи учителя и только в ней» (394). Стало быть, коммуникация *Учитель – Ученик* генеративна в практике себя, это ее стержень, единственное питающее русло. И здесь надо учесть следующий момент: относительную пассивность Ученика в этой коммуникации. Концепция парресии предполагает, по Фуко, что роль Ученика сводится к молчанию: «Его [ученика] дело, в сущности, – хранить молчание... *Παρρησία* – это то, что... со стороны учителя отвечает молчанию со стороны ученика» (394–395). Как замечает Фуко, «*Παρρησία* это этимологически, говорение всего» – и в данном случае эту формулу можно понять в самом сильном смысле: всё, что только есть и должно быть в практике практикующего «себя» Ученика, должен выговорить – и притом донести до Ученика! – Учитель. И для этого ему надо – буквально *выложиться*. Речь его должна нести зримую печать своей истинности, и для этого он должен всецело вложить самого себя в свою речь, обеспечить «ощутимое наличие говорящего в том, что он говорит», достичь совпадения субъекта говорения и субъекта поведения. Именно в этом настоящая природа парресии: «Удостоверением того, что я говорю тебе правду, служит то, что я как субъект своего поведения... абсолютно, полностью тот же самый, что и субъект говорения... В этом сущность *παρρησία*» (441).

Как видно отсюда, в контексте практики себя парресия предстает очень смыслонасыщенным феноменом, дающим почву для многих вопросов и дальнейших разработок. Посожалев

о недоступности последних разработок Фуко, отметим два момента. Во-первых, описанная «сущность парресии» такова, что это явно уже не простая речевая практика, но скорей тоже – практика себя или, по меньшей мере, одно из «духовных упражнений» (элементов практики себя, к которым мы вскоре перейдем). Обнаруживается своеобразная структура: в состав практики себя, проходимой Учеником, оказывается входящей – и необходимой для достижения Телоса практики – если не практика себя Учителя, то некоторые его «духовные упражнения»; иначе говоря, существенная часть практики *перекладывается с Ученика на Учителя*. В родственных системах антропологических практик – духовных практиках, речь о которых будет в следующем разделе, – подобной структуры не возникает (скажем, в Дзэн Ученик в решении коанов и других трудах должен сам извлекать из общения с Учителем опыт, открывающий доступ к истине). Здесь труд доступа к истине не перекладывается на Учителя, и барьер доступа – выше. Отметив данный факт, не будем сразу пытаться истолковать его. Укажем лишь, что для его понимания имеют, скорее всего, значение такие факторы как специфически «притягательная», но не «личная» природа субъекта практики (повышающая его пассивность), а также сугубо имманентная природа Телоса практики, помещающая, согласно Фуко, «истинного себя» всецело в эмпирическом бытии и отвечающая ауто-, но не транс-субъективации. В свете этих двух факторов, описываемая Фуко практика предстает как *облегченная* практика себя, направленная к *сниженному* (чисто имманентному) Телосу. Но это – лишь предварительная, гипотетическая оценка, и ситуация требует дальнейшего анализа.

Далее, во-вторых, в свете фукианского описания парресии, мы видим, что эллинистические практики себя были и практиками развития, углубления форм человеческого общения. Условие «ощутимого присутствия» самого говорящего в своей речи (иначе говоря, требование вкладывать самого себя в общение), этика совершенной открытости в отношении Учитель – Ученик заставляют заметить, что в этом отношении пробиваются элементы нового для античности рода общения – «общения личностей», «личного общения», какое сложится в христианстве. Парадигма личного общения, созданная христианской культурой и прямо порождаемая самой природой христианского опыта как опыта встречи-соединения со Христом, Богом-Личностью, Богом и человеком, несла новую модель общения как нарастающего обмена экзистенциальными, личностными содержаниями, как цепной реакции углубляющегося обобществления внутренних пространств, созидания общей личностной среды, «двуединства», в терминологии русской религиозной философии. Продвижение к этой модели, некоторые ее черты явственно выступают из описаний Фуко, порой в этих описаниях он произвольно переходит в «дискурс личности», хотя и знает, что в античности его не было: «здесь, конечно же... нужны личные отношения. Переписка – это личные отношения. Еще лучше – личный контакт при беседе. А еще лучше – общий жизненный опыт, длинная цепь жизненных примеров, передаваемых как бы из рук в руки» (440–441). Христианство не было, разумеется, изолированным явлением, и позднеантичный мир в прочих своих частях был также в той или иной мере чреват «рождением личности».

Финал последней цитаты затрагивает еще один вопрос, тесно связанный с практиками себя: вопрос о сохранении и неискаженной передаче специфического опыта практики себя, опыта «доступа к истине». Как мы увидим в разделе II, в духовных практиках проблема подобной передачи – одна из главных, и ее решение выражается в необходимом создании особого антропологического и исторического механизма, *духовной традиции*, миссия которой – тождественная репродукция и трансляция опыта данной практики. Но в практиках, описываемых Фуко, такого феномена не возникает. «Длинная цепь», по которой идентично передается опыт, – это хотя и хорошо для практики, но вовсе не обязательно, и Фуко упоминает о ней только оттого, что незадолго до этого он говорил об эпикурейцах, в школе которых подобная цепь была создана и поддерживалась: «В династии эпикурейских начальников прямое восхождение к Эпикуру через передачу живого примера, через личный контакт, совершенно необхо-

димо» (421): именно это прямое опытное преемство Учителя от Первоучителя рассматривалось как удостоверение истинности речи Учителя; и если только Учитель, следуя парресии, вкладывал себя в свою речь, Ученик имел возможность воспринять собственно – речь самого Первоучителя, Эпикура. Этот феномен, которому Фуко дал имя «вертикальной трансляции», являет собой некий прототип, одну из зачаточных форм духовной традиции. В других практиках, разбираемых Фуко, нет и этого; Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий – Учители, для которых проблема трансляции опыта никак не стояла. Естественно связывать это обстоятельство опять-таки с «облегченным» характером этих практик, опыт которых, в силу имманентности Телоса, не имел радикального отличия от обычных форм жизненного и культурного опыта и не включал в себя того специфического инструментария и канона, создание и трансляцию которых осуществляет лишь духовная традиция.

Прежде чем перейти к разбору системы упражнений, составляющих «эллинистическую модель», нам следует еще указать, какую форму принимает в этой модели парадигма обращения-на-себя. Фуко здесь вновь начинает с отличий от предыдущего этапа, и главное отличие он связывает с только что обсуждавшейся имманентной природой Телоса. Обращение у Платона, представленное в метафоре Пещеры, есть обращение-возвращение, ἐπιτροφή, реализуемое в иерархической реальности, платонической онтологии символического двуединого бытия, и потому характеризуемое резкой противоположностью, противопоставлением двух миров, оставляемого душой и составляющего цель ее странствия (итог обращения, Телос практики себя). Согласно схеме П. Адо, ставшей уже классической, принимаемой и Фуко, этой реализации обращения как ἐπιτροφή противостоит христианское обращение μετάνοια, «умо-премена», несущая «полный переворот, радикальное обновление», etc. В эллинистической модели, согласно Фуко, обращение есть также возвращение к себе, однако иного рода, нежели платоновская ἐπιτροφή; это – «обращение, которое не есть ни ἐπιτροφή, ни μετάνοια» (244). В отличие от платоновского понятия, это – возвращение, ставшее полностью имманентным: «Обращение... в эллинистической и римской культуре и практике себя... это возвращение, происходящее, так сказать, внутри этого мира... если платоновская ἐπιτροφή возносит нас из этого мира в мир иной... то теперь речь идет... об освобождении, достигаемом на оси имманентности» (236). Тем самым, онтологическое измерение парадигмы обращения, как и всей практики себя, в эллинистической модели отсутствует. И это несет прямые последствия для субъектологии. Теперь возвращение к себе означает не открытие в себе «истинного себя», обладающего иным положением, даже иным статусом по отношению к окружающей эмпирии, а простое обретение житейской мудрости – безразличного отношения ко всему, что не зависит от нас. *В отсутствие онтологии, онтологической структуры реальности, нет и места ни для какого «истинного себя», отличного от «себя исходного».* Поэтому «обращение, к которому призывают Сенека, Плутарх и Эпиктет, это некоторым образом поворот на том же месте: нет ни иной цели, ни иного предела, чем прийти к себе самому, “установиться в себе самом” и там остаться» (538). У обращения остается лишь единственное содержание: некоторое изменение отношения к себе – вполне единственному и «тому же» себе. «Конечной целью обращения на себя является установление некоторых форм отношения к самому себе. Иногда эти формы воспроизводят политико-юридическую модель: быть хозяином самого себя... Часто они отражают идею “удовлетворения от обладания”: быть довольным собой, довольствоваться собой» (538–539). Отличие этого «бытового» Телоса от Телоса платоновско-неоплатонических практик себя, равно как и от телоса духовных практик, нельзя не признать кричащим.

Фуко показывает также, что в рамках эллинистической парадигмы обращения возникает своеобразная когнитивная парадигма: парадигма познания мира, трактуемого как составная часть актуализации обращения на себя. Вопреки поверхностному взгляду, сосредоточенность на себе, диктуемая эллинистическими практиками, не исключает миропознания, но включает его в себя. Она требует, чтобы всякое знание было подчинено «искусству жизни» – а это, в свою

очередь, означает, что знание во всей его совокупности необходимо преобразовать, упорядочить сообразно этому искусству: по Фуко, «стойки настаивают, что необходимо... направить взгляд на себя и в то же время охватить им всё мироздание» (286–287). Стоит обратить внимание на последнюю формулу: в ней выражен общий принцип построения всего комплекса знания в антропологическом ключе, под углом антропологических установок («взгляда на себя»). Фуко весьма подробно анализирует, как этот принцип реализуется у Сенеки: он рисует движение субъекта (или его разума), который отступает всё далее от себя, однако как бы «пятясь» и не теряя себя из вида – так что в конце концов это попятное движение, охватывая весь круг мироздания, «помещает нас на вершину мира и тем самым раскрывает перед нами тайны природы» (303). И, по его утверждению, эта стоическая парадигма – прямая противоположность платоновской: «Платоновское движение души... состоит в том, чтобы отвернуться от этого мира и направить взор к иному... оно оставляет позади [этот мир]... Стоическое движение души совсем не такое (303)... Нет никакого перехода в иной мир... Это не то движение, которое отвращает от этого мира... это движение, которое позволяет, ни на миг не теряя из виду ни мира, ни себя, ни себя в мире, охватить его целиком» (309). Сам Сенека и другие стойки отнюдь не видели в своих учениях полярной оппозиции платонизму. Фуко поправляет их, настойчиво проводя всюду свой лейтмотив: чисто имманентный характер эллинистических практик себя, культуры себя; ограниченность эллинистического мирозерцания исключительно «этим миром»; приверженность эллинистического человека и разума идее единственности мира, ограниченности всей реальности как таковой – миром нашего существования.

Естественно, основная часть реконструкции «эллинистической модели» практик себя у Фуко – конкретная дескрипция этих практик. Как мы говорили, в круг рассмотрения Фуко входят практики трех школ: кинические, стоические, эпикурейские. Он не проводит, однако, отдельной реконструкции каждой из этих трех систем практик; его анализ ведется на другом уровне строения. Каждая практика выстраивается из определенных блоков, субпрактик или же упражнений разного рода, умственных, поведенческих, физических и др. Некоторые из этих субпрактик специфичны для определенной школы, другие можно встретить и в разных школах. Именно эти субпрактики в их совокупности и составляют непосредственный предмет изучения Фуко. Для этих элементов или единиц строения практики себя он принимает термин, заимствованный у П. Адо: **Духовные упражнения.**

На выборе термина нельзя не остановиться. В современной культуре за ним прочно закрепилось одно определенное значение – значение даже не термина, а имени собственного: названия, которое в 16 в. Игнатий Лойола дал составленной им системе четырехнедельных христианских медитаций. Переноса данный термин на практики, развитые античными – прежде всего, позднеантичными, греческими и римскими, – школами философии, Адо утверждает, что такой перенос – только возвращение термина в его изначальную сферу и к его изначальному смыслу; причем употребление термина у Лойолы также восходит к этому смыслу «*Exercitia spiritualia* [Лойолы] являются лишь христианским вариантом грекоримской традиции... Понятие и термин *exercitium spirituale* засвидетельствованы задолго до Игнатия Лойолы в раннем латинском христианстве, и они соответствуют *аскезе* греческого христианства. Но, в свою очередь, этот *ἄσκησις*, который нужно понимать не как аскетизм, а именно как практику духовных упражнений, существует еще в философской традиции античности»⁷⁴². Фуко перенимает эту позицию без обсуждения, говоря походя о «духовных упражнениях, обычных для христианства и восходящих к духовным упражнениям древних, в частности, к стоикам» (320). Но стоит сказать, что компаративистские утверждения Адо о христианских заимствованиях отчасти гипертрофированы и не бесспорны (как, скажем, тезис о «варианте грекоримской традиции», создаваемом молодым пылким католиком через тысячу лет после ухода

⁷⁴² П. Адо. Цит. соч. С. 23.

этой традиции!). Мы, однако, сейчас не будем входить в их разбор, как равно не будем и обсуждать, насколько в позднеантичном язычестве существовало понятие «духовного» в употребляемом Адо смысле (его, верней всего, не существовало). Неоспоримо, при всем том, главное – существование самого культурного феномена: идущей из древности преемственно-пунктирной линии целенаправленных антропологических практик или упражнений, в которых участвует, по Адо, «не только мысль, но вся психика индивида» и достигается «преобразование видения мира и трансформация личности». Название же феномена, данное ему Адо и уже успевшее укорениться, примем как факт. Цельной истории его, доходящей до современности, еще не создано, и Фуко, «принимая эстафету» от Адо, делает о позднейших ее этапах ряд замечаний, которые мы ниже затронем.

Фуко выделяет ряд общих характеристик, которые можно отнести ко всей системе духовных упражнений. На первое место среди них надо поставить своеобразное понятие «оснащения», *παράσκευή*, передающее назначение всех упражнений. Как мы видели, в разбираемых практиках себя, согласно Фуко, сам «тип субъектности» и природа, базовые структуры «самости» не меняются; «путь к себе» в этих практиках – «поворот на том же месте». Такой поворот означает, что изменить надо лишь *отношение к себе* – надо установить адекватные формы этого отношения, или, проще сказать, «начать относиться к себе правильно». А это значит – правильно увидеть себя-в-мире, свои возможности и задачи; и соответственно, выработать, усвоить правильные, адекватные принципы поведения, реакции, стратегии. В итоге, данные практики себя занимают, собственно говоря, не «самим собой» как таковым, то есть не преобразованием субъекта в его базовом строении (на этом особо настаивает Фуко, справедливо видя тут глубокое различие с христианством) – но только субъектом-в-мире, преобразованием его стратегий, реакций, моделей поведения. Практика – Фуко обычно называет ее «аскезой» или «философской аскезой», для различения с христианством – должна наделять, оснастить субъекта такими моделями и реакциями, которые сделают его подготовленным и адекватным для любых возможных ситуаций. Эту идею и выражает концепт *παράσκευή*. «Главной и непосредственной задачей *ασκήσις*... будет *παράσκευή*, подготовка себя, экипировка (354)... *παράσκευή* должна быть ничем иным как набором... приемов, совокупностью практик, необходимых и достаточных, чтобы сделать нас сильнее всего того, что может произойти на протяжении нашей жизни (349)... это снаряжение, та подготовка субъекта и души, которая вооружает их должным образом... на все случаи» (267). Содержанием *παράσκευή*, «доспехами» субъекта, служат речи Учителя, «истинные речи», однако по-особому усвоенные Учеником – ставшие не «полученными сведениями», но принципами его действия и поведения. «Истинные речи» должны быть в субъекте переведены, претворены в некий «деятельностный модус»: превращены во всегда наличные, держимые наготове инструкции жизненного поведения (лат. перевод *παράσκευή* – *instructio*). Так раскрывается внутренний механизм «оснащения» субъекта: «*Παράσκευή*... это способ непрерывного преобразования истинных речей, глубоко укорененных в субъекте, в морально приемлемые принципы поведения... Это стихия преобразования логоса в этос» (354). Как видим, Фуко снова подчеркивает здесь этическую природу эллинистической модели.

Далее, общий взгляд на совокупность духовных упражнений обнаруживает различные возможности ее структурирования. Фуко рассматривает два принципа структурирования, в известной мере противоположных: принцип внешний, по затрагиваемым областям, сферам человеческого существования, а также принцип внутренний, по характеру самих упражнений. Внешний принцип устанавливает тройственное членение: «Заботы о теле, окружение и дом, любовь. *Диететика, экономика, эротика*. Вот те три обширные области, в которых в эту [эллинистическую] эпоху осуществляется попечение о себе» (184; курсив мой). Согласно Фуко, уже и в классическую эпоху Греции эти три области представляли главные сферы, в устроении которых реализовалось античное искусство жизни: «Постановка питания, управле-

ние домом и хозяйством, “ухаживание” за отроками... суть три фокуса, вокруг которых греки развивали искусство жизни, искусство своего поведения и искусство “использования удовольствий”»⁷⁴³. При этом, «диететика понималась как искусство ежедневных отношений индивидуума со своим телом, экономика – как искусство поведения мужчины как главы дома и эротика – как искусство взаимного поведения мужчины и отрока, связанных любовными отношениями»⁷⁴⁴. Но, вместе с тем, в классическую эпоху все эти «три фокуса» не входили в сферу заботы о себе – напротив, «забота о себе... в речах Сократа решительно отделялась от заботы о теле (от диететики), забот об имуществе (от экономики) и от любовных дел, т. е. от эротики» (185). Настаивая, как обычно, на резком различии классической и эллинистической эпох (и, кстати, в этом аспекте отнюдь не сходясь с Адо), Фуко видит очередное различие их в том, что сфера заботы о себе и практики себя, кардинально расширившись, вбирает в себя «три фокуса»: «Диететика, экономика и эротика отныне предстают областями практики себя» (185).

Этот внешний принцип членения практик и техник себя удобен и кладется философом в основу при изучении сексуального поведения (он, в частности, определяет композицию второго тома «Истории сексуальности»). Однако, переходя к герменевтике субъекта, сосредоточиваясь на судьбе «самости», Фуко находит более релевантным принцип внутренний. При этом, он утверждает, однако, что в таком членении никогда не достигалось полного упорядочения, сведения всех духовных упражнений в единую систему – в силу самой их «философской» природы. «Философская жизнь... правилу, *regula*, не подчиняется. Она подчинена форме... По представлениям римлянина или грека, повиновение правилу, или просто повиновение, никогда не позволит создать прекрасное произведение... И это, несомненно, причина того, что вы никогда не встретите в аскетике философов такой подробной каталогизации упражнений... какую мы имеем у христиан... перед нами гораздо более неопределенная целостность» (459)⁷⁴⁵. Тем не менее, он находит, что в этой «целостности» все же есть внутренняя структура: в ней можно выделить два «семейства» или класса упражнений, принадлежащих к разным типам. Эти типы он характеризует двумя понятиями из словаря практик себя: *μελέτην* (размышлять) и *γυμνάσει* (упражняться, тренироваться). В упражнениях первого типа проделывается «мысленный труд... главная задача которого – приготовить человека к тому, чем ему придется вскоре заняться» (460). Упражнения же второго типа – реальные действия, «тренировки в реальной ситуации», в которых участвуют, вообще говоря, и душа, и тело.

Упражнения второго типа практиковались всегда, они более чем традиционны для человека: ему было изначально свойственно «проверять, на что он способен». Фуко разделяет такие самопроверки вновь на два вида: упражнения в воздержании и (само)испытания. В первом случае имеется в виду тренинг стойкости, мужественности, выносливости, перенесения лишений; но чисто физические упражнения (как гимнастика, атлетика), в отличие от классической эпохи, от Платона, теперь считаются irrelevantными для практики себя. Однако и эти издревле известные упражнения проходят переосмысление: «В культуре себя смысл этих упражнений другой: учредить или удостоверить независимость человека от внешнего мира» (546) – и за счет этого создается иной образ тела: на месте Атлетического Тела – «тело терпеливое, наученное воздержанию», «тело, повинующееся душе» – т. е. прежде всего, воплощающее определенный «этос тела». (Само)испытания, возможные во множестве форм, сходны

⁷⁴³ The Use of Pleasure. The History of Sexuality, vol. 2. Viking, 1985. P. 249.

⁷⁴⁴ *Ib.* P. 93.

⁷⁴⁵ Выраженный здесь взгляд, отражающий известную фукианскую идею «эстетики существования», не разделяется, однако, Адо. Он говорит, что стоические трактаты «Об упражнении», дающие «систематическую кодификацию» духовных упражнений, существовали, но оказались утрачены; однако у Филона Александрийского имеются два перечня упражнений, которые он и воспроизводит: Перечень 1. Поиск, углубленное исследование (*οκείψις*), чтение, слушание, внимание, самообладание (*ἐγκράτεια*), безразличие к безразличным вещам. Перечень 2. Чтения, медитации, врачевание страстей, воспоминания о том, что есть благо, самообладание, исполнение должного. (П. Адо. Цит. соч. С. 25).

с практиками воздержания, но в ряде моментов глубже затрагивают сознание и мысль. В них есть элемент познания себя; а, поскольку типичные испытания – это упражнения по погашению своих эмоций, то в них входит и контроль мыслей, «особая работа по нейтрализации мыслей, желания и воображения». Согласно Фуко, эта работа приближается к христианской установке бесстрастия, однако не достигает ее резкости, «здесь мы находимся на полпути». Постепенно понятие «испытания» углублялось: как в эволюции заботы о себе, здесь тоже происходила «генерализация императива», и разнообразие частных испытаний дополнилось осмыслением всей жизни человека как непрерывного испытания. В таком осмыслении, испытания практически уже сливаются с духовными упражнениями первого типа.

В упражнениях первого типа отчетливо проводится общая методика, уже отмечавшаяся выше: те или иные занятия становятся духовными упражнениями, вбираются в практику себя, путем определенной «спецобработки» – поворота, претворения их в «деятельностный» или «практический» модус, в котором они делаются элементами системы обеспечения правильных действий и поведения субъекта, его правильного стояния-в-мире. И в первую очередь, такой поворот предполагается для производящего понятия всей этой группы – самого размышления, *meditatio*. Это отнюдь не обычное «размышление над некоторой мыслью», а «упражнение по усвоению и освоению мысли», в итоге которого *мысль должна стать действенной и регулятивной для поступков и поведения субъекта*. Такое освоение предполагает, в частности, «опыт самоотожествления» – мысленное погружение себя в ситуации, связанные с темой размышления. Здесь мысль активно участвует в формовке субъекта, осуществляя, по Фуко, «субъективацию истинной речи»; и про размышление, так «повернутое», можно вместе с Фуко сказать: это «не игра субъекта со своей мыслью, но игра мысли, в которой ставка – субъект» (386).

Аналогичный «поворот» проводится во всех упражнениях этого рода. В итоге, духовными упражнениями становятся «все техники и все практики, касающиеся слушания, чтения, письма и говорения». Фуко детально разбирает три возникающие упражнения (или группы упражнений): слушание (и молчание), чтение/письмо, говорение (устная речь, *la parole*). Слух сам по себе – самая пассивная модальность, однако в аскезе слушание насыщается многими активными элементами. Оно, в частности, превращается в «парэнетическое слушание», которое сразу же переводит выслушиваемое в форму наставления «себе»; и входит в практику себя как «первый шаг субъективации истинной речи». Чтение как духовное упражнение имело главную установку «дать повод к размышлению», в котором должно было происходить оснащение себя «истинными суждениями», превращаемыми в действенные наставления, инструкции. Поэтому чтение опиралось на строгий отбор немногих текстов, чаще в отрывках, и связывалось воедино с письмом: делом чтения было преимущественно собирание суждений, делом письма – их претворение в нужный модус; так что, согласно Сенеке, «надо чередовать чтение и письмо». Письмо как духовное упражнение особо интересует Фуко, он посвящает ему отдельный текст «Написание себя» (1983). Такое упражнение «подкрепляет, реактивирует чтение»: это – краткое изложение прочитанного, составление тематических сводов, антологий выдержек, запись полезных бесед, уроков, наконец, эпистолярная; и весь этот корпус тобой написанного – это «опоры для памяти», *ύπομνήματα*, играющие, по Фуко, чрезвычайно важную роль в культуре и практике себя поздней античности. Он именует их «вахтенным журналом» «себя» и ставит задачу – несомненно, антропологически нужную! – сопоставления таких журналов, оставленных разными эпохами. Далее, говорение, речь Ученика, субъекта, стало важным элементом практики себя лишь в христианстве, приняв форму «практик признания», выговаривания всей истины о себе, – и, согласно Фуко, «этот момент был безусловно решающим в истории субъективности на Западе» (392). В эллинистических же практиках «ведомый к истине речью учителя совсем не обязан говорить истину о себе... Нужно, чтобы он молчал, и ничего другого не надо», и все элементы речи Ученика в этих практиках «лишены духовной значимости» (392–393). Значима только речь Учителя, которая должна следовать принципу паррессии.

Далее, к этому же типу принадлежит и группа упражнений, так сказать, философского анализа, требующих наблюдать за собственными представлениями и судить о соответствии истине наших суждений о них, а также вызываемых ими движений души (страстей и эмоций). Общее содержание их Фуко определяет так: «поток представлений и аналитическая работа по их определению и описанию», предполагающая схватывание представления в его спонтанности и выделение его объективного содержания. Работа эта осуществляется, в главной части, с помощью двух упражнений: отчетливое видение и описание предмета в его строении («эйдети́ческая медитация») и называние, произнесение его имени и имен его составных частей («ономастическая медитация»). Затем, на основе достигнутого видения предмета как такового, надлежит достичь его видения в общем космическом порядке: «уловить значение предмета для космоса, а равно его ценность для человека как... существа, помещенного, согласно его природе,... внутрь этого космоса» (324). И в этом космическом видении, согласно Марку Аврелию, «душа делается великой», приближаясь к стоическому идеалу невозмутимости и безразличия. Фуко отделяет и отдаляет такой анализ представлений от новоевропейской философской методологии картезианского типа и, напротив, сближает его с практиками проверки представлений в христианской аскезе.

Наконец, завершающую группу упражнений зрелой стоической практики себя составляют сложные, развернутые упражнения, как бы подытоживающие, суммирующие весь арсенал практики и ее цели. Фуко рассматривает три таких: досмотр души – мысленное предварение зол (*praemeditatio malorum*) – размышление о смерти. Они широко известны и нам нет нужды обсуждать их. В трактовке досмотра души Фуко в очередной раз проводит противопоставление христианству: у стоиков в этом досмотре нет установки самоосуждения, а есть скорей испытание-проверка, контрольный замер своей дистанции от цели, от совпадения в «себе» субъекта истины и субъекта действия. Разбирая мысленное предварение зол, Фуко сосредоточивается на его темпоральном аспекте, показывая, что здесь налицо отнюдь не погружение в будущее, а, напротив, «отмена будущего», дающая возможность «редукции» всей сферы зла к «простой и лишенной устрашающих атрибутов реальности». И наконец, размышлением о смерти философ завершает весь курс. В записи лекций последним следует досмотр души, но в авторском резюме курса финалом служит именно «знаменитое *μελέτη θανάτου*... упражнение в смерти». Его он называет «вершиной всех упражнений», и текст заканчивает цитата из Сенеки: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю».

Христианская, или «религиозная» модель

«Христианская модель» практики себя, не получая систематической реконструкции, тем не менее, служит для Фуко постоянным примером для сопоставления с античными практиками, в самых разных аспектах. Поэтому общие очертания, главные акценты его трактовки христианских практик предстают перед нами отчетливо и определенно; все основные элементы своей позиции философ повторяет не раз, варьируя их и закрепляя. Обсуждение этой трактовки начать следует с вопроса о ее реальной основе. На какой феноменальной базе Фуко делает свои суждения о христианских практиках себя?

Прежде всего, прочно принимается тезис: та сфера общества и культуры, в которой христианством развиваются практики себя, – это, в первую очередь, сфера монашества и аскезы. Эта сфера кардинально отлична от «философской аскезы» языческой античности, но одновременно связана с нею тесной преемственностью и обильными, многочисленными заимствованиями. По Фуко, эллинистически-римская мысль 1–2 вв. со всей определенностью приняла установки необходимого самопреобразования субъекта, сфокусировалась на культуре себя, заботе о себе, практиках себя. Поэтому раннее христианство, с небывалой остротой поставившее вопрос о трансформации субъекта, могло считать эту мысль неким приуготовлением, преддверием христианства и многое из нее черпать. «Христианская духовность, обретшая, начиная

с 3–4 вв., свою наиболее строгую форму в аскетизме и монашестве, совершенно естественно сможет представить себя завершением античной философии... Истинной философией станет жизнь аскета, монашеская жизнь, подлинной философской школой будет монастырь» (202). Выдвигая на первый план преемственность, непрерывность, Фуко оставляет в тени импульс разрыва с язычеством, роль которого была, бесспорно, доминирующей. К этому мы еще вернемся. Но, возражая против освещения отношений христианской аскезы с «философской аскезой», надо в то же время вполне согласиться с освещением ее значения внутри христианства. Фуко совершенно верно указывает игнорировавшуюся классической наукой ключевую роль аскетико-монашеской традиции как той стихии – или, если угодно, лаборатории – где создавались, выверялись, хранились христианские модели человека, Я, самости, христианские практики себя. «Складывается, начиная с 3–4 вв., христианская модель [конституции субъекта и отношения его к истине]. Надо бы сказать “аскетико-монашеская”, а не вообще христианская» (281).

В силу этой общей позиции, главную часть «базы данных» Фуко должно составлять раннехристианское монашество, его аскетические практики. Однако реальная ситуация весьма амбивалентна. Фуко действительно уделяет большое внимание раннехристианскому аскетизму, описывает и анализирует его – но при этом он опирается на единственного автора аскетической традиции, *Иоанна Кассиана* (ок.360–432). Лишь его тексты подвергаются обычному для Фуко тщательному аналитическому прочтению⁷⁴⁶. Все же прочие христианские (но уже не аскетические) авторы и их тексты отнюдь не изучаются, а только бегло используются для иллюстрации, подтверждения отдельных тезисов проводимой позиции (так что последняя представляется явно априорной, а не формируемой на базе источников). Но и таких авторов, играющих роль «прислуги на случай», совсем немного. Основательней других привлекается *Тертуллиан*, а точнее, его небольшой трактат «О покаянии», служащий главным источником Фуко при обсуждении раннехристианского института публичного покаяния. Кроме того, многократно, в разных текстах Фуко упоминает трактат «О девстве» *Григория Нисского*: он рассматривает его как крупную веху на историческом пути «заботы о себе», ибо данная тут трактовка этого концепта, связывающая его с безбрачием, берется им в подкрепление своего центрального тезиса о самоотречении как сути христианского отношения к себе. Все же прочие фигурируют совсем мельком: Климент Александрийский – при общем сопоставлении античной и христианской этики и культуры себя, Василий Великий – как составитель первого монашеского устава, Иоанн Златоуст, Августин – при разборе отдельных духовных упражнений, воспринятых христианством из «философской аскезы» язычников, Антоний Великий, Афанасий Великий – в связи с ролью письма, фиксации феноменов и состояний сознания в аскетическом опыте. Наконец, особняком стоит солидный комплекс источников по католическим практикам покаяния и исповеди, в основном, в эпоху Контрреформации (16–18 вв.), на котором базируются две упоминавшиеся лекции Курса 1974–1975 гг.: хотя темой здесь служат «практики признания», которые и на позднем этапе всего больше занимали Фуко в христианстве, но в этом курсе тема проблематизируется еще не в призме практик себя. Как и во всех исследованиях Фуко, здесь проводится его собственный неклассический подход, концептуализующий изучаемые явления в терминах всевозможных практик, в «глагольном», деятельностном дискурсе; но главными для него тогда были практики власти. Курс утверждал: «Все эти феномены [феномены религиозной психологии, как то видения, одержимость и т. д.] ... могут быть поняты не в терминах науки или идеологии, не в терминах истории умозрений, ... но в рамках исторического изучения технологий власти»⁷⁴⁷.

⁷⁴⁶ Разумеется, это утверждение остается условным, покуда основные тексты Фуко о «христианской модели» нам недоступны. Но «Краткое содержание» Курса 1980 г. и опубликованный фрагмент «Признаний плоти» подтверждают его.

⁷⁴⁷ Ненормальные. СПб., 2004. С. 271.

В итоге, круг достаточно репрезентативных и основательно рассмотренных источников сводится едва ли не к одному Иоанну Кассиану. Трактат «О покаянии» Тертуллиана относят к периоду непосредственно перед его уходом из христианства в монтанизм, секту фанатиков-ригористов с изуверскими практиками третирования личности и умерщвления плоти; ниже мы еще скажем о его качествах. Трактат «О девстве» Григория Нисского, восхваляющий безбрачие, написан им вскоре же после собственной женитьбы; и в проблемах семьи и брака, тела и телесной жизни, как пишет о. Иоанн Мейендорф, «взгляды Григория Нисского... не отличаются четкостью и несут отпечаток влияния столь любимого им Оригена»⁷⁴⁸. Оба текста не обладают никаким особым значением и весом в христианской духовности. Не вызывает сомнений, что, опираясь лишь на описанную базу источников, заведомо невозможно выявить, восстановить и адекватно понять весь репертуар практик себя, созданных и культивировавшихся в христианстве. Каким же образом, в какой мере этот репертуар отражен у Фуко?

Соглашаясь с этимологией (*ἀσκησις* – упражнение, практикование), Фуко принимает, что сфера практик себя – это, в первую очередь, сфера аскезы: «философской аскезы» в позднеантичной культуре и аскезы монашеской в христианском мире (сферы монашества и аскезы в христианстве никогда полностью не совпадали⁷⁴⁹, но в такие различия Фуко не входит). Он делает целый ряд сопоставлений двух аскетических формаций, и из этого сравнительного дискурса мы можем извлечь его общую характеристику христианского аскетизма. Так, он формулирует три «четких отличия» этих формаций, и в этих его формулировках христианской аскезе приписываются следующие определяющие черты: 1) «целью этой аскетической практики... является отказ от себя» (359), 2) данный род аскетизма учреждает «какой-то порядок жертвоприношений, обязательных отказов от чего-то в себе и своей жизни» (359), и потому (читаем уже в другом месте) в «аскезе христианского типа основная задача... состоит в том, чтобы установить, от чего и в какой последовательности надо отказываться, чтобы прийти к последнему отказу, отказу от себя» (526), 3) «эта аскетическая практика себя основана на принципе подчинения индивида закону» (359). Имеется в виду, что главная техника себя в христианской аскезе (ее мы еще рассмотрим) есть артикуляция и экспликация собственной внутренней реальности – в терминологии Фуко, «расшифровка», «экзегеза» себя, которую он интерпретирует как «объективацию самого себя»; объективация же и означает подчинение закону. Так прочерчивает эту связь Фуко: «Раннее христианство внесло ряд важных изменений в античный аскетизм: оно усилило форму закона, но также и ориентировало практики себя в направлении герменевтики себя и расшифровки себя как субъекта желания. Связка *закон – желание*, по видимому, весьма характерна для христианства»⁷⁵⁰. Последнее замечание здесь справедливо, но с уточнением: связка, разумеется, характерна – больше того, фундаментальна – для иудаизма, религии Закона, и лишь в меру преимущества, «отраженным светом», для христианства как такового.

В этом ряду трех отличий, первая особенность является главной и центральной. Тезис о самоотречении, о совершенном отказе от себя (своей индивидуальности, самости, идентичности...) как цели и смысле христианской аскезы, всей христианской культуры себя – краеугольный камень позиции Фуко, в нем – фокус всей его трактовки феномена христианства; и он повторяет его десятки раз, словно заклинание, во всех своих текстах. И все другие особенности христианской культуры себя так или иначе связаны с этой ее финальной и всеобъемлющей целью, ею окрашены и подчинены ей. В данной трактовке христианской аскезы несомненно влияние Ницше. Наиболее развернуто он писал об аскезе в последнем разделе «К генеалогии морали», озаглавленном «Что означают аскетические идеалы?». И здесь прочтем: «Воление,

⁷⁴⁸ Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк. 1982. С. 190–191.

⁷⁴⁹ См. С. С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 72–73.

⁷⁵⁰ Le souci de la verité. DE II, 350. P. 1491.

ориентированное аскетическим идеалом... означает волю к ничто, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни»⁷⁵¹. Фуко точно воспринял этот тезис, и в контексте концепции практик себя, он был им развит в принцип отказа от себя. Этот главный принцип христианских практик себя резко противопоставляет их позднеантичным практикам, цель которых прямо обратна: «учредить себя самого в качестве чаемой цели» (284), «положить – и притом самым эксплицитным, самым надежным и непререкаемым из всех способов – самого себя последней целью собственного существования» (359).

Данная противоположность, по Фуко, нимало не мешает тому, что во всей своей структуре и содержании, в своих конкретных упражнениях и рабочих принципах, христианская аскеза происходит из эллинистической, остается преемственной и вторичной по отношению к ней и вся сплошь пронизана заимствованиями из нее. В своем генезисе и становлении, «духовные практики на христианском Востоке обращались к аскетике,... которая по происхождению была стоической и кинической» (455). Больше того, уже на самом общем уровне античная «забота о себе стала чем-то вроде матрицы христианского аскетизма» (22–23). (Заметим, что столь глобальное утверждение Фуко делает на основании... названия одной из глав вышеупомянутого трактата «О девстве» Григория Нисского.) Далее, как мы уже говорили, Фуко, вслед за П. Адо, утверждает, что христианская модель восприняла из эллинистической структуру практики себя как ансамбля «духовных упражнений», а также и сами упражнения: «Эти упражнения... действительно вошли в состав христианства и выжили в нем» (455). При разборе конкретных упражнений, конкретизируются и утверждения о заимствовании: от стоиков переходят «важность упражнений в воздержании... упражнения в самопознании, которые христианская духовность будет культивировать, оглядываясь, беря за образец и следуя старой стоической подозрительности в отношении самого себя» (456). Аналогично, как сообщает Гро, «в лекции от 19 марта 1980 г. Фуко разрабатывает важный тезис о возобновлении Кассианом в христианстве языческих философских техник управления и испытания в связи с возникшей задачей подготовки отшельника до его ухода в пустыню» (143). И неизбежно, заимствованию в сфере практик себя соответствует и аналогичное заимствование в прямо связанной с ними сфере морали: «В рамках... эллинистической модели... сложилась некая мораль, которая была унаследована, воспринята, усвоена христианством и переработана им во что-то такое, что мы называем – неправомерно – “христианской моралью”» (285).

В итоге, новым (автохтонным, аутентично христианским) в христианстве признается, по существу, единственно лишь верховный принцип отказа от себя (принцип расшифровки себя, согласно Фуко, тоже имеет стоические корни). Такая позиция, настаивающая на вторичности и заимствованности из (поздне)античной культуры всех существенных элементов христианских практик себя и моральных установок, объединяет Фуко и П. Адо. Но к ней отнюдь не присоединяется Питер Браун, другой крупнейший (наряду с П. Адо) авторитет в области позднеантичной культуры, который, напротив, предостерегает: «Я часто видел, как резкий и рискованный дух многих христианских понятий делался пресным и выхолощенным, когда их объясняли простым заимствованием от предполагаемого языческого или иудейского “окружения”»⁷⁵².

Помимо этих тезисных утверждений об общих свойствах христианских практик себя, корпус доступных текстов содержит все же и более подробное обсуждение ряда тем. Наибольшее внимание Фуко привлекали тесно взаимосвязанные практики признания (*l'aveu*) и практики досмотра (*l'examen*) сознания. В курсе «О правлении живыми», отправном и этапном для всей программы практик себя, согласно его «Краткому содержанию», «основная часть

⁷⁵¹ Ф. Ницше. К генеалогии морали. С. 524.

⁷⁵² P. Brown. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988. P. XVI.

курса посвящена процедурам досмотра душ и признания в раннем христианстве»⁷⁵³. Под термином «практики признания» Фуко объединяет все процедуры как в монашеском, так и в мирском образе христианского существования, в которых от христианина требовалось представить «истинную речь о себе» – чистосердечную и детальную словесную картину своего внутреннего мира – мыслей и движений сознания, желаний и побуждений, слабостей и склонностей и т. д. Заостренный интерес к этим практикам перешел в поздний проект Фуко из предыдущего периода, когда в центре внимания философа были практики власти. Тогда интерес к ним обуславливался тем, что феномен признания прямо связывается Фуко с властным отношением, и рассматривался он отнюдь не только в религиозной сфере. В одном интервью, данном после прочтения курса «Ненормальные», мы читаем: «[Вопрос:] – В одной из лекций Вы пытались показать, что мы живем в обществе признания... Существует христианская исповедь, исповедь коммуниста, исповедь писателя, исповедь психоаналитическая, судебная... Все эти исповеди имеют одну и ту же структуру? [Ответ:] – Нет... На общем уровне, признание заключается в речи субъекта о самом себе в присутствии властного отношения (*dans une situation de pouvoir*), когда над ним есть чье-то господство, он ограничен в своих действиях, и своим признанием он изменяет эту ситуацию. Это – формальная дефиниция признания, способная охватить названные виды исповеди»⁷⁵⁴. Как видим, эта «формальная дефиниция» – всецело в дискурсе власти. Теперь, на новом этапе, тот же род практик рассматривается Фуко скорее как принадлежащий к практикам себя. Именно в практиках признания находит, в первую очередь, свое выражение ключевой элемент христианского отношения к себе – *герменевтическая* природа этого отношения: в практиках признания христианином осуществляется герменевтика, расшифровка, экзегеза себя. Фуко подчеркивает, что этого отнюдь не было в эллинистических практиках: хотя «подозрительность», недоверие к себе присутствуют, как мы видели, у стоиков, но это не копание в собственной внутренней реальности, а лишь выправление своего отношения к себе, никак не ставящее целью кардинальную трансформацию себя. По Фуко, античный субъект в практике себя, усваивая «истинные речи», делается и сам субъектом, высказывающим истину, так что происходит «субъективация истинной речи»; тогда как христианский субъект в практиках признания, совершая вербальную расшифровку себя, совершает, тем самым, «объективацию себя в истинной речи». «Христианство требует от каждого... чтобы он занимался извлечением на свет того, что в нем происходит, признавал бы свои ошибки, искушения, артикулировал свои желания; затем каждый должен всё это открыть Богу или другим членам общины – и таким образом, принести свидетельство против самого себя»⁷⁵⁵.

Понятно, что те эмпирические формы, в которых воплощаются подобные практики, – это, в первую очередь, практики покаяния и исповеди, с которыми неразрывно соединяются, как их необходимое условие, практики досмотра собственного сознания, фиксации всего, что в нем происходит или гнездится. Эти практики и составляют главный предмет штудий Фуко в сфере христианской духовности. И Курс 1980 г. (согласно его «Краткому содержанию»), и Вермонтский текст 1982 г. рассматривают те же три основные темы: раннехристианский институт публичного покаяния, или «экзомологезы», монашеская практика открытия всех помыслов духовному наставнику, или «экзагореза» (входящая в дисциплину послушания и «отсечения воли»), а также техники досмотра сознания.

По Фуко, экзомологеза и экзагореза – «две главные формы открывания себя» в раннем христианстве. Экзомологеза – ранняя форма покаяния, от которой Церковь отказалась на Востоке уже к концу 4 в., но на Западе – лишь в 7 в. Суть ее заключалась в наложении на

⁷⁵³ Du gouvernement des vivants. DE II, 289. P. 945.

⁷⁵⁴ Michel Foucault. Les reponses du philosophe. Dits et ecrits I, 1954–1975. № 163. Paris, Gallimard, 2001. P. 1677. Далее ссылки на это издание даются как DE I, с указанием номера текста. Аналогичная, но более развернутая и углубленная дефиниция признания дана в т. I «Истории сексуальности», см.: М. Фуко. Воля к истине. М., 1996. С. 161.

⁷⁵⁵ Les techniques de soi. DEII, 363. P. 1624.

тяжело согрешившего христианина, по его собственному прошению, особого статуса «кающегося», который налагался на долгий срок, измерявшийся годами, и предполагал наказательные лишения и ограничения, а также целый ряд публичных уничижающих обрядов и правил самоуничтожительного поведения. Анализируя ее по упомянутому трактату Тертуллиана (в лекциях он также привлекает «Апостольские постановления»), Фуко указывает, что она «не вербальна, но символична, ритуальна и театральна», это – «театрализованное выражение ситуации кающегося, которое демонстрирует его статус грешника». Главный предмет его интереса – структуры сознания и процессы в сознании кающегося. Разумеется, покаяние – «это способ стереть грехи, вернуть индивиду чистоту, обретенную в крещении». Это также «демонстрация перемены, разрыва с собой, своим прошлым и с миром». И самое существенное, «цель покаяния – это не учредить идентичность, но, напротив, засвидетельствовать отказ от себя, разрыв с самим собой: *Ego non sum, ego*. Эта формула – ядро *publicatio sui*. Она представляет разрыв индивида со своей прежней идентичностью... Открывание себя есть в тоже время разрушение себя»⁷⁵⁶. По поводу последних суждений надо сказать, что они не имеют достаточной опоры в приводимых источниках. В аспектах анализа сознания, эти ранние источники весьма бедны: Тертуллиан риторичен и экзальтирован, но вовсе не аскетичен, в смысле развитости ключевого свойства христианской аскезы, глубокой и непрестанной интроспекции; помимо того, в его время не было еще и самой сферы аскезы; «Апостольские постановления» вообще не входят в темы сознания. Поэтому приведенные выводы Фуко выражают отчасти общие свойства христианского покаяния, а отчасти его собственную интерпретацию этих свойств, направляемую его рецепцией христианства.

Экзагореза – одна из специфически монашеских техник себя, которую Фуко разбирает по текстам Иоанна Кассиана, давая ей следующее определение: «Это – аналитическая и непрерывная вербализация мыслей, которую субъект практикует в рамках установки абсолютного послушания наставнику»⁷⁵⁷. Эта техника, развиваемая с 4 в., с раннего этапа восточного монашества (проводником которого был на Западе Иоанн Кассиан), входит в основное ядро восточнохристианской аскезы, которая в дальнейшем оформится в исихастскую традицию. Как верно акцентирует дефиниция Фуко, в структуре экзагорезы две главные стороны: во-первых, словесное выражение подвижником, как можно более полное, всех феноменов и процессов в его сознании; во-вторых же, тот факт, что это выражение делается в форме сообщения подвижника своему духовному наставнику. Для концепции Фуко существенны обе эти стороны. Первая из них является общей с практиками досмотра сознания и самоконтроля мыслей, и мы можем не рассматривать ее отдельно. Что же до второй, то постоянное, максимально полное, до мелочей, открывание своего сознания Другому – притом, для безоговорочного принятия его оценки, его суда над всем, что содержится в сознании, – предполагает, понятно, очень специальное отношение к этому Другому. Именно таковым и является отношение в «антропологической диаде» *Старец – Послушник*, служащей основным звеном восточнохристианской аскезы: это – отношение абсолютного послушания. Фуко описывает его, опять-таки противопоставляя его тотальную, всеохватную природу античным практикам: «Послушание, что требуется в монашеской жизни, ... отличается от греко-римской модели отношения к учителю тем, что охватывает все стороны монашеской жизни... Нет ничего в жизни монаха, что было бы вне этого фундаментального отношения... Для любого своего действия, даже для акта смерти, монах должен иметь позволение наставника... Послушание предполагает полный контроль учителя над поведением. Это жертва собой, жертва субъекта своей волей. Это – новая техника себя»⁷⁵⁸. Знаменитая монашеская техника «отсечения воли» описана здесь верно. Едва ли найдется другая

⁷⁵⁶ Иб. Р. 1626–1627. *Publicatio sui* – у Тертуллиана, синоним экзомологезы.

⁷⁵⁷ Иб. Р. 1631.

⁷⁵⁸ Иб. Р. 1628.

установка, настолько же чуждая Фуко, как любое послушание, не говоря уж об абсолютном; но здесь у него хватает научного беспристрастия и зоркости, чтобы увидеть персонологическую плодотворность этой установки. «Хотя ценность такого отношения зависит от квалифицированности наставника, тем не менее сама форма послушания, независимо от своей направленности, несет положительную ценность»⁷⁵⁹, – причем именно ценность для строительства субъекта: «Самость (le soi) должна обрести свою конституцию путем послушания»⁷⁶⁰.

Зоркости философа хватает и на то, чтобы не сводить к послушанию весь смысл аскезы: «Послушание далеко не есть самостоятельное финальное состояние»⁷⁶¹. В этой связи возникает вопрос о том, каково же истинное финальное состояние и тем самым, каковы общие очертания всего аскетического пути, всей совокупной аскетической практики себя. Но в этом вопросе Фуко, увы, продвигается недалеко и в не совсем верном направлении: в финале он видит единственно – *созерцание*, и к тому же не сообщает ничего внятного о том, что же он под ним понимает. «Цель, в которую метят (l'objectif visé), есть непрестанное созерцание Бога... Это – обязательство монаха непрестанно обращать свои мысли к той точке, которая есть Бог, и удостоверяться, что его сердце достаточно чисто, чтобы узреть Бога»⁷⁶². Но «обращать мысли к Богу» – общая религиозная установка, даже не обязательно христианская, «чистота сердца» – условие, предпосылка Боговидения, данная еще в самом Евангелии (Мф 5, 8), так что ни специально об аскезе, ни о созерцании мы ничего здесь не узнаем. Вкупе с послушанием, это туманное «созерцание» составляет, по Фуко, бином ведущих начал всей восточнохристианской аскезы: «Эта новая техника себя, развитая в монастыре, ... техника восточного происхождения, верховные (dominants) принципы которой суть послушание и созерцание»⁷⁶³. В действительности, однако, ни послушание, ни созерцание отнюдь нельзя назвать «верховным принципом» восточнохристианской (т. е. исихастской) аскезы, и никакой особой взаимосвязи меж ними нет. Послушание – один из служебных, а не порождающих принципов аскезы; что же до созерцания, то его роль, его понимание различны в Западном и Восточном христианстве и составляют отдельную сложную проблематику, включающую, в частности, сопоставление с неоплатонизмом (говорить о котором Фуко избегает даже тогда, когда это требуется). Для краткости упрощая, скажу лишь, что исихастское Богообщение разворачивается в парадигме личного общения, тогда как созерцание скорей отвечает имперсональному, спекулятивному мистическому опыту; и хотя этот термин нередко применяется к исихастскому опыту, но такое применение, строго говоря, справедливо лишь при понимании созерцания в очень специальном смысле, когда оно отождествляется с общением и обожением.

В теме досмотра сознания мыслитель-атеист уже не блуждает в тумане, как в сфере мистического опыта. Перед нами снова – уверенный фукианский анализ, выделяющий две «большие формы» досмотра, одна из которых является общей с античными практиками (ежедневный обзор-разбор прошедшего дня), другая же, новая и более важная, – «постоянная бдительность (vigilance) над собой». Знаменитое аскетическое – собственно, исихастское – искусство уловления и испытания помыслов (λογισμοί) описывается так. «Требуется схватить движение мысли (cogitatio = λογισμός) и рассмотреть его достаточно глубоко, чтобы увидеть его исток, раскрыть, идет ли помысл от Бога, от себя самого или от Лукавого, и произвести сортировку (что Кассиан описывает с помощью ряда метафор, из коих самая важная... – меняла, проверяющий монеты)»⁷⁶⁴. Это – общая схема, каждая из стадий которой есть, в свою очередь,

⁷⁵⁹ Du gouvernement des vivants. P. 946–947.

⁷⁶⁰ Les techniques de soi. P. 1628.

⁷⁶¹ Ib.

⁷⁶² Ib.

⁷⁶³ Ib.

⁷⁶⁴ Du gouvernement des vivants. P. 947.

особая аскетическая работа, если угодно, техника себя. В Вермонтской лекции Фуко раскрывает схему подробней, однако не очень успешно. «Прослеживая, что происходит в себе, монах пытается сделать сознание неподвижным, устранить те движения духа, что отвращают от Бога. Это означает, что всякую мысль, возникающую в сознании, рассматривают, чтобы уловить связь между действием и мыслью, истиной и реальностью; чтобы увидеть, нет ли в этой мысли чего-то, что могло бы сделать наш дух подвижным, возбудить наше желание, отвратить дух от Бога»⁷⁶⁵. Сказанное здесь не точно. Фуко очень хорошо сумел почувствовать стихию помыслов, эмбриональных движений мысли, которой, как правило, не чувствует и не знает западная философия; но что именно с нею делает аскетическое сознание – от него ускользает. В действительности, нет и речи о том, чтобы «сделать сознание неподвижным». Устранить требуется никак не движение как таковое, а определенный род движений: устранить блуждания и рассеивания ума, дабы сделать возможным и усилить, энергетизировать движение, восхождение ума к Богу. Требуется изменить тип динамики сознания, тип организации и сообразования энергий сознания: что в синергической антропологии называется типом энергийного образа человека. Но вся эта тонкая работа духовной практики – вне поля зрения Фуко.

Далее, на стадии сортировки важную роль играет вышеупомянутая вербализация помыслов, входящая в экзагорезу. Как мы видели, эта вербализация должна быть полным раскрытием себя наставнику, «признанием», которое предполагает отношение абсолютного послушания. Зорко улавливая эти взаимосвязи, Фуко выделяет цельный комплекс, объединяющий различные элементы аскетического опыта и процесса: «Безусловное послушание – непрерывный досмотр – исчерпывающее признание образуют единое целое, в котором каждый элемент влечет за собою оба других»⁷⁶⁶. Однако каков смысл этого комплекса, что именно в нем достигается и чему он служит? Вопрос критически важен – но ответ на него оказывается полностью продиктован априорными «идейными принципами» философа. Во-первых, всё это служит «необходимым элементом в таком правлении одних людей другими людьми, какое осуществлялось в монашестве». А во-вторых – читатель уже угадывает – это требуется для «установления такого отношения к себе, которое стремится к разрушению формы себя». Этим каноническим тезисом (в данном случае, кстати, вовсе не вытекающим из проделанного анализа) Фуко заканчивает «Краткое содержание» Курса 1980 г.

Осталось затронуть еще две-три темы в рамках «христианской модели», также обсуждаемые Фуко. В связи с особым его интересом к проблематике сексуальности, неудивительно, что в своем анализе раннехристианской аскезы он разбирает подробно (хотя опять-таки лишь по одному автору, Иоанну Кассиану) «борьбу с духом блуда». Это – часть борьбы со страстями, или «невидимой брани», самого древнего и известного раздела христианской аскезы; Фуко посвящает ей упоминавшийся раздел из «Признаний плоти», представляющий собой цельное систематическое исследование. Здесь сжато и отчетливо излагается по Кассиану стандартная аскетическая наука: сначала – место и значение блуда (сладострастия, сластолюбия) в кругу других главных страстей, его связи и отношения с ними; затем – свойства этой страсти, ее внутреннее строение; затем – собственно борьба со страстью, этапы ее искоренения. Но, разумеется, в этом изложении философ расставляет по-своему акценты, делает углубленные наблюдения – и представляет нам, в итоге, собственное видение предмета. В начальной теме он всячески подчеркивает важное положение и роль блудной страсти: «Будучи одним из восьми элементов в списке страстей, блуд занимает особое место по отношению ко всем другим: во главе причинной цепи [связывающей страсти между собой], в истоке падений... в одной из труднейших и решающих точек аскетической битвы»⁷⁶⁷. Здесь есть некоторое педа-

⁷⁶⁵ Les techniques de soi. P. 1629.

⁷⁶⁶ Du gouvernement des vivants. P. 948.

⁷⁶⁷ Le combat de la chastete. P. 1118.

лирование: нельзя сказать, чтобы аскетическая традиция – да даже и используемый источник, Кассиан – придавали бы блуду столь чрезвычайное и выделенное значение. Далее, обсуждая строение блудной страсти, ее подвиды, Фуко видит ключевую особенность позиции Кассиана в его исключительном внимании к тем проявлениям страсти, что остаются в пределах индивидуальности: отсюда он извлекает важные заключения. «Нигде... он [Кассиан] не говорит о сексуальных отношениях как таковых... В этом микрокосме одиночества отсутствуют оба главных элемента, вокруг которых вращалась сексуальная этика не только у философов древности, но и у такого христианского автора, как Климент Александрийский: соитие двух индивидов (*συνουσία*) и наслаждение актом (*αφροδίσια*). Участвующие элементы – это движения тела и души, образы, восприятия, воспоминания, картины сновидений, спонтанные помыслы, согласие воли, бдение, сон. Тут вырисовываются два полюса, которые не совпадают – это надо ясно видеть! – с телом и душой: полюс невольного – физических движений, восприятий... и полюс самой воли, которая принимает или отвергает, отворачивается или позволяет себя пленить, медлит и соглашается... Таковы те две формы “блуда”, которым Кассиан целиком посвящает свой анализ: *immunditia* [нечистота], что поражает душу во время сна или бодрствования... и *libido* [услаждение страстными чувствованиями], что находится в сокровенности души»⁷⁶⁸.

Как ясно отсюда, даже и в такой теме как борьба с блудом, первая забота и тактика аскезы – не регуляция действий, запреты актов и т. п., но тонкий контроль за структурами сознания и личности, делающий возможным трансформацию этих структур. Саму же трансформацию Кассиан представляет как «шесть степеней целомудрия», из коих первая – «чтобы монах не подвергался возмущению плотской похоти в бодрственном состоянии», вторая – «чтобы ум не занимался сладострастными помыслами» и т. д., высшая же, шестая, – «чтобы даже и во сне не было соблазнительных мечтаний о женщинах»⁷⁶⁹. Анализ этой «лестницы совершенства целомудрия» у Фуко закрепляет и углубляет проводимый им взгляд на труды подвижника как высокоорганизованную практику себя. Проследившая все шесть степеней, Фуко заключает, что аскет «должен находиться по отношению к себе в состоянии постоянной бдительности к малейшим движениям, какие могут совершаться в теле или в душе... Эта бдительность заключается в проведении “различения помыслов”, стоящего в центре технологии себя, развитой в евагрианском русле духовности... Здесь – целая технология анализа и диагноза мысли, ее истоков, ее свойств, ее опасностей, ее потенциалов соблазна, а также и всех темных сил, что могут таиться за ее обликом»⁷⁷⁰. Недопустимым огрублением было бы сказать, что эта технология попросту производит «интериоризацию каталога запретов», которая заменяет запреты действий запретами мыслей и намерений. Ее существо глубже, тоньше: «В аскезе целомудрия можно признать процесс “субъективации”, далеко отодвигающий сексуальную этику, которая концентрировалась на регуляции действий... Но эта субъективация неотделима от процесса познания, ставящего необходимым условием обязательство находить и высказывать истину о себе... отчего, пусть и будучи субъективацией, она имплицитно бесконечную объективацию себя собою – бесконечную в том смысле, что она никогда не оканчивается, досмотр помыслов нужно углублять без конца, сколь малыми и невинными они ни казались бы»⁷⁷¹. Данный процесс бесконечной объективации в достижении «шести степеней целомудрия» Фуко связывает также с упоминавшейся нами парадигмой последовательных отказов или отбрасываний, которую он считает универсальной для христианского опыта: «Это разделение [на степени] указывает, что продвижение в целомудрии распознается по устранению отрицательных проявлений – последовательно исчезают различные следы нечистоты... Можно истолковать такое продвижение

⁷⁶⁸ Иб. Р. 1121. В цитате – парафразы из «Собеседований» Кассиана (XII, 2).

⁷⁶⁹ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Св. – Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 390.

⁷⁷⁰ Le combat de la chasteté. P. 1124, 1126.

⁷⁷¹ Иб. Р. 1126.

как задачу диссоциации... шесть степеней представляют шесть этапов процесса, в котором прекращается вовлеченность воли [в активности тела и души]»⁷⁷².

В целом, надо признать, что в этом анализе аскетической «битвы целомудрия» Фуко довольно успешно избегает навязчивых идей, которыми к месту и (чаще) не к месту пронизана вся его рецепция христианства: власть, подавление личности, разрушение себя... Хотя и ведущийся на узкой, недостаточной базе, анализ достаточно проникает вглубь предмета, чтобы убедительно провести свою стратегию: представить «битву целомудрия» как комплекс достаточно изощренных практик себя. Питер Браун назвал этот текст Фуко «блестящим очерком», и основания для такого отзыва могли быть не только в том, что очерк заканчивается почтительной ссылкой на Питера Брауна.

Напротив, в теме о пастырстве позиция, редуцирующая христианский опыт к отношениям власти, развертывается с полной свободой. В работе «Субъект и власть» (1982) эта трактовка пастырства представлена с четкостью, не требующей комментариев, и мы можем ограничиться одними цитатами. «Христианство выдвинуло и распространило на весь Древний мир новые отношения власти... Назовем эту технику власти, рожденную христианскими институтами, пастырской властью... Христианство – единственная религия, организованная в Церковь. И как Церковь, христианство постулирует, что определенным индивидам, в силу их религиозной квалификации, положено пользоваться другими индивидами... в качестве их пастырей. Это слово обозначает особую форму власти. 1) Это – форма власти, конечная цель которой – обеспечить спасение индивидов в другом мире. 2) Пастырская власть – не просто форма распорядительной власти, она должна быть готова пожертвовать собой ради жизни и спасения стада. Этим она отличается от власти суверена... 3) Эта форма власти заботится не только о сообществе, но о каждом отдельном индивидууме в течение всей его жизни. 4) Эту форму власти невозможно отправлять, не зная, что делается в головах людей, не исследуя людских душ, не заставляя людей раскрывать их самые интимные тайны. Она предполагает знание сознаний и способность управлять ими. Эта форма власти направлена ко спасению (в отличие от политической). Она является жертвенной... и индивидуализирующей (в отличие от юридической)... Она связана с производством истины... о самом индивиде»⁷⁷³. В других текстах Фуко связывает механизмы отправления пастырской власти с практиками признания, указывая, что властным рычагом служили внушаемые пастырями идеи греховности и вины каждого. В свою очередь, внедрению идеи греховности служила выстроенная христианством оппозиция *тело – плоть*, в которой конструкт «плоть» воплощал в себе падшность, подверженность похоти и скверне. (Ср., напр., у Кассиана: «Не чувствовать жала похоти... значило бы пребывающему в теле выйти из плоти»⁷⁷⁴).

Наконец, в заключение укажем, что в обсуждении «христианской модели» Фуко не мог, разумеется, обойти соответствующую ей форму столь важной для него парадигмы обращения. В целом, его трактовка этой христианской формы вполне следует направляющим линиям, намеченным еще старыми работами П. Адо об оппозиции *μετάνοια – ἐπιστροφή*. Ср., напр.: «Μετάνοια... обращение, предполагающее тотальное переворачивание субъекта, его отказ от себя и следующее за этим возрождение» (242). Однако Фуко не только варьирует подобные формулировки, но и специально выстраивает субъектологические аспекты концепта *μετάνοια*, что весьма существенно для герменевтики христианского субъекта. Приведем еще одну длинную цитату. «Слово *μετάνοια* означает две вещи: *μετάνοια* – это покаяние и это также перемена, радикальное изменение образа мыслей... христианская *μετάνοια* обладает следующими отличительными чертами. Во-первых, христианское обращение предполагает внезапную пере-

⁷⁷² *Иб.* Р. 1120, 112

⁷⁷³ *Le sujet et le pouvoir.* DE II, 306. Р. 1048.

⁷⁷⁴ *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Цит. соч. С. 76.

мену... эта перемена должна быть уникальным, внезапным событием, одновременно историческим и мета-историческим, которое разом перекраивает и преобразует всего человека. Во-вторых, ... в этом драматическом, происходящем внутри истории и вместе с тем надисторическом обрушении субъекта вы имеете дело с переходом: переходом от одного типа бытия к другому, от смерти к жизни, от конечного бытия к бессмертию... В-третьих, обращение будет иметь место лишь постольку, поскольку в самом субъекте происходит разрыв. Обращающийся на себя – это от себя отказавшийся. Отказаться от себя, умертвить себя, возродиться в себе другом, в себе обновленном, таком, который в каком-то смысле не имеет ничего общего ни в своем существе, ни в способе быть, ни в привычках, ни в своем *έθος*'е со мной прежним – вот один из основополагающих элементов христианского обращения» (237–238). Утверждаемые здесь черты конституции христианского субъекта почти все нам уже знакомы. Данная концепция христианского обращения – один из существенных элементов в обосновании фукианской рецепции христианства, с ее главным тезисом о разрушении субъекта.

* * *

Долгое время, вплоть до этапа практик себя, отношение Фуко к христианству весьма близко напоминает стереотипы европейской антиклерикальной традиции и, в первую очередь, марксизма. Марксистская критика религии разоблачает ее как одну из форм классовой эксплуатации – Фуко заменяет «классовую эксплуатацию» на «технику господства и подавления», но вполне принимает основной принцип – отрицание собственной несводимой сферы, собственных оснований и корней религии в основоустройстве человека. Другой известный стереотип воинствующего секуляризма – установка «взять полезное, обезвредив жало»: в философии, это – эксплуатация понятий религиозного дискурса, подвергнутых выхолащиванию их религиозного существа. Фуко использует этот прием по отношению к понятиям «духовности» и «спасения», которыми пользуется широко – в собственной, выхолащенной их версии. Наследует он и разоблачительную, обвинительную установку; в его словах о христианстве и Церкви дышат нередко дух и тон *“ecrasez l’infame!”*. Но важнее всех этих «родовых признаков» то, что у философа был свой личный обвинительный пункт в адрес христианства, пункт, служащий ядром глубокого и непримиримого конфликта с ним. Этот пункт – конечно же, практики признания. Вышеописанная трактовка их у позднего Фуко, почти уже беспристрастная, академичная, далеко не отражает всех сторон, всех перипетий отношений философа с этим явлением. На предыдущем этапе он занимается практиками признания в пост-Ренессансную эпоху, «прочно вмонтированными в практику покаяния», в формальную дисциплину Церкви. Здесь он говорит о «тысячелетнем гнете признания», принявшего форму «всеохватного дознания», говорит, что «начиная со Средних веков, пытка сопровождает его как тень» – и перед нами рисуется один из худших видов гнета, подавления и раздавливания личности. В таком освещении этих практик, в самой постоянной концентрации внимания на них – уже не только научная позиция, но и глубокая затронутость: личная, экзистенциальная. Биограф, принадлежавший к близкому окружению Фуко, пишет так: «Быть может, сама идея “признания” приводила Фуко в ужас? Следы этого ужаса проступают в его последних книгах, где он из последних сил отторгает, порицает и разоблачает предписания высказываться, говорить, признаваться»⁷⁷⁵.

Это – ценное свидетельство, но в нем необходимо сместить границы. Биография Дидье Эрибона вышла в свет в 1989 г., когда еще не были изучены поздние лекции Фуко и не был осознан факт «концептуальной революции», происходившей в самые поздние его годы. В действительности же, «следы ужаса» – не в последних, а в «предпоследних» книгах, тогда как в последних совершается важный поворот. Дар ученого, глубина его научного зрения заставляют

⁷⁷⁵ Д. Эрибон. Мишель Фуко. М., 2008. С. 50.

его увидеть, что в рассматриваемых им явлениях имеется не только то, что для него было столь одиозным, но и что-то совсем другое, ценное; и чтобы по-настоящему их понять, надо обратиться к истокам явлений и иначе ставить вопросы. В эпоху раннего христианства и в рамках программы практик себя, практики признания обнаруживают другие стороны, другие потенции, выступая как род герменевтики и ауто-герменевтики субъекта, как механизм конституции субъекта, как практика себя, способная проникать далеко вглубь субъекта. Раскрывая эти стороны и потенции, философ уже отнюдь не повергается в стихию ужаса, отторжения и разоблачения – из этой стихии едва ли могла бы родиться «Битва целомудрия». И такой итог имеет не только научное значение: в нем присутствует и преодоление себя, преодоление стереотипов и комплексов, освобождение от образа врага.

Но только лишь в некоторой степени. Недаром Фуко всегда столь подчеркивал элемент непрерывности в своем творчестве. Формулу «концептуальная революция» стоит всё же употреблять с осторожностью. Бесспорно, что на новом этапе, в фокусе внимания – практики себя. Философ освободился от гипертрофирования феномена власти, от *давящей власти власти* над своим сознанием; но практикам и отношениям власти по-прежнему придается кардинальное значение, и каждый тип конституции субъекта, как находит Фуко, создается «на скрещении определенных практик власти и практик себя». Не зашло – или не успело зайти? – особенно далеко и продвижение к более глубокому и всестороннему, более беспристрастному пониманию христианства. Выступая не просто исследователем, но и апологетом эллинистических практик себя⁷⁷⁶, Фуко в своем анализе христианских практик, по сути, недалек от позиции, которую можно упрощенно выразить так: *все основные элементы христианских практик себя заимствованы из практик античных, а все изменения, которые при этом вносило христианство, были изменения к худшему*. И, в первую очередь, это относится к главному изменению: к тому, что целью практики христианство сделало отказ от себя, абсолютное самоотречение, осуществляемое путем последовательной (само)разборки субъекта. С такую целью, это – ущербный род практик, заведомо не удовлетворяющий той дефиниции, какую Фуко дает цели практики себя: «сделать свою жизнь собственным произведением, несущим некие эстетические ценности и отвечающим определенным критериям стиля»⁷⁷⁷. Возникает, таким образом, фундаментальная оппозиция: античные практики – практики созидания, творчества себя; христианские практики – практики разрушения себя. И вывод из этой оппозиции возможен только один: *христианство – антропологически негативный феномен*. Таков вердикт, с несомненностью вытекающий из всей речи о христианстве у Фуко.

Контурсы замысла и дискуссия концепции

Существует неизбежная логика: новая конструкция антропологического дискурса, *речи о человеке*, проводимая в программе практик себя, имплицитно и некоторую новую конструкцию – а с нею также интерпретацию – дискурса любой науки о человеке, ergo, и всей сферы гуманитарного знания. Эти потенции, заложенные в идее практики себя, были для Фуко ясны изначально. Полную панораму гуманитарной сферы, видимой под углом данной идеи, он описывает в своей лекции 1982 г. в Берлингтоне. Новая интерпретация видит в дискурсах, занимающихся человеком, определенные «способы, посредством которых человек нашей культуры организует знание о себе», – и стремится раскрыть антропологические корни этих способов, т. е. возвести их к определенным «техникам, которые используют люди, чтобы понять, кто они такие». В такой интерпретации, науки о человеке предстают, в терминологии Фуко, как «игры

⁷⁷⁶ Ср., напр., мнение Адо: «Его описание практик себя... не только является историческим исследованием: он хочет ненавязчиво (discretement) предложить современному человеку модель жизни» (77. Адо. Духовные упражнения и античная философия. С. 302).

⁷⁷⁷ Usage des plaisirs et techniques de soi. DE II, 338. P. 1364.

истины» и как «мнимые науки» (в том смысле, что их основания не лежат в самих вещах, а производны от антропологических практик, от отношений человека с самим собой). Гуманитарная сфера транспонируется, таким образом, в область антропотехник; а эта последняя наделяется естественной структурой. «Эти техники разделяются на четыре большие группы, каждая из которых представляет собой некую матрицу практического разума: 1) техники производства, благодаря которым мы можем производить предметы, их трансформировать и оперировать (*manipuler*) ими; 2) техники знаковых систем, которые позволяют пользоваться знаками, смыслами, символами или обозначениями; 3) техники власти, которые определяют поведение индивидов, подчиняют их некоторым целям или господству, опредмечивают (*objectivent*) субъекта; 4) техники себя, которые позволяют индивидам осуществлять, самим или с помощью других, известное число операций над собственным телом и душой, мыслями, поведением и способом существования; позволяют преобразовывать себя, дабы достичь некоторого состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия»⁷⁷⁸.

Переведя «человекомерную реальность» в пространство практики, философ ставит по отношению к ней глобальную задачу: «Я хотел описать как специфические черты [каждого вида] этих техник, так и их постоянное взаимодействие»⁷⁷⁹. При этом, как всегда, утверждая идейное единство своей работы, он относит эту задачу отнюдь не к последнему периоду, а ко всему своему творчеству, говоря, что такова была его «цель в течение уже более двадцати пяти лет», т. е. с самой первой книги. Это значит, очевидно, что концепцию практик себя – и шире, трактовку антропоральности в целом как описанного ансамбля практик – он рассматривал как фундамент, подводимый под всю его предшествующую работу. Так полагает и Ф. Гро: «Техники себя стали для Фуко к концу жизни концептуальным венцом всего его творчества, чем-то вроде завершающего основоположения» (560). Однако глобальная задача сразу сужается, в орбиту исследования включаются не все виды антропотехник: «Два первые типа техник применяются... к изучению естественных наук и лингвистики. Мое внимание главным образом привлекали два других типа, техники господства и техники себя»⁷⁸⁰. Именно они ответственны за конституцию субъекта – и так «общий проект» (как иногда Фуко именуется всю совокупность своих замыслов) принимает, как уж не раз говорилось, форму «истории субъекта». В статье о самом себе, написанной для «Словаря философов» в начале 80-х гг., философ писал: «В настоящее время Мишель Фуко, в рамках своего общего проекта, предпринял исследование конституции субъекта как объекта для самого себя: исследование процессов, которые приводят субъекта к тому, чтобы наблюдать себя, анализировать, расшифровывать, осознавать себя как поле возможного познания. В целом, здесь идет речь об истории “субъектности”⁷⁸¹, если под этим словом понимать способ, каким субъект получает опыт себя в игре истины, в которой он соотносится с самим собой»⁷⁸².

В этом же тексте эксплицируются, что немаловажно, методологические принципы проекта. «Если направляющая нить всех исследований – проблема отношения между субъектом и истиной, это влечет определенный выбор метода. Прежде всего – систематический скепсис по отношению ко всем антропологическим универсалиям. Это не значит, что их все надо с порога отбросить, но... всё, что нам предлагается как обладающее универсальной истинностью (*validité*), будь то относительно субъекта или человеческой природы, должно быть подвергнуто испытанию и анализу... Первое правило метода таково: обойти по всему их кругу, задаваясь

⁷⁷⁸ Les techniques de soi. P. 1604.

⁷⁷⁹ *Ib.*

⁷⁸⁰ *Ib.*

⁷⁸¹ Французская *subjectivité* предоставляет рус. переводу выбор между «субъективностью» и «субъектностью». По смыслу, я выбираю второй вариант, удачно подчеркивающий, что речь идет не о специфической перспективе, вносимой субъектом («субъективность»), а о самом основоустройстве субъекта как такового, особом «субъектном» модусе бытия.

⁷⁸² Foucault. DE II, 345. P. 1452.

вопросом об их исторической конституции, антропологические универсалии (и, конечно, универсалии гуманизма, требующие считать права, привилегии и природу человеческого существа некой непосредственной и вневременной истиной для субъекта). Далее, нужно перевернуть философский подход восхождения к субъекту, когда, конституируя его, требуют учесть всё, что вообще может быть предметом познания; надо, наоборот, спуститься вновь к изучению конкретных практик, в которых субъект конституируется... И отсюда, третий принцип метода: в качестве области анализа обращаться к “практикам”, подходить к исследованию обходным путем, через “то, что делают”⁷⁸³. Разумеется, никакой законченной методологии в этом наборе установок нет; однако нетрудно согласиться, что эти или подобные установки действительно должны входить в «пролегомены ко всякой новой антропологии».

Столь же нетрудно увидеть в описанном замысле прямую близость к тому кругу идей, который Фуко развивал на пороге своего научного пути, едва ли не в самом раннем из своих текстов – «Введении» к французскому переводу книги «Сновидение и существование» Л. Бинсвангера (1954). В этом тексте не только ничто не предвещает будущую войну автора с «антропологической иллюзией» и «антропологическим сном», но, напротив, он сразу же открывается заявкой, в которой, даже и не имея предубеждений против антропологии, можно усомниться как в «антропологической иллюзии». Эта заявка молодого Фуко – декларация независимости антропологии, выдвигающая задачу создания автономного антропологического дискурса, который отказывается брать свои основания из каких-либо наличных наук, но имеет их в самом себе. Судите сами: «Эти строки введения имеют всего один побудительный мотив: представить форму анализа, в замысел которого не входит быть философией, а целью является не быть психологией; такую форму анализа, которая полагает себя фундаментальной по отношению ко всякому конкретному, объективному и опытному познанию; и наконец, принцип и метод которой изначально определяются лишь абсолютной привилегированностью их предмета: человека или скорее бытия человека, *Menschsein*. Таким способом можно охватить (*signifiance*) всю несущую поверхность антропологии»⁷⁸⁴. Уже здесь автору ясно, что к искомому типу дискурса следует продвигаться в элементе конкретности и историчности, и уже здесь возникает у него тот же образ «обходного пути», что и в цитированном позднем тексте: «Нам кажется, что в современной антропологии подход Бинсвангера соответствует царскому пути. Он берет в обход проблему онтологии и антропологии, направляясь прямо к конкретному существованию, его развитию и его историческим содержаниям»⁷⁸⁵. Молодой автор «вчувствовал» в экзистенциальную психологию Бинсвангера предносившееся ему видение (или видение?) новой антропологии; и, по-видимому, тогда он верил, что это видение можно воплотить в жизнь методом Бинсвангера, который представлялся ему как активность мысли, вооруженной арсеналом феноменологии Гуссерля и Хайдеггера и совершающей челночные рейсы между *Menschsein* и *Dasein*, обитающей на границе антропологии и онтологии. Однако зависимость даже и от столь впечатляющего арсенала не удовлетворяла, мысль философа искала своих путей – и вскоре, мы знаем, он решительно сменил вехи. Позиции «Слов и вещей» можно считать, в первом приближении, прямой противоположностью таковым «Введения»; но всё же и здесь, думается, он бы смог защитить свой тезис о непрерывности и единстве своей мысли. Еще до нового поворота, в 1975 г., в интервью бразильским журналистам, не удержавшимся от сакраментального вопроса: «Что такое человек? Это вообще существует?», – он отвечает так: «Конечно, он существует. То, что надо разрушить, – это собрание тех оценок, спецификаций, осадочных отложений, посредством которых определялись человеческие сущности с 18 в. Ошибка моя была не в том, чтобы сказать, что человека не существует, а в том, чтобы

⁷⁸³ *Ib.* P. 1453–1454.

⁷⁸⁴ Introduction. DE I, 1. P. 94.

⁷⁸⁵ *Ib.* P. 95.

вообразить, будто так легко его убрать со сцены (*démolir*)»⁷⁸⁶. В практиках себя его антропологическая интуиция начинает обретать собственную точку опоры, собственный арсенал – и поздний «общий проект» вновь сближается с видением юности, с начальным проектом 1954 г. Творческий же путь мыслителя обретает при этом явственные очертания *эпистрофэ*.

Таковы вехи последнего замысла Фуко. Работа над ним рано оборвалась, и нам стоит очертить бегло контуры исполнения замысла: того, что успело быть осуществлено. Прежде всего, была твердо зафиксирована общая структура истории субъектности: эта история (всего полнее представленная в Курсе 1982 г.) приняла форму процесса последовательной смены трех больших формаций, или моделей практик себя: платоническая модель в парадигме познания себя как припоминания себя – эллинистическая модель в парадигме обращения-на-себя (*эпистрофэ*) как этической культивации себя – христианская модель в парадигме «экзегезы себя и самоотречения» как религиозной культивации себя. На этой тройственной схеме Фуко настаивал и упорно ее внедрял в качестве основы своей концепции: «Именно этот вопрос о конституировании истины субъекта в ее трех крупных формах я и пытаюсь поставить с упорством маньяка» (280). Но из трех моделей, относительно полную реконструкцию получила лишь вторая, эллинистическая модель, во многом выделяемая и предпочитаемая философом. Платоническая модель получила развернутый анализ лишь в аспектах, связанных с сексуальностью (прежде всего, в «Использовании удовольствий»), тогда как собственно структуры субъектности и другие общеантропологические ее стороны рассмотрены скорее отрывочно. Наконец, христианская модель – в особом положении, по целому ряду причин. Хотя ее главные черты прочерчены весьма четко, резкими и решительными штрихами, но в целом четкость не достигается – прежде всего, из-за *проблемы границ*. В каком отношении меж собой находятся «христианская модель практик себя», построенная Фуко, и христианство как исторический (и антропологический) феномен? Модель формируется на материале раннехристианской аскезы 4–5 вв., как она представлена у Иоанна Кассиана, с отдельными добавлениями из Тертуллиана, Августина, Григория Нисского. Кроме того, Фуко анализировал еще практики пастырства и практики признания, уже на примерах других эпох и вне пределов монашества, главным образом, на материале Пост-Тридентского католичества 16–18 вв. Следует, видимо, считать, что выводы этих анализов также включаются в характеристику «христианской модели». Однако итоговая картина довольно невразумительна, она оставляет множество открытых вопросов. База модели – монашеские практики некоего узкого древнего периода, к тому же – определенной школы: как указывает мельком Фуко, «восточного монашества», которое насаждал Кассиан. Какое распространение, какое значение имеют эти практики за пределами своего периода и своей среды? Какой смысл будет иметь «модель», если эти практики дополнить такими, что развивались отнюдь не в раннехристианских монастырях, а через тысячу лет в мирском западноевропейском обществе? Логика, которая движет Фуко, когда он формирует свою модель из столь странно выбираемых островков, состоит явно в том, что все рассматриваемые им феномены подкрепляют его концепцию христианской субъектности как разрушения субъекта. Нельзя не признать, однако, что это – логика не научная, а идеологическая. В научном же отношении границы модели остаются крайне смутны.

В то же время надо учитывать, что в очень незавершенном проекте Фуко следует различать два горизонта, или концентриа, широкий и узкий. Более узкий проект, который, по большей части, имеется в виду в «Герменевтике субъекта», ограничен рамками древней истории, которые философ указывал весьма конкретно: «длинную родословную отношения субъекта к себе самому я пытаюсь прочертить от “Алкивиада” до Августина» (213); или же в другом месте: «два крайних ориентира во времени – от Сократа до Григория Нисского» (536). Ясно, что в этом узком проекте Фуко не включает в строимую историю субъекта свои предшеству-

⁷⁸⁶ Michel Foucault. Les réponses du philosophe. P. 1685.

ющие штудии поздних христианских практик. Смутности исторических границ христианской модели тут нет, хотя вопрос о ее значении за пределами школы восточного монашества остается. Фуко не ставит его – а он между тем важен по существу: опираясь и на Кассиана, и на Августина, философ нигде (в опубликованных текстах) не упоминает и никак не учитывает, что эти два отца Церкви расходились между собой в кардинальном вопросе о благодати и свободе воли, очень небезразличном для конституции субъекта. Притом, позиция Кассиана была на Западе официально отвергнута (Вторым Оранжевым Собором 529 г.) и признана «полупелагианской ересью». Конституция субъекта по Кассиану (и в православии) – заведомо не та же что конституция по Августину (и в католичестве), отчего, в частности, и практики признания в Восточном христианстве далеко не те же что в Западном. И это значит, что «христианская модель» Фуко, относимая им к западному субъекту, но игнорирующая эти различия, оперирует некорректной и неотрефлексированной базой данных. Как мы увидим в разделе II, данная модель игнорирует и многие еще более принципиальные моменты христианских практик себя.

Замечания же о смутности относятся не к узкому, а к широкому горизонту проекта. В этом горизонте предполагалось исполнить то же задание, реконструировать историю субъектности как процесс смены формаций практик себя, – только уже не до Августина, а до наших дней. Нет сомнений, что в полноте своей «общий проект» включал данный горизонт: об этом говорят и прямые слова Фуко (мы приводили одну из таких цитат), и несомненная, постоянная обращенность его мысли к современности, в силу которой выстраиваемые исторические модели как бы автоматически проецировались на современность, соотносились с нею (об этом мы также приводили свидетельство П. Адо), но главное – реальные идеи и разработки, рассеянные в корпусе текстов. Из этих рассеянных элементов, увы, не удастся восстановить, какую представлялась Фуко история субъекта в ее непрерывном развитии от Августина (или Григория Нисского) до нашего современника. Можно, однако, сделать некоторые наблюдения о его позициях. Первое – негативного характера: Фуко определенно не считает, что в позднейшей истории Запада появились какие-либо новые Большие Формации практик себя, в дополнение к трем, которые он выделил в Древнем мире. Во всех своих экскурсах в область этой истории, он обнаруживает лишь сохранившиеся, выжившие элементы тех же трех формаций, претерпевшие более или менее существенные изменения. В этом нам видится своеобразный антропологический пессимизм: не создав новых формаций, человек, тем самым, не сумел сделать в культуре себя новых существенных открытий и привнесений на всем протяжении христианской эпохи, равно как пост-христианской (которая, судя по отдельным замечаниям Фуко, начинается, на его взгляд, едва ли не от Фомы Аквината). Вглядевшись, можно увидеть и корни этого пессимизма философа. Понятно, что позиция, утверждающая первопринципом христианской субъектности отречение от себя и разрушение себя, уже предопределяла, что Фуко сможет найти в христианском мире лишь отсутствие антропологического творчества. Что же до пост-христианского, секуляризованного мира, то убежденность в его антропологическом бесплодии коренится в другом важном тезисе Фуко, который мы затрагивали уже выше (см. с. 512): тезисе о конкуренции установок заботы о себе и познания себя в истории западного субъекта. Суть тезиса в том, что в данной истории Фуко усматривал не только культивацию практик себя, но также и иную линию развития: так сказать, *конкурирующую линию*, в которой человек пренебрегал практиками себя и предпочитал стратегии, где он не занимался собой, а практиковал предметное познание.

Практики себя в этом русле как бы упраздняются за ненужностью: «Незачем... субъекту себя изменять. Достаточно ему быть таким, какой он есть, чтобы иметь в познании доступ к истине» (215). Фуко упорно подыскивал пару категорий, которая схватила бы суть оппо-

зиции двух линий: он сопоставляет их как линии «духовности» и «философии»⁷⁸⁷, или же «катартики», дисциплины самоочищения, и «политики» (в неоплатоническом понимании терминов) – но недостатки обеих пар очевидны, а найти адекватный вариант он уже не успел. Тем не менее, его тексты позволяют проследить «конкурирующую линию» почти на всем ее протяжении в истории Запада, хотя, увы, все стадии и вехи ее пути характеризуются лишь беглыми замечаниями. Общее рождающее лоно обеих линий – Платон, в чьей мысли эти линии уже обе присутствуют, однако связаны тождеством. Основание же отделяющейся линии «философии» – Аристотель, который «в античности один был философом... для кого вопросы духовности не так важны» (30). Следующая веха – богословие схоластического типа – «Богословие... которое может опереться на Аристотеля... и которое благодаря св. Фоме, схоластике и т. д. займет свое место в истории западной мысли» (41). Именно богословы-схоласты «вбили клин» между «возможностью доступа к истине» и «духовностью», принципом необходимости самопреобразования субъекта: «Схоластика... уже была попыткой упразднить условие духовности, которого неизменно придерживалась вся античная философия и вся христианская мысль» (216). Таким образом, согласно Фуко, в истории христианства имел место конфликт между богословием и духовностью, и весьма длительный: «В течение двенадцати веков... с конца 5 в. (конечно, это св. Августин) вплоть до 17 в... противоборствовали не духовность и наука, но духовность и богословие»⁷⁸⁸. И лишь на базе этого длительного этапа, разделившего духовность и «рационально обосновывающую рефлексию», стало возможным то решающее усиление «бездуховной» линии, которому Фуко дает имя «картезианский момент». В этот момент, в декартовом *cogito ergo sum*, «истина оказалась доступной субъекту как таковому (215)... Декарт сказал, что для познания достаточно одной философии» (41) – и, в итоге, связь между «духовностью» и философией «оказалась разорванной (думаю, окончательно)». Окончательность разрыва закрепил Кант: «Кант, если угодно, делает еще один виток по спирали, который состоит в том, чтобы сказать: то, что мы не способны познать, и составляет саму структуру познающего субъекта, исключаящую познание этого» (215). Два эти имени знаменуют, по Фуко, полное воцарение конкурирующей линии: «У Декарта и у Канта происходит устранение того, что можно было бы назвать условием духовности... Кант и Декарт представляются мне важными вехами» (216). И это воцарение – определяющая черта мысли Нового Времени: «Современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет получить доступ к истине» (30).

Однако, набрасывая этот путь «бездуховной философии», Фуко постоянно делает оговорки, процесс видится ему глубоко неоднозначным: «В 17 в. стоял вопрос о соотношении требований духовности с проблемой выбора пути и метода достижения истины. Имелось множество точек соприкосновения, множество промежуточных форм» (42). И, что еще важнее, история мысли драматична: вслед за изгнанием «духовности» немедленно начинаются усилия ее возвращения. Как находит Фуко, под знаком этих усилий стоят все самые значительные явления философской мысли и 19 и 20 веков. «Возьмите всю философию 19 века, ну или почти всю, Гегеля... Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, Гуссерля периода “Кризиса”, того же Хайдеггера – вы увидите, что и здесь тоже... познание... по-прежнему привязано к требованиям духовности. Во всех этих философиях некоторая структура духовности увязывает познание, познавательный акт... с преобразованиями в самом существе субъекта. В “Феноменологии

⁷⁸⁷ Духовность при этом получает особое (пере)определение: это – «те поиски, практика и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» (27).

⁷⁸⁸ Перед нами лекция философа, а не подготовленная им книга, и Фуко здесь не поправил себя: разумеется, отделение богословия от духовности на основе Аристотеля, а точнее, Аристотеля в весьма специфической редакции Фомы, никак не могло совершаться «с конца 5 в.». Без Аристотеля (препарированного) это отделение не могло обрести своего фундамента, и до этапа схоластики тенденция к отеснению «духовности», умалению ее роли лишь сквозила у некоторых богословов – как то, прежде всего, у Абеяра.

духа"... только о том и речь. И всю философию 19 века можно мыслить... как вынужденную попытку вернуть структуры духовности в философию» (43). Основной вектор философского процесса, который в 19 в. обозначился как «восстановление и второе пришествие структур духовности», сохраняет такое направление и в 20 в. Поздний Гуссерль, Хайдеггер были названы уже выше как прямо принадлежащие к данному направлению; а в некоей мере, пусть ограниченной, Фуко сближает с ним также марксизм и психоанализ. Вполне сознавая, что это сближение звучит парадоксом, он пишет: «Я вовсе не утверждаю, что это формы духовности. Я хочу сказать, что вы обнаружите в этих формах знания вопросы, проблемы, требования, которые... если посмотреть в исторической перспективе, по меньшей мере, в одно или два тысячелетия, суть очень старые... вопросы, связанные с ἐπιπέλεια ἑαυτοῦ и, стало быть, с духовностью» (44). Он также признает, что проблематика духовности вместе со всеми к ней выходами здесь вуалировалась, маскировалась: «Были попытки упрятать присущие этим формам условия духовности внутри некоторых социальных форм», – и за счет этой маскировки, подмены происходило «забвение вопроса о том, как соотносятся между собой субъект и истина» (44). В итоге, если тут и не было полного отсутствия духовности, то была налицо ее очень ущербная репрезентация. Именно с этих позиций Фуко оценивает Лакана: он видит у него попытку преодолеть указанную ущербность, находя, что Лакан «захотел сделать центральным в психоанализе как раз вопрос об отношениях истины и субъекта» и благодаря этому, «оживил на почве психоанализа древнейшую традицию... ἐπιπέλεια ἑαυτοῦ, которая была наиболее общей формой духовности» (45).

Так очертания «широкого проекта» Фуко, пунктирно набрасываемые им, доходят до современности и его собственного положения в ней. Пускай намеченная лишь грубыми большими блоками, схема обретает некоторую цельность. После тысячелетия активной культивации заботы о себе, создавшего три Большие Формации практик себя, преобладание получает конкурирующая линия, культивирующая «познание себя», отделяющая его от преобразования себя и главную опору для этого отделения находящая в Аристотеле. В своей начальной, богословско-схоластической стадии, она оттесняет «условие духовности», установку преобразования себя; на следующей, философской стадии, с приходом Декарта и картезианства, она прямо их отвергает: такова, согласно Фуко, философия «классического типа», философия «Декарта, Лейбница и т. д.». Но затем начинается обратный процесс «восстановления и второго пришествия структур духовности», к которому так или иначе примыкают крупнейшие мыслители и течения 19 и 20 вв. Естественно ожидать, чтобы Фуко сближал бы с этим процессом и свою собственную мысль – и он действительно это делает. В некоторых текстах последних лет, он характеризует эту же линию «восстановления структур духовности» в других терминах: вопрос об условиях нашего доступа к истине есть также, очевидно, онтологический вопрос о нас самих каковы мы суть в нашей сегодняшней реальности; вопрос, поставленный так, он называет «проблемой онтологии настоящего (ontologie du présent), онтологии нас самих». И с полной определенностью, он относит себя к руслу, что занимается такой проблемой: «... Критическая мысль, которая примет форму онтологии нас самих, онтологии актуального (l'actualité): вот та форма философии, что от Гегеля до Франкфуртской школы, проходя через Ницше и Макса Вебера, фундировала ту форму рефлексии, в которой я пытался работать»⁷⁸⁹. В другом сходном пассаже линия преемства дана подробней. «... В конце 18 в. ... философская активность создала новый полюс, и этот полюс характеризуется постоянно возобновляемым вопросом: “Что мы такое сегодня?” ... Кант, Фихте, Гегель, Ницше, Макс Вебер, Гуссерль, Хайдеггер, Франкфуртская школа пытались отвечать на этот вопрос. Причисляя себя к этой традиции, я стремлюсь

⁷⁸⁹ Qu'est-ce que les Lumières? DE II, 351. P. 1506–1507.

дать ответы... через посредство истории мысли или точнее, через посредство исторического анализа отношений между нашей рефлексией и нашими практиками»⁷⁹⁰.

Но историко-философские аспекты не исчерпывают всех измерений проекта Фуко как проекта антропологического; описанная схема не дает ответа на самые существенные для нас вопросы о судьбе практик себя. Как подчеркивает сам Фуко, выделенная им линия «восстановления структур духовности» еще вовсе не совершает никакого актуального восстановления: она всего лишь «ставит, по крайней мере, имплицитно, ...вопрос о духовности» и не возвращается к установке заботы о себе, а только «проявляет, вслух о том не говоря, заботу о заботе о себе» (43). Иными словами, речь идет о неких довольно эмбриональных чертах и не слишком выраженных тенденциях – и неудивительно, что грань между линией «восстановления духовности» и «классической философией», что, по Фуко, от «духовности» отказалась, во многих случаях оказывается спорной и сомнительной. Если критерий «духовности» – признание необходимости изменения субъекта для достижения истины в познании, то те или иные изменения предполагаются любой когнитивной парадигмой, и попытка Фуко показать, что изменения, входящие в классическую парадигму картезианского типа, – это лишь некие несущественные изменения, которые «не затрагивают субъекта в его бытии... субъекта как такового» (31), не оставляет впечатления убедительности. В итоге же, положение в схеме Фуко всех трех главных фигур классической европейской метафизики – Декарта, Канта и Гегеля – весьма оспоримо. Декарту отводится роль стержня, столпа всей линии, отвергающей «условие духовности», – но П. Адо не раз красноречиво возражал против такой трактовки; в одной из своих книг он пишет: «Духовные упражнения... мы также находим у Декарта (по крайней мере, в “Медитациях”...)»⁷⁹¹, в другой указывает, прямо в адрес Фуко: «выбирая для одного из своих трудов название “Медитаций”, Декарт прекрасно знал, что это слово в традиции античной и христианской духовности означало упражнение души... Каждая из шести “Медитаций” представляет собой духовное упражнение, т. е. именно работу мыслящего Я над самим собой, которая необходима, чтобы перейти к следующему этапу... У Декарта все еще представлена античная концепция философии – в частности, в Письмах к принцессе Елизавете, которые... являют пример духовного руководства»⁷⁹². Аналогично, Адо утверждает и принадлежность Канта к этой же концепции философии. Но в случае Канта и сам Фуко не раз уточнял и усложнял вышеприведенную его трактовку, данную в Курсе 1982 г. и явно слишком упрощенную, однозначную. В Курсе 1983 г., фрагмент которого опубликован в форме статьи, говорится, что такая трактовка отвечает философии, данной в «Критиках» (в другом месте Фуко ее ограничивает даже одной «Критикой чистого разума»), тогда как в других текстах Канта можно увидеть зарождение «другого способа критического вопрошания», который ведет к «онтологии настоящего» и основывает еще одну «большую критическую традицию» – ту самую, которая производит «восстановление структур духовности» и к которой причисляет себя сам Фуко⁷⁹³. Наконец, включение Гегеля в линию «восстановления духовности» спорно ничуть не меньше, чем включение Канта в линию отрицания последней. Как есть основания полагать, оно базируется у Фуко на той рецепции Гегеля, что была развита Кожевом, усвоена слушателем Кожева и учителем Фуко Ипполитом и обрела большое влияние во французской мысли. Но эта кожевская рецепция мысли Гегеля (прежде всего, «Феноменологии духа», которую и Фуко всегда имеет в виду в первую очередь) как антропологии представляет собой лишь один весьма специфический угол зрения, не нашедший принятия, например, в немецкой традиции и заведомо не отменяющий совсем других, которые неоднократно отмечали у Гегеля глубокие черты анти-

⁷⁹⁰ La technologie politique des individus. DE II, 364. P. 1633.

⁷⁹¹ П. Адо. Цит. соч. С. 356.

⁷⁹² Он же. Что такое античная философия? М., 1999. С. 278, 280.

⁷⁹³ См. Qu'est-ce que les Lumières? P. 1506.

антропологизма (такова, скажем, рецепция Кьеркегора). Под этими другими углами зрения, не менее основательными, следовало бы поместить Гегеля в другую линию...

Итак, историко-философская схема Фуко оказывается, на поверку, довольно шаткой; оставленные философом беглые наброски не воплощают с должной убедительностью нужную ему цель: представить две отчетливо различающиеся и противоборствующие линии в европейском философском процессе, одна из которых принимает (явно или неявно) установки заботы о себе и практики себя, другая же – отвергает их в пользу «чистого познания». Но, вместе с тем, вполне следует согласиться с общей картиной процесса: бесспорно, европейская мысль в своей после-античной истории переживала отход от названных установок, рождала – сначала в богословии, затем в философии – концепции и целые большие формации, идущие вразрез с ними, а в философском движении 19–20 вв. возникают и, в целом, растут, усиливаются тенденции возрождения их, в каких-то новых, скорее еще неясных формах (что сегодня часто передают формулой «антропологический поворот»). Нельзя также не согласиться, что все философии, обсуждаемые Фуко, остаются еще весьма далеки от прямого восстановления в правах заботы о себе и от включения в свою орбиту практик себя, подобного тому включению, какое было в философии стоиков или в аскетическом богословии. С другой стороны, однако, Фуко, как и П. Адо, твердо убежден, что и принцип заботы о себе, и практики себя (духовные упражнения) сохраняют универсальную значимость, имеют ценность и нужность для наших дней, для современного человека. Поэтому у обоих философов в корпусе их текстов, в порядке спорадических и не слишком заметных отступлений, проходит тема о *современной судьбе практик себя*. Она развивается в стихии вольных, нестрогих размышлений и имеет личное звучание, несет личные пристрастия. Как мы не раз уже говорили, пристрастия Фуко связаны с эллинистическими практиками себя. Соответственно, вокруг этих практик и вращаются все раздумья его о практиках себя в нашей современности.

Вот важный пассаж из Курса 1982 г. Разбирая стержневую парадигму эллинистической практики себя, «возвращение к себе», Фуко раскрывает, что эта парадигма и эта практика означали определенную «этику себя и эстетику себя» – после чего развертывает медитацию о путях культуры себя и этики себя в последующие эпохи. И самым отчетливым образом, эта медитация философа направляется... наивной мифологемой Золотого Века, заставляющей видеть всю историю мысли как серию возобновляемых вновь и вновь «попыток воссоздать некую эстетику и этику себя» – а точнее, именно позднеантичную этику себя как единственный, по существу, образец. «В 16 в. вам встретится настоящая этика себя, а также настоящая эстетика себя,... откровенно возводимые к трудам греческих и латинских авторов... историю мысли 19 в. можно было бы пересмотреть примерно с тех же позиций... мышление 19 в. может быть воспринято... как ряд попыток воссоздать этику себя» (277). Что самое существенное – здесь не простая научная фиксация повторяющегося феномена или типологически родственных феноменов, а именно ориентация на уникальный, непреходящий образец, первообраз этики себя, который остается единственно нужным образцом и поныне: «Создание... такой этики сегодня... – задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая» (278). Однако и здесь возникает уже отмечавшийся антропологический пессимизм: хотя образец ясен, «главная и насущная задача» определена, философ сомневается в ее выполнимости: «Не исключено, что крах возобновляемых попыток... череда более или менее тщетных усилий... породят резонное сомнение в самой возможности такой этики сегодня» (278).

Ясно, однако, что мысль историка и методолога калибра Фуко никогда не оставит подобные «наивные» ходы мысли незамеченными и непроработанными. Описанная медитация – лишь момент в сложном развитии большой темы «Эллинистическая и современная культура себя» у Фуко. Вот другой, корректирующий его момент: в публикации большого, углубленного интервью «О генеалогии этики» (апрель 1983) встречаем подзаголовок: «Почему античный

мир не был Золотым Веком и что мы, тем не менее, из него можем извлечь»⁷⁹⁴. И постепенно выступает истинная картина. Эллинистические практики себя действительно служат для Фуко уникальным непреходящим образцом; и обдумываемые, предлагаемые им решения и стратегии для современности ориентируются на них, предполагают возрождение их общего типа, их существенных черт. Но в то же время, развитие этих современных стратегий не мыслится у него ретроутопией, простым возвратом вспять и воспроизведением уже бывшего. Такой возврат исключают два крупных взаимосвязанных фактора: радикальная инаковость, новизна фактуры современной антропологической и социальной реальности (сравнительно с античностью), а также наличие принципиальных структурных несовершенств, ущербных особенностей в самих позднеантичных практиках (как видим, философ не идеализировал их). – Начнем со второго фактора. Фуко сквозь всю свою жизнь пронес резкое, почти анархическое неприятие всех внешних принуждений, регламентации, кодификаций, налагаемых на существование индивида (и напротив, всегда утверждал плодотворность, необходимость самой суровой внутренней дисциплины, «господства себя над собой»). Это аллергическое чутье к принуждению дало ему уловить в структуре столь им любимых практик одно глубокое противоречие, которого они не смогли преодолеть. На более ранних этапах этих практик им явно недоставало антропологической универсальности: они культивировались в узком слое (узком даже внутри слоя свободных граждан), осознавались как некая привилегия элиты, «покоились на идее социального превосходства, презрении к другому» (Ф. Гро). Когда же в поздней античности сознание антропологической универсальности постепенно формируется – оно выражается, едва ли не в первую очередь, в возникновении нормативной и принудительной морали, которую Фуко отвергал категорически: «Поиск такой формы морали, которая была бы принимаема всеми, – в том смысле, что все должны были бы ей подчиняться, – мне кажется катастрофой»⁷⁹⁵. Эту апорию философ фиксирует в своем последнем интервью «Возвращение морали», и именно в связи с нею он произносит свою сакраментальную фразу: «Вся античность была, мне кажется, одним “глубоким заблуждением”»⁷⁹⁶.

Что же до первого фактора, то он станет ясен при описании антропологической (и этической) стратегии, которую предлагал Фуко. Обычно эта стратегия обозначается формулой «**эстетика существования**», которая популярна не менее чем «забота о себе» и «практики себя», но, в отличие от них, до сих пор вызывает многие разногласия, расходящиеся понимания. Поэтому постараемся быть точны. Термин имеет у Фуко две сферы употребления: прежде всего, он обозначает определяющую особенность античных практик себя и античной морали, и уже затем переносится в современность. Особенность заключается в том, что в практиках себя «люди... стремятся сделать свою жизнь собственным произведением, которое несет некоторые эстетические ценности и соответствует некоторым критериям стиля» (часть этой цитаты мы уже приводили). Оформляясь таким стремлением, данные практики и несут в себе то, что именуется эстетикой существования. Блюдение этой эстетики понималось как нравственная задача, так что, по Фуко, в античных практиках себя имела место «мораль как эстетика существования» (ср. еще: «Моральная рефлексия классической античности в сфере удовольствий была направлена... к стилизации расположений и к эстетике существования»⁷⁹⁷). Как полагает Фуко, такая особенность смогла сформироваться за счет того, что в античном обществе религия не была инстанцией, конституировавшей сознание индивида и регламентирующей весь комплекс его практик; она была скорее малозначительным фактором в основоустройстве инди-

⁷⁹⁴ A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 326. P. 1206. NB: это – версия интервью, отличная от цит. выше DE II, 344.

⁷⁹⁵ Le retour de la morale. DE II, 354. P. 1525. Признание того, что поздний стоицизм не избежал элементов принудительной морали, порождает постепенное смещение внимания Фуко к киникам, которых в такой морали было не заподозрить.

⁷⁹⁶ *Иб.* P. 1517.

⁷⁹⁷ The Use of Pleasure. P. 92.

видуального существования. Сегодня в пост-христианском обществе она стала вновь малозначительным фактором – и потому Фуко высказывает гипотезу о возможном переносе, внедрении эстетики существования в современные антропологические и этические стратегии. Вот как артикулируется этот важный переход из древности в современность: «В греческой морали люди заботились о своем нравственном поведении, этике, отношениях к себе и другим гораздо больше, чем о религиозных проблемах... То, что их занимало больше всего, их великая тема, это было создание некоторого рода морали, который был эстетикой существования. – Так вот я спрашиваю себя: *не является ли наша проблема сегодня той же самой?* ибо мы, по большей части, не верим, что мораль может быть основана на религии и мы не хотим юридической системы, которая вмешивалась бы в нашу жизнь, нравственную, личную и интимную»⁷⁹⁸.

Так идея эстетики существования, почерпнутая из античных практик себя, становится современным антропологическим и этическим проектом: проектом «создания некоторого рода морали, который был бы эстетикой существования». Как далеко успел продвинуться этот проект? Конечно, не слишком далеко; но всё же мы находим в самых поздних текстах Фуко и некоторые его теоретические принципы, и некоторые мысли, предложения касательно его воплощения в жизнь. Что до теоретических принципов, то в той же важной беседе в Беркли в апреле 1983 г. Фуко высказывает радикальные положения, которые, пожалуй, нельзя уже в полной мере отнести к античной этике и практике себя и которые обозначают грань между антропологической и этической ситуацией Греко-Римской эпохи и современного Запада. «Пред нами не стоит выбор между нашим миром и миром греческим. Однако, коль скоро мы можем заметить, что некоторые из видных принципов нашей морали были в некий момент связаны с эстетикой существования, я полагаю такой исторический анализ полезным... Я думаю, что мы должны избавиться от идеи существования необходимой аналитической связи между моралью и другими структурами, социальными, экономическими или политическими. [Вопрос:] – *Но какого рода мораль мы можем развить сегодня...?* [Ответ:] – Меня удивляет, что в нашем обществе искусство связывается только с предметами, а не с индивидами и не с жизнью... Разве жизнь каждого не могла бы быть произведением искусства? Почему картина или же дом – это предметы искусства, но не наша жизнь?»⁷⁹⁹.

Как легко видеть, в этом емком тексте – два решительно утверждаемых тезиса. Первый – это полное дистанцирование, «отвязка» этики от всех измерений и ограничений социальной жизни, объявление сферы этики («нашей индивидуальной морали, нашей повседневной жизни», уточняет Фуко) лишенной связи со всеми сторонами и структурами общественного устройства. Второй – обратного рода, это – столь же полная «привязка» морали к эстетике. Эта привязка утверждается вызывающе, демонстративно: на заданный вопрос о характере морали следует ответ, где вообще нет слова «мораль», а есть контр-вопрос, в форме «от противного» говорящий, что жизнь каждого должна быть произведением искусства. И если это и есть ответ на вопрос, какой должна быть мораль, этика⁸⁰⁰, то этот ответ гласит: *нет никакой этики, кроме эстетики*. Можно считать этот второй тезис квинтэссенцией, краткой формулой проекта «эстетики существования». Тезис сразу подкрепляется историческим аргументом: Фуко утверждает, что главным стремлением античного человека, его «великой темой» было именно – создать «род морали, который был эстетикой». И наконец, в этой же берклианской беседе четко выражено одно важное для Фуко размежевание, которое можно рассматривать как третий принцип проекта. Это – размежевание сразу с двумя связанными современными явлениями, с психоанализом и с тем, что Фуко называет «современный культ себя», а

⁷⁹⁸ A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344. P. 1430.

⁷⁹⁹ Ib. P. 1435–1436.

⁸⁰⁰ Вообще говоря, Фуко проводит различие между этикой и моралью (о чем см., напр.: Ж. Делез. Переговоры. СПб., 2004. С. 133, 151), но в данном контексте оно не играет роли.

его собеседники – «сосредоточение на себе, которое многие считают центральной проблемой нашего общества». Казалось бы, Фуко и его проект говорят тоже о сосредоточении на себе, но тут – два разных рода сосредоточения. С их различием мы уже сталкивались, это – старое различие в природе обращения-на-себя в эллинистической и христианской моделях практик себя: в первом случае, по Фуко, имеет место лишь «возвращение к себе» – установление правильного отношения к «себе», остающемуся в своей основе неизменным; во втором же случае происходит «расшифровка себя», доходящая до последней глубины и ведущая к радикальному изменению себя. Теперь, в наши дни, это различие возникает вновь: эстетика существования утверждает греческое отношение к «себе», однако и «современный культ себя» и психоанализ, хотя уже – всецело пост-христианские явления, в отношении к «себе» наследуют, согласно Фуко, христианскую парадигму: «В том, что можно назвать современным культом себя, цель (Γενjeυ) – открыть свое истинное Я, отделяя его от того, что могло бы вызвать его отчуждение или его затемнить; расшифровывая его истину посредством психологического знания или психоаналитической работы... Я не только не отождествляю античной культуры себя с... современным культом себя, но думаю, что они диаметрально противоположны. Произошла в точности инверсия классической культуры себя. Она произошла в христианстве, когда идея себя, от которого надо отречься, ... сменила идею себя, которого надо строить, творить подобно произведению искусства»⁸⁰¹. Итак, это античное отношение к «себе», усиливаемое до полной неприкосновенности и закрытости, необсуждаемости внутреннего содержания, основоустройства «себя», – третий принцип эстетики существования.

Как мы сказали, помимо теоретических принципов, Фуко высказывал и практические соображения. Это, главным образом, идеи и предложения по перестройке культуры себя в сообществе геев, излагавшиеся в его интервью гомосексуалистской прессе. Прежде всего, мы здесь видим, как Фуко внедряет в сознание этого сообщества только что нами указанный «третий принцип»: убеждает его отказаться от попыток «расшифровки себя» в пользу реализации себя в своей гомосексуальной данности – принимаемой как данность, не ставимой под вопрос. «Надо бросить вызов... тенденции сводить вопрос о гомосексуальности к проблеме: “Кто я такой? Какова тайна моего желания?” Быть может, лучше спросить: “А какие отношения можно с помощью гомосексуальности установить, изобрести, умножить, смодулировать?”... Гомосексуальность – это не форма желания, это нечто желанное. Мы должны со страстью становиться гомосексуальными...»⁸⁰². Далее, собственно эстетику существования здесь предлагается внедрять, отходя от примитивной модели «гомосексуальности в виде немедленного удовольствия, в виде пары мальчишек, что встречаются на улице, соблазняют друг друга взглядами, кладут друг другу руку на ляжку и посылают друг друга куда подальше через четверть часа». Предлагается вместо этого «продвигаться в гомосексуальной аскезе... творить гомосексуальный образ жизни», в основе которого должна лежать «дружба, то есть сумма всех вещей, посредством которых можно доставлять удовольствие друг другу»⁸⁰³. «Образ жизни» и «дружба» выступают как ключевые понятия в размышлениях и предложениях Фуко о развитии гомосексуальной культуры себя. «Быть геем – это значит... пытаться определить и реализовать определенный образ жизни»⁸⁰⁴. Должно быть множество образов жизни, в которых должно культивироваться множество видов межчеловеческих отношений: «Существуют брачные отношения, семейные отношения, но сколько других отношений должны иметь возможность существовать... должны быть признаны отношения временного сожительства, усыновления... [Вопрос:] – *Детей?* [Ответ:] – Или же – почему бы нет? – одного взрослого другим.

⁸⁰¹ A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344. P. 1443.

⁸⁰² De l'amitié comme mode de vie. DE II, 293. P. 982.

⁸⁰³ *Ib.* P. 983–984.

⁸⁰⁴ *Ib.* P. 984.

Почему я не могу усыновить друга, который моложе меня на 10 лет? Или даже старше на 10 лет? ... Мы должны пытаться вообразить и создать новое правовое поле, в котором все типы отношений могли бы существовать, и институты не могли бы мешать им»⁸⁰⁵. Устраивать, выстраивать эти отношения, изобретать новые – это и есть творческая стихия эстетики существования. Что касается дружбы, то особый ее расцвет, богатство ее моделей, органически включающее и гомосексуальную связь, отличает, согласно Фуко, эллинистический мир – и именно в этой связи он заявляет: «У меня истинная страсть к эллинистически-римскому миру до прихода христианства»⁸⁰⁶. В целом же, эстетика существования предстает здесь в форме «культуры геев» – специфического рода культуры, которая «имеет смысл лишь на основе определенного сексуального опыта» и «делает из удовольствия точку кристаллизации новой культуры».

В составе научной концепции практик себя, «эстетика существования» – самая мало научная часть, проект и предложение, обращенные к широкому обществу, собственно – к каждому современнику. Поэтому она имела свою отдельную судьбу, дебатирясь в широких кругах, порождая немало кривотолков и вызывая разногласия даже среди наиболее знающих. «Эстетика существования, источник стольких заблуждений», говорит Ф. Гро, и вся его характеристика проекта строится как опровержение этих заблуждений. На первый план он выдвигает бесспорный факт, что античная эстетика существования (а, следовательно, и ее современная версия) развиваются в рамках заботы о себе и практик себя, и напоминает, что, согласно Фуко, эллинистическим практикам себя отвечает самая строгая и самоограничительная мораль. Этим и опровергаются главные заблуждения, видящие в эстетике существования «уступку соблазну нарциссизма» и доходящие до «заявлений, будто мораль Фуко заключается в призыве к периодическому переступанию границ, в культе неистощимой маргинальности». Нельзя отрицать – замечает Гро справедливо – что «Фуко не Бодлер и не Батай. В его последних текстах нет ни дендизма исключительности, ни поэтизации трансгрессии»⁸⁰⁷. Но едва ли эти доводы достаточны для ответа на всю звучавшую и возможную критику в адрес эстетики существования. П. Адо направляет настойчивую критику в оба ареала последней: он не согласен с интерпретацией античных практик, античного философствования как эстетики существования, а равно и не приемлет эту эстетику в качестве современной модели существования. «Я не стал бы говорить вместе с М. Фуко об “эстетике существования”, как по поводу античности, так и о задаче философа вообще... В платонизме, равно как и в эпикуреизме и стоицизме... речь идет не о построении “Я” как произведения искусства, но, напротив, о превосхождении “Я” или же... об упражнении, в котором “Я” располагается в целокупности и переживается как часть этой целокупности»⁸⁰⁸. Что же до современности, то «этический проект “эстетики существования”, предложенный Фуко современному человеку... представляется мне слишком узким, недостаточно учитывающим космическое измерение, присущее мудрости, и в итоге скорей представляющим собой новый вариант дендизма»⁸⁰⁹. Ф. Гро, как мы видели, хочет отделить проект Фуко от дендизма, вопреки Адо; но в число форм или феноменов эстетики существования дендизм включал сам Фуко (ср., напр.: «Идея, что главное произведение искусства, которому надо посвящать заботы, это... самость (soi-meme), собственная жизнь, собственное существование... встречается в Ренессансе... а также в дендизме 19 в.»⁸¹⁰).

Едва ли, однако, плодотворно спорить о таких мелочах как оценка дендизма; три принципа эстетики существования, выделенные нами, дают возможность оценки проекта в целом.

⁸⁰⁵ Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. DE II, 313. P. 1128–1129.

⁸⁰⁶ *Иб.* P. 1129.

⁸⁰⁷ Ф. Гро. Цит. соч. С. 578.

⁸⁰⁸ П. Адо. Духовные упражнения и античная философия. С. 286, 288.

⁸⁰⁹ Там же. С. 321.

⁸¹⁰ A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. DE II, 344. P. 1443.

Принцип второй, «нет иной этики, кроме эстетики» (а я настаиваю, что это – корректное прочтение DE II, 1436!), очень красноречив: если Фуко действительно утверждает эстетику в качестве этики, то все его зримые и бесспорные (тут Гро прав) отличия от дендизма, от Бодлера и Батая суть, при всем том, отличия в рамках одного рода морали, утверждающего: морально то, что красиво. Попросту лично для Фуко красиво не то же что для Бодлера или Батая (или «калифорнийского культа себя», от которого он отмежевывается), а то же что для стойков; и его мораль – не эстетика трансгрессии, а эстетика суровой умеренности, тренинга себя перед испытаниями, перед смертью. Но и то, и другое, и третье – разновидности эстетики существования. Далее, Гро защищает эстетику существования еще от одного звучавшего обвинения, в том, что она отвечает «мысли, застрявшей на эстетической стадии» (в смысле схемы Кьеркегора, по которой сознание развивается от эстетической стадии к этической, а затем религиозной). Здесь с ним следует согласиться: безусловно, эстетика существования отвечает отнюдь не эстетическому, а этическому сознанию. Только своеобразному: такому, которое в итоге продуманного, рефлексивного и экзистенциального выбора отождествляет себя с эстетическим сознанием, утверждает эстетику как высший и должный род этики (так что схема Кьеркегора подвергается прямой инверсии).

Но, пожалуй, еще глубже в суть проекта вводит принцип третий. Если эстетика существования предполагает эстетическую и творческую культивацию некой основы «себя», принимаемой как данность, не подлежащей никакой расшифровке, не допускающей никакого «влезанья и копанья», – то, прежде всего, такая позиция имплицитно определяет тип субъектности, или модель конституции человека. Здесь отвергается проверка себя и конституция себя путем открывания, размыкания себя, во встрече с Иным себе или же, в вариации Адо, в интеграции себя во всеобъемлющее мировое целое. Соответственно, здесь конституируется не открытый, а замкнутый тип субъектности, и это согласуется со вторым принципом, с тем, что эстетика существования – это этическое сознание, которое выбрало для себя позицию эстетического сознания: ибо, по Кьеркегору, замкнутость (причем проявляющаяся именно в сохранении закрытого, неприкасаемого ядра себя) – определяющий предикат эстетического сознания, «эстетик... остается постоянно скрыт... как бы почасту и помногу он себя ни отдавал миру, он никогда не делает этого всецело, всегда остается нечто, что он удерживает»⁸¹¹. Стоит уточнить, что лучше охарактеризовать тип субъектности в проекте Фуко как своего рода «вторичную замкнутость»: ибо здесь налицо не недозрелость, не «первая стадия на пути» к размыканию себя, а сознательный выбор и негативный ответ на возможность размыкания. Далее, следует спросить: а что у Фуко включается в эту неприкасаемую, неразмыкаемую основу «себя»? Поздние тексты дают достаточный материал для ответа. Первое и очевиднейшее – сексуальная ориентация; самое охраняемое и неприкасаемое для институтов общества, для психоанализа, для всего, – это гомосексуализм гомосексуалов. И далее это исходное ядро естественно – и довольно значительно – расширяется. В неприкасаемое основоустройство «себя» входит комплекс импликаций ядра: тип отношений субъекта с собственным телом, способы получения удовольствий, способы завязывать и поддерживать отношения, типы отношений, которые субъект создает и в которые вступает, etc. etc. В обществе возникают, т. о., группы субъектов, наделенных сходным основоустройством, типа сообщества геев. Любое такое сообщество должно, по Фуко, быть признано в качестве свободно существующей и развивающейся субкультуры; и все институты общества должны обеспечивать подобным субкультурам максимум возможностей для благоприятного существования. Фуко рассматривает не только субкультуру геев; одна длинная беседа почти целиком посвящена «субкультуре С/М», то бишь садомазохизму. Философ признает в ней ту же природу, это – еще одна разновидность эстетики существования, причем идущая в ценном и интересном направлении, ука-

⁸¹¹ S. Kierkegaard. Entweder – Oder. Jakob Hegner Verlag, Köln, Olten, 1968. S. 902.

зывающая новые пути: «С/М – это действительно субкультура. Это процесс изобретения... это эротизация власти, эротизация стратегических отношений... реальное творчество новых возможностей удовольствия... Практики С/М показывают нам, что мы можем продуцировать удовольствие посредством очень странных предметов, используя некоторые причудливые части наших тел, в самых необычных ситуациях... Нечто очень важное – это возможность использовать наше тело как возможный источник множества удовольствий... Мы должны создавать новые удовольствия»⁸¹². Т. о., субкультура С/М наглядно указывает, каким должно быть новое русло развития человека и культуры; и становится ясно, какие еще субкультуры надо выстраивать: «Элементом нашей культуры должны стать наркотики... как источник удовольствия. Мы должны изучить наркотики... должны производить *хорошие* наркотики – способные порождать очень интенсивное удовольствие... Сейчас наркотики – это часть нашей культуры. Как есть хорошая и плохая музыка, есть хорошие и плохие наркотики. И как нельзя сказать, что мы “против музыки”, так же нельзя сказать, что мы “против наркотиков”. [Реплика:] – *Цель – это испытание удовольствия и его возможностей.* [Ответ:] – Да»⁸¹³.

Итак, субкультура геев, садомазохистская, наркотическая субкультуры... Любой способ получать удовольствие может быть ядром субкультуры эстетики существования, если только его адепты не формализуют и не институционализируют его, а, творчески развивая, делают из него произведение искусства. Могут быть, видимо, субкультуры каннибалов, охотников за черепами, серийных убийц... – так ли уж они далеки от радостно одобряемых садистов? Нигде, ни намеком философ не говорит, что должна быть хоть где-то, хоть какая-то грань запрета, непреступаемая черта – напротив, признание такой черты противно всей логике его мысли. Да, человек должен себя подвергать суровым самоограничениям, но – только имманентным и только сам; и Шестая Заповедь, «Не убий», неприемлема, как и все другие, *за то что заповедь*, независимо от содержания. – Как видим, эстетика существования имплицитно новое структурирование человеческого сообщества, на субкультуры специфического рода. Их специфичность в том, что они конституируются способом получения физического удовольствия, т. е. сугубо биологическим и антропологическим принципом. Есть у них и еще отличительное свойство, подчеркиваемое Фуко: они принципиально вне-институциональны, не связаны ни с какими институтами общества, не учреждают своих и не подчиняются существующим. При таких свойствах, в них можно видеть *suī generis* человеческие породы или племена; и можно сказать, что в своем социальном измерении, проект эстетики существования являет собою некий *неотрайбализм*. Заметим, что эта «неотрайбалистская модель» имеет также характерное антропологическое отличие. Ее базовое понятие субкультуры соответствует, очевидно, социологическому понятию «меньшинства», которое тут становится и антропологическим понятием; антропология, отвечающая проекту эстетики существования, есть «антропология меньшинств». Спросим: но какая роль тут отводится «большинству»? В социальном плане, «большинство» есть, очевидно, источник институтов и практик подавления меньшинств, прямой аналог «класса угнетателей» в марксистской идеологии, и меньшинства должны любыми средствами добиваться освобождения и независимости от него. В антропологическом же плане «большинство» обходится фигурой умолчания, оно вытесняется и исчезает из антропологического дискурса, который практически всецело строится как речь о меньшинствах⁸¹⁴. За этим можно предполагать понятную логику борьбы. Большую часть своей

⁸¹² Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. DE II, 358. P. 1562, 1561, 1557.

⁸¹³ *Иб.* P. 1557.

⁸¹⁴ Как нетрудно заметить, эта немаловажная установка элиминирования дискурса «большинства» из антропологии проводится Фуко вполне решительно во всех его набросках антропологического проекта для современности. Что же касается его капитальных штудий античных антропоформаций, то здесь эта установка присутствует тоже, но уже – как ненавязчивая и не выпячиваемая тенденция. Так, во втором томе «Истории сексуальности» анализ сферы эротики включает лишь педерастию, «ухаживание за отроками», меж тем как гетеросексуальная эротика упоминается между строк в качестве мелочи, не идущей

жизни, Фуко – самый активный защитник прав меньшинств; но лучшая защита есть нападение – и в антропологическом проекте Фуко защита гонимых меньшинств сказывается позицией, согласно которой никакого «большинства» не предусмотрено вообще. Каким мы видим этот проект в последних интервью и статьях, в нем вся Территория Человека предстает как территория субкультур-меньшинств. Но есть, по крайней мере, одно значимое последствие такой успешной защиты: вместе с «большинством», из дискурса исчезает и определенная группа или класс понятий – обобщающие, универсализующие антропологические предикаты, такие как «Человек как таковой», «всеобщий человек» (важное понятие у Кьеркегора), универсальность человека, общечеловечность и т. п. Вне зависимости от проекта Фуко, в современном антропологическом дискурсе подобные понятия уже заметное время приобретают архаическое звучание и употребляются все меньше; однако прямого отказа от них не заявлялось. Такой отказ знаменует определенную грань в истории Человека, развитии его отношений с самим собой: это – заметный шаг в направлении, ведущем к расчеловечению и Постчеловеку.

Итак, по радикальности отбрасывания фундаментальных черт антропологического и социального основоустройства, неотрайбалистская модель несет явственную постчеловеческую окраску. Разумеется, в связи с «нищезанятием» Фуко, о котором он любил заявлять, можно тут вспомнить, что и Ницше говорил о «породах» людей, и эта тема его породила грубо вульгаризованный нацистский конструкт «арийской породы». И если бы не расистский фактор, глубоко чуждый Фуко, то эту «арийскую породу» можно было бы считать тоже одной из субкультур его модели. (Делез прямо возводит к Ницше последний проект Фуко и характеризует его как «витализм на основе эстетики».)

Стоит также отметить, что, подобно практически всем современным разработкам постчеловеческих трендов, неотрайбалистская модель тоже еще не является всерьез философски фундированной. В ее основании, как мы видели, – принцип удовольствия: каждое племя-субкультура самоопределяется по своему способу получать удовольствие. Но Фуко совершенно не анализирует этого принципа, ни в философском плане, ни даже в историческом, что он обычно делает со всеми своими понятиями. В стороне оставлены даже дискуссии удовольствия в эллинистическую эпоху, в полемике между стоиками и эпикурейцами, когда, например, стоик Гиерокл, «человек достойный и авторитетный», по Авлу Геллию, утверждал: «Считать удовольствие целью достойно разве блудницы». Не ставится никаких вопросов о связи удовольствия с желанием, с другими базовыми установками и структурами сознания. В итоге, в дискурсе эстетики существования, удовольствие выступает как чистый идеал, как, скажем, «коммунизм» в социалистической утопии, и это заметно усиливает общую утопическую окраску проекта, которым философ утешал себя в последние годы...

Далее, мы могли убедиться, что проект эстетики существования невозможно адекватно понять без учета гомосексуализма Фуко. Было бы очень странно, если бы влияние данного фактора в творчестве Фуко ограничилось этим единственным проектом. Разумеется, оно и не ограничивается им. Фуко – как сам он доносит это до нас не в одном тексте – был не просто гомосексуалистом, но воинствующим и пылким гомосексуалистом, человеком, для которого сексуальность – гомосексуальная! – играла огромную роль и в течении его жизни и в строении его личности. Как раз о позднем периоде, которым мы занимаемся, биограф пишет: «Фуко жаждет всецело жить своей гомосексуальностью»⁸¹⁵. Всецело – это значит и в своем творчестве, тем паче что речь идет о философе, который усиленно возрождал понимание философии как способа жизни. И в свете всего этого, так ли уж абсурден критикуемый тем же биографом подход, при котором пытаются «каждую строчку Фуко истолковывать, исходя из его гомосек-

к делу и анализа не заслуживающей.

⁸¹⁵ Д. Эрибон. Цит. соч. С. 349.

суализма, как это делают многие представители американской университетской науки»⁸¹⁶. Но мы этому подходу следовать не будем. Для нашего обсуждения концепции практик себя достаточно показать, что влияние гомосексуализма можно – или должно – усматривать в двух ключевых пунктах этой концепции, из коих один – это конститутивная черта христианской модели практик себя, другой же – эллинистической модели. В первом случае мы имеем в виду опять-таки «практики признания», уже неоднократно затронутые. Их последнее обсуждение, где мы указали, что именно в них – ядро конфликта философа с христианством, уже подвело вплотную к выводу о присутствии гомосексуального фактора в отношении к ним Фуко; мы лишь не поставили точек над *i*. При обсуждении эстетики существования было досказано и остальное: именно гомосексуалистское сознание категорически отвергает и, по Фуко, должно отвергать всякую расшифровку себя, а особенно принудительную и (в той или иной мере) публичную, «признание». И потому в клубок сильных эмоций Фуко, связанных с «практиками признания» – протест, ярость, ужас, мы приводили о них выразительную цитату Эрибона – его гомосексуализм вносит самый весомый вклад. На уровне же идей, а не эмоций, гомосексуалистское отторжение феномена приводит к тому, что и природа и функция его, по крайней мере, в сфере аскетической традиции, оказываются поняты совсем неверно. Мы покажем это в разделе II.

Что же касается эллинистических практик, то в отношении к ним также была заметная эмоциональная компонента, но – прямо противоположного тона. Мы уже приводили слова Фуко о его «истинной страсти» к эллинистическому и римскому миру; а произносит он их как раз в интервью на темы гомосексуализма. Гомосексуальное сознание естественно тяготело к тому, чтобы видеть в христианстве образ врага, а в мире греческом – образ дружественного мира, в котором модели существования и личности допускали, как говорит Фуко, «любые возможные типы отношений», включая и гомосексуальные отношения. Какими же должны быть эти модели? Говоря о проблемах геев, Фуко снова и снова повторяет: «Гомосексуальное движение сегодня больше нуждается в искусстве жизни, чем в науке или научном... знании о том, что такое сексуальность»⁸¹⁷. Свою гомосексуальность гомосексуалист должен не изучать, а жить с нею, брать ее за основу жизни и строить на ее фундаменте «искусство жизни». Но за этими установками, как их необходимая предпосылка, лежит определенный тип субъектности, конституции субъекта. И ясно, что это – тот самый тип, который утверждается нашим «третьим принципом» эстетики существования: чисто имманентная конституция «себя», не подлежащего в своем основоустройстве ни расшифровке, ни трансформации. Такой тип нужен для гомосексуального сознания, каким видит его Фуко, – и именно такой тип Фуко находит в эллинистических практиках, как мы показывали при их описании. В его трактовке этих практик мы отмечали настойчивое утверждение их полной имманентности, если угодно, пафос имманентности – и теперь убеждаемся, так сказать, в гомосексуалистской корреляции этой важной черты. Но более того. Справедливость утверждения Фуко о чисто имманентном типе субъектности в эллинистических практиках оказывается дискуссионной: это утверждение оспаривает опять-таки П. Адо. Пересматривая анализ Фуко, он находит в нем «много неточностей», и в качестве главной из них выделяет именно трактовку конституции субъекта, развиваемую на базе «Писем к Луцилию». Адо находит эту конституцию у Сенеки никак не имманентной. «Стоик находит свою радость не в своем “Я”, но, говорит Сенека, “в лучшей части себя”... “Лучшая часть” себя, это в конечном итоге трансцендентная самость. Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но трансцендируя Сенеку»⁸¹⁸. Как видим отсюда, по Адо (авторитет которого в исследованиях поздней античности непререкаем), конституция субъекта у стоиков не имманентна, а трансцендентна. Отчего же Фуко приписывает ей имманентность? Как мы

⁸¹⁶ Там же. С. 48.

⁸¹⁷ Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. P. 1554.

⁸¹⁸ П. Адо. Цит. соч. С. 301.

теперь можем заключить, его настойчивое тяготение к чисто имманентной субъектности, с большим вероятием, имеет гомосексуалистские корни.

* * *

Наконец, окончательно завершая обсуждение всей концепции практик себя, нельзя не остановиться на одной ее странности. Странность заключают в себе отношения этой концепции с философией Кьеркегора, которые для начала можно резюмировать очень кратко: зависимость концепции от идей, понятий, ходов мысли Кьеркегора, без всякого преувеличения, огромна; но имя Кьеркегора во всем корпусе текстов позднего Фуко полностью отсутствует. Конечно, разбор этих отношений – проблема для фуковедов, но в них отражаются и характерные стороны отношений Фуко с христианской мыслью вообще, что существенно для нашей темы. Не проводя полного разбора, мы ограничимся лишь указанием важнейших заимствований и попытаемся оценить общий характер взаимодействия мысли Фуко с философией «датского Сократа».

Главное заимствование – это заимствование главного: с достаточным основанием можно сказать, что сама концепция практики себя взята у Кьеркегора. В начале, описывая понятие практики себя, мы уже отмечали это. Затем мы говорили о связи этой концепции с античной традицией философствования как способа жизни, о влиянии работ П. Адо, в которых эта традиция реконструировалась и возрождалась, соединяясь с модернизированной концепцией духовных упражнений. Бесспорно, это – реальные идейные связи и влияния, но связь с Кьеркегором – иного рода, здесь мы видим прямое заимствование самого порождающего принципа всей концепции, вместе с ядром сопровождающих его идей. Порождающий принцип практики себя есть определенный принцип конституции субъекта: конституция субъекта как процесс самопреобразования, в котором субъект становится самим собой («истинным собой» и т. п.). В «Или – или» Кьеркегора центральная тема – именно новый принцип конституции субъекта: конституция субъекта как процесс самопреобразования, в котором субъект становится самим собой («истинным собой» и т. п.). Данный процесс здесь именуется «выбор себя», а точнее, «этический» или «абсолютный» выбор себя. Так выражает Кьеркегор принцип конституции себя в этическом выборе: «Кто выбирает себя этически, тот имеет себя самого как свое задание... В сношении с самим собой, индивид беременеет собой и вынашивает себя... Наибольшее – это стать собой, и это может каждый человек, если пожелает»⁸¹⁹. Так выражает Фуко принцип конституции себя в практике себя: «Цель практики себя – я сам... Человек постепенно преобразует себя в себя... Это конечная цель для каждого человека» (146, 28, 147). Эти формулы выбраны нами наудачу: поскольку речь о центральном принципе, то подобных вариаций множество у обоих философов. То, что принцип – один и тот же, не вызывает сомнений. Его развитие есть специфический философский дискурс – дискурс «себя», конституирующегося в развертывании отношения к «себе» же. Он введен в философию Кьеркегором и связан с ним персонально (в отличие от общеэкзистенциальной темы о философии как искусстве жизни, звучащей у очень многих). В философии же Фуко, он, стало быть, представляет собой заимствование.

Как мы сказали, концепция Фуко «молча заимствует» у Кьеркегора также и комплекс основных идей, сопровождающих центральный принцип. Укажем две, что играют в этой концепции едва ли не главную роль. Парадигма обращения-на-себя, как признавал сам Фуко, несет прямое влияние П. Адо, которому принадлежит и современная разработка концепта *ἐλιωτροφῆ*, и противопоставление *ἐπιστροφῆ – μετάνοια*. Но эта парадигма присутствует и у Кьеркегора, который, не занимаясь ее античной историей, тем не менее почти во всех своих

⁸¹⁹ S. Kierkegaard. Loc. cit. S. 824, 825, 728.

текстах настойчиво утверждает установку концентрации на собственной внутренней реальности, практически совпадающую с обращением-на-себя. Внутренняя реальность, *Inderlighed*, один из quasi-синонимов «себя», входит в ряд ключевых концептов Кьеркегора, и призыв, пафос обращения к внутренней реальности – лейтмотив его философии. С учетом этого, обратим внимание на одно из возражений Адо в адрес Фуко: концепция Фуко «излишне настойчиво сконцентрирована на “себе”, или, по меньшей мере, на некоторой концепции “себя”»⁸²⁰. Как явствует отсюда, концентрация на «себе», усиленно проводимая в концепции Фуко, расходится с позициями Адо. Но зато подобная концентрация – самая характерная кьеркегоровская черта. Далее, как мы помним, важнейшую роль в концепции практик себя играет сопоставление центрального принципа самопреобразования себя с принципом «познай себя», *γνωθι σεαυτόν*. Опять-таки и это взято у Кьеркегора, который проводит сопоставление центрального принципа (этического) выбора себя с принципом «познай себя», и соотношение, какое он устанавливает между ними, чрезвычайно близко к соотношению принципов заботы о себе и познания себя у Фуко. «Выражение *γνωθι σεαυτόν* повторяли часто, видя в нем цель всех стремлений человека... но оно не может быть целью, если не является одновременно началом. Этический индивид познает себя, но это познание – не простое созерцание, а осмысление себя, которое само по себе есть действие, отчего я и предпочитаю выражение “выбрать себя”... “Себя”, познаваемое индивидом, это одновременно актуальное “себя” и идеальное “себя”... в которое он должен себя преобразовать»⁸²¹. Здесь принцип познания себя становится лишь частью задания, включаясь в установку преобразования себя. Точно то же – у Фуко.

Следующий пункт тесного соприкосновения с Кьеркегором уже иного характера. Мы видели, что в характеристике христианской модели практик себя центральное положение – тезис о совершенном отказе от себя, самоотречении (*renonciation*) как цели и смысле христианской аскезы, ведущей установке христианского сознания, христианской веры. Самоотречение – вновь понятие Кьеркегора, одно из основных в его анализе верующего сознания, который прodelывается в «Страхе и трепете». Но у Кьеркегора едва ли не главная идея всей этой вещи – различие, проводимое между самоотречением и верой! Это различие датчанин проводит даже в образной форме, рисуя две разные фигуры, «Рыцаря Самоотречения» и «Рыцаря Веры». Самоотречение, по Кьеркегору, – не противоположность веры, а «последняя стадия, предшествующая вере», нужная для нее, но не имеющая ее главного и решающего элемента, который описывается как неколебимая убежденность в том, что любимое и отдаваемое в самоотречении будет непостижимым, «абсурдным» образом обретено вновь – так что в последнем счете путь веры ведет не к (само)опустошению и разрушению, но к новой и единственно истинной полноте личности. Что же до Фуко, то он всегда избегает говорить о телесе практик себя, и он не проводит собственного анализа высших стадий пути, который удостоверял бы, что в его финале – действительно лишь отказ от себя и разрушение себя. Разумеется, он отлично знает, как знает и всякий студент-философ, что самый знаменитый текст Кьеркегора кардинально различает, разносит самоотречение и веру. И при всем том – он столь же упорно, сколь и бездоказательно повторяет, что финал христианской практики себя – самоотречение, вызывающее противоречия Кьеркегору и даже не называя его.

Похожее обращение с Кьеркегором и в другом широко известном пункте его философии, пресловутой схеме трех «стадий жизненного пути», или же стадий развития сознания, которое, по Кьеркегору, продвигается от эстетической формации к этической и затем религиозной, к вере, в которой только и обретается полнота конституции субъекта. На эту схему Фуко даже ссылается мельком в Курсе 1982 г., говоря об «индивиде, застрявшем на эстетической стадии» (единственное полу-явное упоминание Кьеркегора). Она прочно присутствует в

⁸²⁰ П. Адо. Цит. соч. С. 300.

⁸²¹ S. Kierkegaard. Loc. cit. S. 825.

сознании философа, и особенно – в самый поздний период, когда основной продумываемой коллизией для него явно служит отношение между эстетическим и этическим сознанием, проблема «морали» (напомним вновь название его последнего интервью). Именно для этой коллизии призвана дать решение «эстетика существования». Каково же это решение, если сопоставить его со схемой Кьеркегора? Религиозная формация сознания отбрасывается целиком, как разрушающая «себя». Этическая формация отождествляется с эстетической и вбирается в нее: нет иной этики, кроме эстетики. Эстетическая же формация, в форме эстетики существования, в итоге, оказывается даже не просто вершинной, а скорее – всепоглощающей, единственной. Зависимость от Кьеркегора кроется и в этом решении, оно возникает в рамках его общей картины трех формаций сознания. Но ясно, что перед нами – прямое и резкое отрицание схемы Кьеркегора.

Сквозящий в последних пунктах стереотип вопиющей деформации, диаметрального перевертывания эксплуатируемых элементов⁸²² философии Кьеркегора заставляет внимательнее взглянуть и на первый пункт, в котором мы констатировали как будто бы простое заимствование принципа «преобразования себя в истинного себя». Конечно, и здесь сдвиги и перевертывания налицо. У Кьеркегора принцип «стать самим собой» – принцип трансцендентной конституции субъекта, у Фуко этот же принцип – принцип сугубо имманентной конституции субъекта. Кьеркегор специально разбирает стоические концепции как пример, где не достигается «этического выбора себя» (а достигается лишь «абстрактное культивирование добродетелей»); истинный же этический выбор органически связан со структурами христианского сознания, прежде всего, покаянием. У Фуко – обратное: в зрелой и совершенной форме, «преобразование себя в истинного себя» реализуется, прежде всего, в стоических практиках. Здесь и лежит самая радикальная деформация. Кьеркегор выдвигает свои понятия, парадигмы как получающие совершенную реализацию в христианском сознании и ущербные, в том или ином неполные, либо искаженные реализации в языческом сознании. Фуко берет эти понятия и парадигмы и представляет их как имеющие совершенную реализацию в языческом сознании и получающие непоправимую порчу в христианском сознании. При этом – не споря с трактовкой самого автора понятий, не упоминая ее: «отодвигая ногой».

Мысль Кьеркегора – не абстрактная, академичная мысль, она религиозна и экзистенциальна, она – живой организм с напряженной жизнью. Что должен чувствовать этот организм, когда его органы, отчуждая, заставляют служить прямо противоположным целям, нежели те цели проторения пути к вере, ко Христу, которым эта мысль себя посвятила? – Мысль Фуко привыкла двигаться в дискурсе власти и сексуальности. В этом привычном его дискурсе, то, что проделано им над мыслью Кьеркегора, следует назвать – *изнасилование*.

II. Духовная практика, синергийная антропология и проект Фуко

*В числе прочего, Фуко был главным проводником аскетических ценностей и понятий среди крупнейших интеллектуалов нашего времени*⁸²³.

⁸²² По-видимому, этот стереотип вообще входил в практикуемые Фуко способы обращения с идеями предшественников. Л. Альтюссер, один из его философских учителей, пишет так: «В русле его [Фуко] идей и под его пером смысл выражений, заимствованных у меня, превратился во что-то прямо противоположное» (цит. по: Д. Эрибон. Цит. соч. С. 83). В свете этого, можно предположить, что именно эту свою особенность Фуко имеет в виду, говоря о разном своем отношении к другим философам: «Для меня существует три категории философов: Философы, которых я не знаю, философы, которых я знаю и о которых говорю; философы, которых я знаю и о которых не говорю» (Le retour de la morale. P. 1522). Если предположение верно, то Кьеркегор и Альтюссер принадлежат в мире Фуко к этой третьей категории, причем ее определение весьма смягчено: в нее входят авторы, чьи идеи Фуко, используя, наделяет противоположным смыслом.

⁸²³ G. G. Harpham. Old water in new bottles: The contemporary prospects for the study of asceticism// Semeia. 1992, v. 58. P. 140.

В данном разделе нам предстоит провести сопоставление проекта практик себя с проектом синергичной антропологии. В крупных чертах, оба проекта во многом родственны: они развивают неклассическую антропологию, покидая русло эссенциальной антропологической модели Аристотеля-Декарта-Канта и проводя альтернативную идею конституции человека в определенных практиках аутотрансформации. Помимо того, в круг изучаемых практик оба проекта включают практики христианской аскезы, предлагая, таким образом, две разные концептуализации и герменевтики данной сферы антропологического опыта. Отсюда явствует, что стоящая задача двояка: необходимо обозреть в их различиях и сходствах общие основания, принципы и структуры двух проектов; и, кроме того, сопоставить две возникающие трактовки аскетического опыта, дабы установить, какая из них является более адекватной.

Начнем наше сравнительное обозрение с общего контекста и генезиса проектов. В каком контексте, какой логике идей в творчестве Фуко возникает концепция практик себя? Философ раскрывает это в известном Введении ко второму тому «Истории сексуальности», служащем своего рода объяснительной запиской ко всему позднему периоду Фуко. Замысел «Истории сексуальности», первоначально предполагавший исследование в рамках Нового Времени и прежних установок, всецело ориентированных на дискурсы власти и знания, при продумывании радикально вышел за эти рамки. В глазах Фуко важнейшее значение приобрел вопрос о связке сексуальность – мораль, о том, отчего вокруг феномена сексуальности формируется насыщенная «моральная проблематизация». Рефлексия на моральную проблематизацию и смещает рамки проекта. Проблемное поле исследований изменилось в направлении обращения к субъекту, к проблемам «отношения индивида к самому себе, а также конституирования себя в качестве субъекта», а историческая база исследований сместилась «от современной эпохи через христианство к античности», поскольку «чтобы лучше разобраться в формах отношения к себе, я вынужден был всё дальше и дальше отступать во времени». При этом, субъект здесь возникал как субъект проблематизирующий: видящий себя самого, свои действия, мир своего существования в элементе проблемы, подвопросности. И такой взгляд на субъекта выводил еще к одному предмету исследования, последнему и важнейшему. Моральная проблематизация, происходящая в сознании субъекта, отражается, оказывает формирующее воздействие на определенный род практик субъекта: на те практики, которые он обращает на себя самого и в которых целенаправленно изменяет себя. Это и есть практики себя. Именно при фиксации логической связи этих практик с моральной проблематизацией у Фуко возникает их первая развернутая дефиниция: «Эта проблематизация связана с ансамблем практик... в которых люди не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять себя в своем уникальном единичном бытии». Такова логика генезиса концепции: она ведет от моральной проблематизации сексуальности к практикам себя, исследование которых сразу же понимается как исследование конституции субъекта и герменевтики субъекта.

Корни синергичной антропологии лежат в совершенно иной почве, в ином контексте. Основное понятие, определяющее этот контекст, – *Восточно-христианский дискурс*: специфический дискурс, создаваемый Восточным христианством (православием) и содержащий духовный, концептуальный, эпистемологический фонд для формирования Восточно-христианского (византийского, а затем и русского) менталитета и культурно-цивилизационного организма. Строение этого дискурса характеризуется наличием производящего ядра, которым служит определенный род опыта: аутентично христианский опыт устремления ко Христу и соединения с Ним; опыт христоцентрического Богообщения, утверждаемый как конститутивный для человека, формирующий его личность и идентичность. В составе культурно-цивилизационного организма существует специальная сфера, где культивируется данный род опыта: это – исихастская мистико-аскетическая традиция, которая создает и поддерживает комплекс практик, продуцирующих искомый опыт.

По отношению к философской мысли, Восточно-христианский дискурс – исходный объемлющий контекст, определяющий самоидентичность мысли, ее глубинные задания и устремления, направляющие интуиции, ее навыки и устойчивые ходы, ее типологию. Однако философствование в Восточно-христианском дискурсе – всегда не в одном лишь его контексте, а в скрещении контекстов. Для философского сознания, самое философию как таковую репрезентирует европейская философская традиция: она воспринимается как «дом философии», и она доставляет язык философии. Посему другой неизбежный и необходимый контекст философской мысли – европейский философский процесс; а ближайший и непосредственный контекст – итог этого процесса на текущий момент: наличная философская ситуация, ее концептуальный узус и проблемное поле.

После сложных перипетий развития русской мысли в 20 в., характеризовавшихся запутанностью отношений между ее европейским и Восточно-христианским контекстами, а также между философским и богословским дискурсами, при восстановлении «после перерыва» возможности свободного философствования в России, явилась безусловная необходимость «другого начала», новой рефлексии философской мысли на собственные истоки и основания, собственную «двуконтекстную» природу. В первую очередь, этим предполагается рефлексия на сам Восточно-христианский дискурс, его строение и строение его ядра; и очевидно, что именно в понимании ядра – ключ ко всей проблеме «другого начала». Таким образом, в качестве насущной и магистральной задачи выдвигалась *современная реконструкция производящего опыта Восточнохристианского дискурса* – антропологического и мета-антропологического опыта практик христоцентрического Богообщения. Поскольку эта постановка задачи несла в себе утверждение в качестве конституирующего опыта человека определенного рода предельного опыта (а точнее, онтологически предельного) и предполагала систематическую реконструкцию культивирующих его практик, то в европейской перспективе, в призме актуальной философской ситуации, она означала подход, оставляющий в стороне Аристотелевы, эссенциальные основания антропологического дискурса и развивающий репрезентацию человека в деятельностном и энергийном дискурсе, в измерении бытия-действия; и она была ориентирована, тем самым, к построению некой «антропологии практик» или «энергийной антропологии».

Реконструкция исихастской практики

Реконструкция исихастского опыта, исихастской практики, осуществляемая как их феноменологическая дескрипция, входит в синергийную антропологию, образуя основу ее фундамента. Уже на этом этапе синергийная антропология намечает некоторую парадигму конституции субъекта и развивает определенную герменевтику субъекта. Характер их определяется специфической природой изучаемой практики. Анализируя исихастскую практику, мы обнаруживаем в ней антропологический феномен весьма особого рода: пример практики, которая является в определенном смысле альтернативной по отношению ко всем практикам и стратегиям, развиваемым человеком в его обычном, обыденном существовании. Это качество альтернативности заложено уже в свойстве, указанном выше: в отличие от всех «практик обыденного существования», данная практика не является только антропологической практикой, но имеет и мета-антропологическое измерение. Это выражается в том, что исихастская практика является строго целенаправленной, однако ее цель не присутствует, не локализована нигде в горизонте эмпирического бытия: она онтологически внеположна этому горизонту, ибо представляет собой Божественное бытие – иной онтологический горизонт, или «Инобытие», как мы будем говорить. Для такой не-наличной цели, «транс-цели», употребителен термин *телос*. Ориентированность к инобытийному телосу и есть то определяющее свойство, что делает исихастскую практику альтернативной практикой и наделяет ее крайне специфической природой: такой, которая требует особых условий для осуществления практики, превращает практику в

процесс с уникальным в антропологии типом динамики, сродни процессам самоорганизации, а также придает ей характер всецелого преобразования человеком самого себя. Последнее означает, что исихастская практика является практикой себя, но – весьма специальной, *онтологической* практикой, обладающей многими существенными чертами, отнюдь не описанными в теории Фуко.

Реконструкция столь специфичного антропологического феномена требует методологической рефлексии. Ясно, прежде всего, что здесь особенно существенны полнота и надежность учитываемой феноменальной базы. Поэтому синергичная антропология проводит определение и описание всего совокупного поля исихастского опыта, то есть реконструкцию полного хронотопа аскетической традиции – этапов ее развития и ареалов ее распространения. Аналогично, проводится дескрипция корпуса источников и их анализ, включающий выявление специфических особенностей аскетического дискурса и установление корректных правил прочтения. Вся эта подготовительная база представлена в моей книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998), где реконструкция исихастской практики описана во всех аспектах. Здесь же нам достаточно рассмотреть избранные пункты этой реконструкции, необходимые для сопоставления с концепцией Фуко, – то есть те, где раскрываются ключевые особенности строения и природы исихастского феномена.

На первое место следует поставить свойство, которое сразу же выделяет исихастскую практику и ей подобные в особый класс антропологических явлений. Реконструкция обнаруживает, что онтологическая практика себя, ориентированная к метаантропологическому телосу (в дальнейшем мы будем называть данный вид *практик духовными практиками*), характеризуется необходимым наличием *органо*на своего опыта. Термин «органон» здесь имеет свой точный Аристотелев смысл: для определенного вида опыта, органон есть его законченный практико-теоретический канон – такой свод правил постановки, проверки и толкования опыта, что его наличие делает данный опыт «полным опытом», т. е. полностью эксплицирующим некоторую природу. В нашем случае, опыт имеет дело с природой человека, и наличие органона исихастского опыта означает, что исихастская практика является конституирующей для человека. Оно также означает, что исихастский опыт даже не просто следует определенному методу, но представляет собою опыт полностью выверенный и выстроенный, проработанный и отрефлектированный (хотя и не в философском дискурсе). Исихастская же практика есть духовно-антропологический процесс, обладающий органоном своего опыта и осуществляющий конституцию человека, раскрытие и исполнение его природы. Тот в высшей степени нетривиальный факт, что исихастская практика вырабатывает подлинный и полномерный органон своего опыта, объясняется не чем иным как инобытийным характером ее телоса. Продвижение к такому телосу, который заведомо отсутствует в горизонте непосредственного опыта, возможно лишь при условии наличия точной и полной «путевой инструкции», каковою и служит органон опыта практики. Создание органона, его применение и хранение – особая и сложная деятельность, которая не может выполняться отдельным адептом практики, но требует некоторого сообщества. Так сразу обнаруживается, что духовная практика есть антропологическая – иначе говоря, индивидуальная – практика, необходимо включающая трансиндивидуальные (интерсубъективные, «общественные») измерения; к ним мы еще вернемся.

Следующее из ключевых свойств определяет общую структуру духовно-антропологического процесса практики: эта структура отвечает ступенчатой парадигме или, проще говоря, представляет собою «лестницу». Это чисто опытный факт: исихастская практика, а равно и каждая из духовных практик, уже на ранних стадиях развития обнаруживает, что продвижение к мета-антропологическому телосу носит характер восходящего процесса, который разбивается на отчетливо выраженные ступени. Что это за ступени? Процесс исихастской практики есть восходящее продвижение к Инобытию, к общению и соединению со Христом, осуществляемое посредством «холистической аутотрансформации», всецелого преобразования чело-

веком самого себя. Но нужно важное уточнение: человек здесь преобразует себя не в своем материальном составе, а *в своих энергиях*; и по мере продвижения, это преобразование чем дальше тем больше осуществляется не его собственными энергиями, а энергиями Инобытия – в процессе практики, оно манифестируется как «внеположный исток» некоторых энергий, которые не принадлежат человеку и с которыми энергии человека достигают встречи, контакта. (При этом, финал практики, ее телос, есть совершенное соединение этих двух онтологически различных энергий, передаваемое богословским понятием *обождения* (θέωσις). Это уточнение, как видим, из двух частей; вторую из них мы будем обсуждать ниже. Согласно же первой, в духовной практике человек выступает как «энергетическое образование»: он трактует себя как совокупность всевозможных энергий, духовных, психических и физических, и он последовательно трансформирует это образование. Таким образом, на «лестнице» практики каждая ступень отвечает некоторой определенной конфигурации (или же способу организации, или режиму активности) множества всех энергий человеческого существа.

Помимо отдельных ступеней, в составе «лестницы» практики может быть выделена крупная структура – группы ступеней, отвечающих близким энергетическим конфигурациям и выполняющих близкую роль в процессе. Такая структура позволяет отчетливо увидеть общий ход процесса и последовательность решаемых в нем антропологических задач. Прделанная мной реконструкция выделяет три подобные группы, разбивая, таким образом, весь процесс практики на три блока. В первом из них происходит становление практики как *альтернативной* антропологической стратегии – иначе говоря, закрепляется исход человека из обычного порядка существования, из «мира». (Это важное аскетическое понятие имеет не субстанциальный, а энергетический смысл, означая определенный образ бытия и устройства человека, или же совокупность всех антропологических стратегий, отвечающих обычному существованию, подчиненному социальной эмпирии.) Такой исход – драматическое действие, осуществляемое путем необычных, резких и радикальных практик, расшатывающих, отменяющих или разрушающих все прежние стереотипы сознания и существования человека. Это – борьба, битва, и потому после начального блока нужно «прийти в себя»; за ним следует ступень внутренней тишины и уединенной сосредоточенности: *исихия*, давшая свое имя всей Восточнохристианской духовной практике. Плод этого блока – переориентация вектора главных усилий человека; благодаря ей, может начинаться новое строительство себя, организация энергий человека в такие конфигурации, которые принципиально невозможны в мирских стратегиях.

В следующем, центральном блоке решается ключевая и кардинальная задача создания «онтологического движителя» – антропологической динамики, которая делала бы возможным актуальное продвижение к Инобытию, придавая процессу характер актуальной онтологической трансформации антропологической реальности. Необходимой предпосылкой такой динамики является открытость «энергетического человека» навстречу вышеупомянутым энергиям Инобытия, возможность встречи этих энергий и их взаимной сообразованности, согласия (ибо онтологическая трансформация может осуществляться лишь энергиями «внеположного истока», но не собственными энергиями человека). Достижение подобной открытости, или, что то же, *размыкание человека*, – ключевой и решающий момент духовно-антропологического процесса. Встреча и согласное сообразование энергий человека и энергий Инобытия, Божественных энергий, взаимно различных онтологически, в византийском богословии получила название *синергии*.

Дальнейшие ступени, на которых динамика онтологического продвижения уже существует и проявляется в действии, образуют заключительный блок процесса. Полагаемая внеположным истоком, эта динамика – специфическое порождение и принадлежность духовной практики, и за счет нее, практика на своих высших ступенях уже со всею наглядностью демонстрирует альтернативность всем «обыденным», «горизонтальным» антропологическим стратегиям. По мере приближения к телосу, процесс восхождения по ступеням всё более приобре-

тает характер спонтанного формостроительства, напоминающий процессы самоорганизации и синергетические процессы, в которых происходит спонтанная генерация иерархии динамических структур. Энергии человека спонтанно, «самодвижно» выстраиваются в новые формы, которые являются структурно высшими, представляют собой развитие и превосхождение предшествующих. Человеческое существо обретает в них новые способности; как аскетическое сознание и определяло изначально суть практики, в ней совершается *самопревосхождение человека*. Сами же ступени, или антропологические энергоформы, представляют собой такие конфигурации энергий человека, которые не осуществимы отдельно и изолированно, вне процесса практики. В пределах этого процесса не достигается всей полноты онтологической трансформации, однако обширный опыт всех духовных практик свидетельствует о существовании определенной зоны актуального приближения к телосу. Отличие этой зоны – явственные знаки начинающейся трансформации человеческого существа в самом его основоустройстве, знаки изменения фундаментальных предикатов способа существования человека. Указанные знаки обнаруживаются, в первую очередь, в сфере перцептивных модальностей человека и выражаются в проявлениях некоторой новой перцептивной модальности радикально иной природы. Эта новая способность восприятия, которую в исихазме именуют «умными чувствами», характеризуется такими качествами как «синэстезис» (это – единая синтетическая способность, не разделяющаяся на частные модальности) и «панэстезис» (принадлежность всему человеческому существу в целом, вне связи с каким-либо отдельным органом). В опыте этих радикальных перцептивных трансформаций, в которых начинают меняться фундаментальные предикаты способа бытия человека, актуализуется мета-антропологическое измерение духовной практики. Необходимо, однако, подчеркнуть, что феномены, происходящие в зоне приближения к телосу, заведомо не вполне адекватно описываются на объективированном языке систем и процессов, и данный язык здесь должен сочетаться по принципу дополнительности (в смысле Н. Бора) с дискурсом личного общения (Богообщения).

В каждом из описанных блоков совершается нетривиальное антропостроительство: практически для каждой из ступеней лестницы развиваются специальные техники себя. В этом отношении, начальный блок наиболее богат, благодаря разнообразию решаемых им задач. «Исход из мира» включает в себя два крупных задания: первое – совершить акт выбора, принять и осуществить фундаментальное решение об избрании альтернативной, «вертикальной» стратегии или, что то же, пройти «Духовные Врата», как часто называют начальную ступень духовной практики; второе – преодолеть препятствия, что обнаруживаются сразу вслед за прохождением Врат и заграждают путь восхождения, – «страсти». Вступление на путь практики – сложное антропологическое и онтологическое событие, структуру которого удачно передает метафора Врат: Врата разделяют две области, в чем-то разные, и входящий стремится, во-первых, покинуть одну из них, а во-вторых, внедриться в другую. В этой двойственной структуре, первый элемент – событие ухода, разрыва с прежним миром, от-вращения и обращения от него – прочь, к иной стратегии, иному способу существования (напомним, что «мир» тут понимается в деятельностно-энергийном залеге, как мир стратегий, практик, энергоформ). Второй же элемент – вхождение и встраивание в этот иной способ, принятие его принципов и ценностей. Первый элемент носит название *Обращения*, второй – *Покаяния*, а вкупе они образуют фундаментальное событие изменения сознания, «перемены ума», что отвечает греческому термину *метанойя* и составляет содержание вступительной ступени духовной практики. Итак, за счет онтологической и альтернативной природы духовной практики, ее начальная ступень приобретает следующую структуру:

Метанойя = *Обращение* + *Покаяние*.

Феномен духовной практики и заключенная в нем антропологическая парадигма до сих пор избегали внимания исследователей, и потому данная структура не была замечена и описана, хотя по отдельности оба ее элемента изучались немало. Практически незамечен-

ной была и та специфическая форма, в которой в событии «умопремены» выступает Обращение. Как зачинающее событие духовной практики, Обращение отнюдь не соответствует античной модели обращения-возвращения, *ἐπιστροφή* (в соответствии с которой трактуют, как мы видели, Обращение Фуко и Адо). Здесь оно ставится в совсем иной смысловой контекст, диктуемый онтологической структурой практики, которая, в свою очередь, определяется присутствием внеположного истока. Как всегда подчеркивают достаточно глубокие обсуждения духовной практики, ее начало имеет по своей природе общность с ее финалом, телосом: в его смысловую структуру также с необходимостью входит внеположный исток. В бытийной ситуации человека, его присутствие выражается как наличествующая предпосылка, открытая возможность соединения с ним – и в этом смысле, как присутствующий в реальности его *зов*. И Обращение – это когда человек «обернулся на зов»: уловил его, распознал как зов внеположного истока и весь и всецело, всем существом откликнулся на него⁸²⁴. В силу онтологической внеположности Зовущего, такое Обращение-на-Зов несет с собой то, что и предполагалось от обращения: выбор стратегии, альтернативной всему обычному способу существования. Если угодно, оно также означает, подобно Обращению в трактовке Фуко, обращение-на-себя, поскольку альтернативная стратегия заключается во всецелой трансформации себя (притом, несравненно более радикальной и глобальной, нежели в эллинистических практиках).

Далее, Покаяние – установка, необходимая для укоренения в избранном ином способе существования. Характер ее определяется тем, что «иной способ» в данном случае – *онтологически* иной, альтернативный прежнему в самом сильном, бытийном смысле. Поэтому все его позиции, установки, оценки реальности иноприродны принимавшимся прежде и отвергают их радикально; вхождение в альтернативный способ существования требует решительного отталкивания от старого способа со всеми содержаниями его. Исихастская практика реализует это отталкивание в богатом комплексе очень разнообразных техник себя, которые все, по самому своему характеру и назначению, противоречат не-обращенному разуму и всегда, во все века, вызывали его непонимание и негативные реакции. Подобные реакции мы отмечали и у Фуко (причем можно заметить, что предмет его самого острого неприятия, «практики признания», далеко не являются самыми поражающими, самыми крайними в арсенале техник покаяния, где есть столпничество, постничество, молчаличество, плач духовный...).

Именно здесь, в начальном блоке духовной практики, – та ее часть, в которой она, казалось бы, подтверждает взгляд Фуко (и не только его), осуществляя «разрушение себя», «отказ от себя» и т. п. В аскезе покаяние – действительно, «отказ от себя», безжалостный перебор всех устоев, всех содержаний себя – и резкое отбрасывание всего прежнего строя сознания и существования. И тем не менее данный взгляд неверен категорически, ибо смысл и содержание цельного феномена духовной практики прямо противоположны. Взгляд на техники покаяния как на нечто отдельное и самодовлеющее – абсурдный и обесмысливающий взгляд: покаяние есть исключительно *начало духовного процесса*, цель и смысл которого – отнюдь не разрушение, а строительство. При описании высших ступеней практики мы уже видели, что на этих ступенях практика обретает характер спонтанного порождения, выстраивания новых, более совершенных антропологических энергоформ; и вскоре мы убедимся, что за этим стоит созидательная природа духовной практики – как практики, в которой открывается и актуализуется новый тип субъектности, новая парадигма конституции человека. Исток этой созидательности духовной практики – внеположный исток, соединение с энергиями которого составляет онтологическое измерение практики. Явственно и наглядно это измерение выступает на высших ступенях, но роль его существенна на любой из них. Усиленный акцент на онтологической

⁸²⁴ Трактовка Обращения в духовной практике на основе онтологической аналитики Зова – Отклика дана в моих текстах: Православное покаяние как антропологический феномен // Кривица и покајање. Зборник радова петог, шестог, седмог философско-богословског симпозиона у дане светих Кирила и Методија (1999, 2000, 2001). Никшић; Цетиње, 2002. 86–94; Трилогия Границы: Три текста о духовной практике. 2. Смерть и неприятие смерти // О старом и новом. СПб., 2000. С. 421–451.

природе и функции покаяния, его сугубой необходимости как в начале, так и на всем пути восхождения к обожению, – самая характерная особенность исихастской практики и Восточно-христианского дискурса в целом⁸²⁵. Именно эта онтологическая природа феномена, только она, обосновывает и объясняет все крайности покаянного самоотречения и саморазрушения.

Существует необходимая связь, если угодно, универсальный закон практик себя: в той же мере, в какой телос практики не является чисто имманентным, – зачин практики требует «отказа от себя», разрыва с обычным способом существования. *Трансцендентность телоса практики имплицитно «альтернативность» пути практики* и манифестируется в зачине практики наличием вступительного барьера, преодолеваемого посредством особых «приготовительных» техник себя, которые можно называть «техниками очищения» (понимая последнее в широком и обобщенном смысле). В эллинистических практиках, рассматриваемых Фуко, им утверждается (хотя Адо отрицается) полная имманентность телоса – и, соответственно, мы находим тут отсутствие техник очищения; структура Врат таких практик – одно лишь обращение, без всякого очищения, покаяния и т. п. В широком спектре других практик Древнего Мира – мистериальных, гностических, неоплатонических и др. – обычно предполагалась та или иная, часто лишь смутно артикулированная, степень трансцендентности – и, соответственно, Врата таких практик включали практики очищения. Наконец, в христианстве трансцендентность телоса практики достигает абсолютного предела, онтологического разрыва – и, соответственно, в зачине ее пути выстраиваются небывалые прежде практики покаяния – своего рода «предельного очищения», требующего полного исхода из мира.

В итоге же, мы приходим к самому простому, общеизвестному: отказ от «ветхого себя» в покаянии, у Врат практики – необходимая предпосылка обретения «истинного себя» в финале практики. «Истинная самость», выстраиваемая в практике и ничуть не напоминающая тотального «разрушения себя», – не декларация, не фикция, но содержание многожды удостоверенного, описанного и осмысленного опыта. Но весь талант философа не мог победить в Фуко его ярую природу, для которой невозможно было признать этот опыт. Здесь сталкивались две концепции творчества себя: Фуко признавал таким творчеством эстетическую культивацию изначального ядра «себя», меж тем как христианство утверждает творчество себя в размыкании себя и лицетворении (зигдущихся на предельной полноте раскрытия и пересмотра себя). Эти концепции – взаимоисключающие: для Фуко, мы видим, путь христианства – не творчество, а разрушение себя; но стоит сказать, что и для христианства, путь Фуко – никакое не творчество себя. В оставляемом без проработки ядре «себя», согласно христианству, лежат страсти человека⁸²⁶, и культивация их есть не творчество, а покорная служба им, рабство в плену у них.

Завершающее задание начального блока исихастской практики – борьба со страстями, или «Невидимая Брань». Страстей человека множество, лишь главных «духов зла» – восемь, задачи борьбы с ними рассматривались и отдельно для каждой страсти, и купно для всего сонма их – и в итоге, разработанный здесь репертуар антропологических, психологических, интеллектуальных приемов, техник себя далеко превосходит, по крайней мере, числом, все системы духовных упражнений в античных практиках. Нам незачем рассматривать эти техники, но стоит указать общую мотивацию Невидимой Брани. Феномен страсти толкуется процессуально и динамически: страсть – «противоестественное состояние» (Исаак Сирий), в котором человек попал в плен некоторому своему устремлению, целиком себя подчинил ему и, без конца воспроизводя свою сосредоточенность на нем, лишен свободы действия и развития; в частности, неспособен к духовному восхождению. Поэтому борьба со страстями и достиже-

⁸²⁵ В Западном христианстве издавна утвердилось заметно иное, сниженное отношение к покаянию: с ним не связывалось какого-либо онтологического аспекта, а признавалась лишь юридическая функция «восстановления отношений» покаявшегося грешника с Богом и «икономическая» функция поддержания некоторого стабильного порядка религиозной жизни.

⁸²⁶ Довольно сходным образом видит ядро «себя» и психоанализ, отчего в отношении к нему Фуко всегда присутствовал элемент сдержанного неприятия.

ние их искорененности, бесстрастия, есть выход из их плена, освобождение. Здесь, и в установке изгнания страстей, и в утверждении высокой ценности бесстрастия, незачем отрицать близость и преемственность со стоиками, прямые заимствования у них. Но важен процессуальный контекст: если в стоицизме бесстрастие, вкупе с атараксией, – финал практики себя, то в исихазме бесстрастие – только финал «Праксис», «деятельной» части процесса, за которую еще следуют высшие ступени, «Феория». В двух традициях «бесстрастием» называются очень разные конфигурации энергий. Отсылая за детальной характеристикой исихастского бесстрастия к книге «К феноменологии аскезы», скажем лишь кратко, что это бесстрастие, в отличие от стоического, «дифирамбично», двунаправлено: в отношении к вещам мира, страстям души, оно – неподвижность, но в отношении к телосу практики, к ее высшим ступеням, оно – живая, напряженная устремленность.

Специфические техники центрального блока практики начинаются с формирования особого модуса сознания: *модуса трезвения*, который представляется мне одним из важных антропологических открытий духовной практики (в исихазме он особенно проработан, но необходимо присутствует и в других традициях). Первоначально главной активностью, которую должно поддерживать аскетическое сознание и которой должны подчиняться другие его активности, предполагалась *διάκρισις* – различение, рассудительность. Еще Иоанн Кассиан ставит ее в центр, посвящая ей Второе из своих «Собеседований» и возводя ее примат к самому Антонию Великому, основателю аскезы. Она включает в себя, прежде всего, принцип меры, умеренность и явно созвучна стоическому мышлению; Фуко справедливо замечает, что данный концепт уже активно вводился в практику себя Эпиктетом. Опыт показывал, однако, что главная активность или модальность аскетического сознания, в действительности, должна быть иной. Онтологическая природа христианской практики сказывается в изменении характера активности, способов работы сознания, сравнительно с языческими практиками, и тщательный поиск приводит на следующем этапе, в 5–7 вв., к занятию центрального места в аскетическом дискурсе новым ключевым концептом, *νήψις*, для которого в русском исихазме даже изыскан был неологизм, *трезвение*, весьма отличный по смыслу от простой «трезвости» – антонима «опьяненности». Изменение этим не ограничивается: вместе с трезвением важное значение приобретает ряд родственных ему понятий – и вкупе все они образуют единую концептуальную структуру, которая характеризует определенный способ устройства и режим работы сознания; его мы и называем модусом трезвения.

Само трезвение может быть определено как установка собранной и нацеленной бдительности сознания; оно становится топосом сознания, производящим принципом его особого модуса, за счет того, что сообщает сознанию специфический строй, в котором преодолевается оппозиция пассивности и активности. Богатый, изощренный дискурс, описывающий работу сознания в модусе трезвения, был создан в период так называемого «синайского исихазма» (7 – 10 вв.). В круг основных понятий модуса входят: внимание (подразделяемое на целый ряд видов – внимание ума, сердца и др.), память (также имеющая много подразделений), стража, или хранение ума/сердца, самонаблюдение, бодрствование, различение (смещенное с главной позиции, но отнюдь не отброшенное) и т. д. Аскетический дискурс устанавливает связи между понятиями этого комплекса и, в частности, выделяет основной каркас модуса, из трех элементов: *трезвение – внимание – стража*. Анализ этого модуса в его работе приводит к принципиальному выводу: сознание в модусе трезвения есть в точности то, что современная феноменология именует интенциональным сознанием, и его деятельность представляет собой интенциональный акт – акт интеллектуального всматривания, в котором совершается концентрация сознания на определенном опытном содержании и фокусировка на нем, нацеленно продвигающаяся к ясному и отчетливому его узрению в его смысловой структуре. Само же трезвение есть прямой аналог интенциональности в аскетическом дискурсе.

Трезвенное, оно же интенциональное сознание – существенная принадлежность парадигмы духовной практики, которой не обладают все практики себя, рассмотренные Фуко. Но суть и цель духовной практики – онтологическое восхождение, и по отношению к нему модус трезвения играет хотя и важную, но служебную, вспомогательную роль. Ядро, сердцевина парадигмы – специфическая техника себя, о которой также нет и намека у Фуко: формирование связки модуса трезвения с совсем иной активностью, которая и является собственно активностью восхождения. Это – знаменитая связка *Внимание – Молитва*, считавшаяся ключом к практике, так что ее греческая форма, *προσοχή—προσευχή*, была как бы некою «исихастской мантрой». В центральном блоке практики, молитвенное Богообщение достигает формы непрестанной молитвы, которая и обладает силою выстраивания высших ступеней практики; а поддержание этой формы обеспечивается «вниманием», точнее же – модусом трезвения, посредством интенциональной нацеленности осуществляющим бдительную охрану пространства молитвы от вторжений помыслов. Понятно, что эта ключевая техника себя, предполагающая одновременно две активности сознания, радикально различные, но тесно согласованные, беспрецедентна по тонкости и трудности. В этом отношении, с ней может быть поставлена рядом другая из центральных ступеней, служащая ее непосредственной предпосылкой: *сведение ума в сердце*. Это – объединение и взаимная координация интеллектуальных и эмоциональных энергий человека, в итоге которой выстраивается кардинально новая структура, «умо-сердце». За счет сцепки, согласования и единства двух главных видов человеческих энергий, эта структура обладает особой прочностью и устойчивостью и потому создает основу для строительства дальнейших энергоформ, служа, как говорит св. Феофан Затворник, «рычагом, которым приведешь в движение весь внутренний мир».

Тонкие операции, какими «ум» аскета сводится в его «сердце», невозможно описать просто (см. «К феноменологии аскезы», с. 105–109). Но важнее детального описания для нас – заметить, что в этих техниках себя центрального блока духовной практики зарождается некий новый уровень организации сознания и человеческого существа. Когда сознание выстраивает и поддерживает в работе связку *Внимание – Молитва*, когда оно строго определенным образом сближает и затем сводит воедино интеллектуальные и эмоциональные энергии, – оно, очевидно, берет два своих различных модуса или два ареала – скажем, в первом случае, «интенциональное сознание» и «мистическое сознание» – и целенаправленно ими оперирует, тем самым, обнаруживая в себе некий мета-уровень или мета-центр, своего рода «высшую инстанцию», которая обладает способностью и властью управлять не чем иным как *строением сознания и способами его деятельности!* Как говорит Фуко, целью античных практик было владение собой. Духовная практика ставит иные цели – но здесь мы видим, что в ходе нее достигается попутно такая степень владения собой, рядом с которой духовные упражнения стоиков выглядят как «владение собой» малыша, который уже умеет, идя, не задевать одной ногой за другую. Формирование мета-уровня сознания было замечено и отрефлектировано в исихазме: Григорий Палама зафиксировал его как появление у человека «ума-епископа» (греч. *ἐπίσκοπος* – надзирающий, управляющий), который «полагает законы каждой силе души и каждому из членов тела» – такие «законы», что обеспечивают восхождение к обожению⁸²⁷. Таким образом, эта новая (мета-)способность человека нисколько не самоцель, она служит продвижению к телосу; а самое существенное – ее формирование совершается уже не одними собственно человеческими энергиями, но лишь с участием энергий внеположного истока.

⁸²⁷ Здесь можно вспомнить, что у стоиков всегда присутствовала идея единого управляющего центра человеческого существа, «ведущего начала τὸ ἡγεμονικόν), которое обычно отождествлялось с разумом. В свете этого, дистанция между двумя традициями вполне наглядна: если угодно, «умепископ» есть также своего рода «ведущее начало», однако же не имманентное, не исходно наличное, а обретаемое, формируемое, и не совпадающее с умом, а епископствующее над ним – или точнее, представляющее собою ум, поставленный Богом, внеположным истоком, во епископа.

Здесь, как видим, духовная практика входит уже в область, где она приближается к синергии и становится непосредственно практикой онтологического размыкания человека. В проявлениях, отвечающих этим ступеням практики, человек актуализует отношение к онтологически Иному себе, – по самому определению, конституирующее отношение. Соответственно, в этой актуализации, он наделяется определенной конституцией, характер которой прямо связан с телосом практики. Телос исихастской практики есть обожение – совершенное соединение энергий человека с энергиями Инобытия, Божественными энергиями. Такое соединение осуществляется отнюдь не по типу физического взаимодействия энергий двух различных источников, но *в парадигме личного общения*. Данная парадигма отсылает к понятию личности, и это – принципиальный момент. Телос исихастской практики и полагаемая им конституция человека концептуализуются в дискурсе личности, это их главная и неотъемлемая особенность.

«Личность – открытие христианства», – гласит старая максима, современное понимание и обоснование которой представлено, например, в трудах Г. Флоровского. В этом современном понимании, онтологически Иное способу бытия человека, Божественное бытие, трактуется как онтологический горизонт бытия Личности, или же «личного бытия-общения»: образ бытия, определяемый онтологической (внетемпоральной) динамикой непрерывной и совершенной взаимоотдачи бытия между тремя Лицами, или же Ипостасями (где понятие Ипостаси, *ὑπόστασις*, сформировано каппадокийской патристикой на базе концепта «первой сущности» Аристотеля, путем его радикальной «переделки» (Флоровский) и отождествления с совершенно внефилософским прежде понятием «лица-маски», или «лица-роли», *πρόσωπον*). В соответствии со связующей их единой динамикой, все три Ипостаси имеют единую, общую для них Сущность, Усию. Вневременное меж-Ипостасное кругообращение бытия носит название *перихорезы* (что и означает «обход по кругу») и рассматривается как любовь, связующая Ипостаси, и как их общение. Здесь устанавливается, таким образом, тождество трех фундаментальных понятий: перихореза – любовь – общение, каждое из которых понимается как онтологический принцип. Будучи взаимно тождественны, эти три онтологических принципа вкуче характеризуют определенный онтологический горизонт, образ бытия, который и есть, по определению, бытие личности, или же «личное бытие-общение» (иначе говоря, указанное тройственное тождество выступает как внутреннее определение личности). Итак, совершенная личность (Ипостась) самоопределяется в совершенном принятии и совершенном же отдании бытия – и в этом способе самоопределения она, очевидно, осуществляет также и совершенное подтверждение себя себе, совершенное самоуверие, – и это, по самому определению, означает, что она наделена совершенной *самоидентичностью*. Данная концепция личности, развитая и принятая в Восточно-христианском дискурсе, известна как *теологическая, или же тринитарная персонологическая парадигма*, в отличие от *антропологической персонологической парадигмы*, развитой на Западе и сопоставляющей личности базовые понятия субъекта и индивида (см. выше, Гл. 2). Эта парадигма предполагает, что в горизонте эмпирического бытия фундаментальное тождество разрушается, перихореза не имеет места, а эмпирический человек и его общение лишь в некоей несовершенной мере представляют собой «личность» и «личное общение». Духовная же практика есть именно та стратегия человека, в которой он обретает подлинную личность, «лицетворится» (термин Л. П. Карсавина).

Действительно, телос исихастской практики, Инобытие, есть личность, рассматриваемая как личное бытие-общение и заключающая в себе определенные законченные парадигмы «субъектности» (в смысле способа конституции человека) и идентичности. В синергии, онтологическом размыкании, энергии человека начинают соотносываться с энергиями Инобытия – иначе говоря, начинают входить, включаться в присущий им строй. Это значит, что в онтологическом размыкании себя навстречу Инобытию человек приобщается к строю личного бытия-общения, к личности. Можно сказать, что такое приобщение совершается и во всей практике в целом, пред-синергийные ступени которой подводят к размыканию, а высшие ступени прибли-

жают размыкание к его полноте, обожению. В свете этого, нам раскрывается конкретное содержание той парадигмы конституции человека, которую исихастская практика заключает в себе: как видим, это – парадигма ступенчато возрастающего *энергийного приобщения к (тринитарной) личности и идентичности*, которые, в свою очередь, определяются онтологической парадигмой перихорезы, совершенного кругообмена бытия. Описание же духовной практики как процесса конституирования человека, или «субъекта», в условном смысле Фуко, субъектной формации, представляет собой определенную «герменевтику субъекта», которая будет постепенно раскрываться.

Будучи полагаемы строем личного бытия-общения, конституция человека и герменевтика субъекта в исихазме и Восточнохристианском дискурсе в самых разных своих аспектах обнаруживают тесную связь с феноменом личного общения, диалогическую природу. В этой связи, стоит сделать терминологическое уточнение: в рамках Восточно-христианского дискурса естественно называть «личным общением» такой род диалогического общения, который ориентирован к строю «личного бытия-общения», т. е. совершенного обмена бытием, а не «информацией», и потому предполагает спонтанное расширение диалогического пространства, тенденцию дойти до последней глубины, до вовлечения в пространство общения всей полноты общающихся личных миров. В духовной практике человек участвует в подобном общении двояким образом: во-первых, его размыкание навстречу Инобытию совершается именно в стихии личного общения в описанном смысле, которое выступает как молитвенное Богообщение; во-вторых, любая из ступеней практики содержит и транс-индивидуальные, интересубъективные аспекты, в которых практика выходит за пределы индивидуальности подвижника и включает участие другого человека или сообщества, – и эти аспекты строятся опять-таки как личное общение. Мы видели, что, согласно Фуко, такие аспекты играют первостепенную роль в античных практиках себя; в духовной практике они не менее существенны. Сейчас мы займемся их описанием, но сначала укажем одно кардинально важное следствие этой личностной природы духовной практики. Личное общение – именно в описанном смысле, ориентирующееся к строю личного бытия-общения, – конституирует определенный тип субъектности, отличный от «притяжательной самости» античных практик себя. Этот тип субъектности есть подлинный «субъект первого лица», Я. *Открытие Личности в онтологическом и богословском плане имеет своим прямым следствием в антропологическом и субъектном плане рождение «субъекта первого лица» в практиках человека.* Онтологическое размыкание человека, достижение им открытости себя в бытии базируется на особом углубляющемся, распаивающемся общении, в котором человек постепенно артикулирует и открывает себя с предельной полнотой – и в этом предельном размыкающем усилии артикуляции и открытости совершается рождение новой субъектной формации. Напомним, что в античных практиках себя задачей адепта, Ученика, было усвоение «истинных речей» Учителя, что и конституировало его как «притяжательную самость», или «субъекта», который приобретает, получает «свое», «себя» из конституирующей речи Учителя. Но в духовной практике конституирующая речь переходит к самому адепту, и этот переход есть персонологическое событие: артикулируя сам конституирующую речь, адепт необходимо выступает как «субъект первого лица», Я-субъект.

Обращаясь к транс-индивидуальным элементам духовной практики, напомним, что важнейший их них уже указывался: эта практика следует своему органону, органон же создается и хранится в определенном сообществе, которое мы называем *духовной традицией*. Необходимость духовной традиции, тот факт, что существование духовной практики возможно лишь исключительно в связи с нею, в ее среде, – одна из фундаментальных, определяющих особенностей духовной практики. Будучи связана с необходимостью органона практики, эта особенность, как и органон, полагается, в конечном счете, онтологическим измерением практики, инобытийностью ее тел оса. Поэтому в античных практиках, отвечающих «эллинистической

модели» Фуко, мы, разумеется, не найдем духовной традиции. Но можно заметить в этих практиках отдельные явления и черты, которые мы в ретроспективе можем интерпретировать как ее прото-формы или зачатки. Духовная традиция – инструмент идентичной трансляции аутентичного, подлинного опыта; и в силу специфики этого опыта, духовного и антропологического, главный способ трансляции – живой контакт, личное общение. *Важность непрерывной цепочки личных передач опыта* – конститутивная черта всех духовных традиций; и, согласно Фуко, к ее открытию вплотную приближалось эпикурейство. Вот уже приводившиеся его слова: «В династии эпикурейских начальников прямое восхождение к Эпикуру через передачу живого примера, через личный контакт, совершенно необходимо» (421). Мотивировалась же эта необходимость именно идеей идентичной трансляции подлинного опыта, «истины»: эпикурейский учитель «будет говорить истину – ту, что как раз и принадлежит [первому] учителю, с которым у него установилась... связь опосредованная, но через ряд прямых контактов» (там же). И эта личная передача «позволит ученику услышать речь того первого учителя, речь Эпикура» (там же). Фуко называет подмеченный им феномен «вертикальной трансляцией», мы же опознаем в нем, как уже замечалось выше, не что иное как зачаток духовной традиции.

Итак, духовная практика может осуществляться лишь при наличии духовной традиции и в ее среде. Не только знание органа почерпается адептом практики из традиции, но и применение им этого знания, выстраивание каждой из ступеней практики, в определенных частях включает обращение к традиции, участие других ее членов. Такой транс-индивидуальный характер носит, прежде всего, проверка опыта, удостоверение его в качестве истинного опыта данной ступени: ее существенным звеном служит диалогическое общение с искушенными носителями опыта практики. Нетрудно увидеть, что это общение должно быть личным общением в описанном смысле. Испытанный опыт необходимо понять, истолковать в смысловой перспективе процесса практики, для чего он должен быть универсализован, включен в совокупный опыт сообщества адептов. В свою очередь, для этого он должен быть вербализован и артикулирован с предельной доступной полнотой и глубиной. Доведение артикуляции до этой предельной степени и происходит путем общения, которое само углубляется и, углубляясь, осуществляет своеобразный «транс-индивидуальный аналог» интенционального акта, постепенно все ясней схватывая рассматриваемый опыт. Подобная проработка опыта – важнейшая миссия духовной традиции, в свете которой эта традиция предстает как пространство, всецело прозрачное для (личного) общения: *универсум общения*. Поскольку же то, что выносятся в пространство общения, есть опыт подвижника в его полном объеме, со всеми победами и поражениями, продвижениями, уклонениями, падениями (причем лишь в общении все эти моменты опыта и удостоверяются как победы, поражения и т. д.) – то духовная традиция есть также *пространство разделяемого опыта*.

Эти базовые определения духовной традиции делают прозрачными смысл и назначение вырабатываемых ею конкретных форм. Понятно, в частности, что институт духовного руководства, отцовства, – естественный механизм толкующего, «герменевтического» разделения опыта, инстанция его обобществления, а с помощью этого – обобщения, универсализации, необходимой адепту для дальнейшего восхождения. (Заметим, что конституирующее отношение этого института, личное общение⁸²⁸, не имеет ничего общего с отношениями господства – подчинения, управления и т. п.; любой элемент властного отношения в личном общении есть искажающее привнесение, чуждое его природе). Понятна и практика экзагорезы, «открытия помыслов» – очевидным образом, также одна из транс-индивидуальных процедур герменевтики аскетического опыта. В обычном своем виде, она отнюдь не принадлежит к особо

⁸²⁸ Мы не касаемся здесь вопроса о пастырстве, отношении священника к пастве, которое строится не на одном личном общении, но имеет в реальном социуме весьма смешанную природу.

строгим, экстремальным техникам себя; к экзагорезе относят, например, и крайне распространенные у отцов-пустынников вопросы с разъяснением отдельных опытных случаев и ситуаций (эта практика вопросов могла быть даже заочной – такой, к примеру, она была у знаменитых старцев Варсануфия и Иоанна). Большое значение ей придавалось в студийских монастырях, где она имела форму ежедневного похода монаха к игумену; утверждая ее необходимость, Феодор Студит в «Малом катехизисе» дает ей и ясное, простое обоснование: «Неуместный помысл, ... когда открывают его, милостию Божиею прогоняется, а когда скрывают, малопомалу переходит в дела тьмы. Отсюда душевные смерти, отсюда разделения друг от друга, отсюда самооправдательные слова, порождаемые неведением и заблуждением»⁸²⁹. Как видно из этих слов, экзагореза – как и вообще студийское монашество – не слишком связана со спецификой исихазма, Умным Деланием.

Что же до Фуко, то его внимание сосредоточено исключительно на той крайней форме, какую экзагореза принимает у «новоначальных» в монашестве (возможно, потому, что именно эту форму описывает его единственный источник в традиции, Кассиан). Уже в самый ранний период христианской аскезы, формирующаяся духовная традиция породила антропологическую структуру, ставшую ее своеобразной первичной ячейкой: антропологическую двоицу (диаду, бином) «Послушник – Старец». Послушник – лишь на пороге духовной практики, и его «личное общение по поводу опыта» не может не иметь принципиальных отличий. Опыта практики у него собственно еще нет, его проблема в другом: он еще заведомо не совершил подлинного исхода из мира, т. е. претворения своих энергий, волений в альтернативный, немирской строй, и должен откуда-то воспринимать и как-то усваивать этот строй, учиться ему. Традиция нашла решение этой задачи, оказавшееся успешным. Конечно же, Ученик поступает в обучение к Учителю; но он должен научиться очень специфической вещи, не знаниям и не умениям, а иному, притом альтернативному строю себя, которым обладает Учитель. Поэтому найденный способ обучения также специфичен и состоит в том, что мир Послушника включается в мир Старца: все воления Послушника насколько лишь возможно элиминируются («гроб воли», как говорит Иоанн Лествичник), но Старец должен быть достаточно искушен, даже прозорлив, чтобы мир Послушника был бы полностью открыт для него, и он мог нести духовную ответственность за всё происходящее в этом мире. «Гроб воли» порождает и особую, усиленную форму экзагорезы: в антроподиаде, при исключении *всех* (в принципе) волений, Старцу для его позволения или запрета должны открываться *все* (в принципе) мысленные намерения – вплоть до малейших, как прямо говорит Кассиан. Как найдено было на опыте, именно в такой антроподиаде совершается рождение из Послушника – Подвижника, кому предстоит уже собственное онтологическое восхождение к Инобытию. Иначе говоря, дело Старца и суть происходящего в антроподиаде – *онтологическая*, или же *трансцендирующая* майевтика: аналог дела Сократа, но в иной онтологической ситуации и потому – в более странной внешней форме. Но ведь и действия Сократа казались очень странны для афинян...

Следом за древним старчеством, нужно упомянуть и русское старчество нашего времени, в котором, как мы обнаруживаем, была развита еще одна, новая транс-индивидуальная практика в исихастском русле. Говоря точнее, в русском старчестве исихастская традиция уже выходит за свои рамки, обращается к социуму. Здесь проявляется неоднократно отмечавшаяся парадигма или диалектика ухода – возврата: исход из мира в духовной практике затем, на стадиях зрелого овладения практикой, может смениться возвращением к миру для духовного служения. Такая стратегия получала наибольшее распространение в эпохи интенсивного творческого развития традиции – в Исихастском возрождении в Византии 14 в. и при возрождении исихазма в России в 19 в. – и приводила к образованию вокруг узкого сообщества

⁸²⁹ Св. Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. Т. 4. Св. – Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 631.

адептов практики обширного «примыкающего слоя», в котором духовная традиция имела влияние, служила нравственным и жизненным ориентиром, становясь, тем самым, значительным духовным и культурным фактором в обществе. Форма «возврата», рожденная русским исихазмом, заключалась в том, что искушенные представители духовной традиции, «старцы», переходили к широкому общению со множеством простых мирян, всех слоев и сословий, служа для них в качестве духовных советников и наставников. Аналогичную стратегию дистанцирования, ухода от социальной активности и последующего возврата к ней Фуко усматривает в эллинистических практиках. Сравнение двух версий одной стратегии поучительно. Понятно сразу, что вследствие инобытийности телоса исихастской практики, момент «ухода» выражен в ней несравненно более резко, радикально. Иным оказывается и «возврат». В античных практиках, по Фуко, он органически входит в практику, довершая ее: благодаря предшествующему «уходу», в «возврате» мы можем уже правильно позиционировать себя в социальной реальности, правильно устроить наши в ней связи и активности. У старца же исихаста, в отличие от стоика, возврат, во-первых, ограничен и амбивалентен: старец никоим образом не оставляет практики с ее альтернативным строем человеческих энергий и, находясь в гуще людей с мирским строем, входя в их мир, он отнюдь не принимает этого строя, но репрезентирует Иное ему, мир и ценности духовной традиции. Во-вторых, его дело состоит уже не в преобразовании себя (оно – не сама исихастская практика как таковая, но – дополнительно, параллельно к ней), а в отдаче себя, в служении любви. И отсюда – самая существенная черта: служение старцев есть *победа антропологического над социальным*. Будучи по внешним признакам социальной активностью, оно есть, в действительности, сугубо антропологическая практика, ибо совершается исключительно путем личного общения и в стихии любви, будучи противоположно любым институциональным началам, властным отношениям, «матрицам управления», как выражается Фуко, и т. п. При этом надо учесть, что контакты старца неисчислимы, подавляющей частью совсем недолги, авторитет же его громаден – и при таких условиях скорей следовало ожидать формализованных или ритуализованных отношений, с присутствием и дискурса власти. Поэтому явление парадоксально и поразительно; а также указывает нам некоторые неисчерпанные ресурсы антропологических стратегий.

На этом мы обозрели, пожалуй, все основные транс-индивидуальные явления в составе духовной практики. Но тут нельзя не спросить: почему не было рассмотрено то явление, которое для Фуко на первом месте и в христианской аскезе, и во всей христианской культуре себя? почему мы не обсуждали практик признания? Ответ прост: *мы не обсуждали практик признания, поскольку в составе духовной практики их нет*. То есть как нет??! А так вот. В транс-индивидуальном измерении духовной практики происходит «личное общение по поводу опыта» в универсуме Традиции, дополняемое немногими явлениями, выходящими за рамки этого универсума (как русское старчество). Это общение многообразно, в нем есть даже, на начальном этапе, «гроб воли» – однако нет (мы следуем дефинициям практик признания у Фуко) «речи субъекта о самом себе, когда над ним чье-то господство» и нет «принесения свидетельства против себя». «Личное общение» – в принятом нами смысле, ориентированное к «личному бытию-общению», к взаимнообмену бытием – и дискурс власти, властное отношение, взаимно исключают друг друга, и даже в антроподиаде Послушник – Старец совершающаяся здесь работа онтологической майевтики не может быть понята в дискурсе власти: родить нельзя по приказу, и майевтическое воздействие, как и у Сократа, заведомо не есть властное воздействие.

В преувеличенном значении, какое Фуко придает практикам признания, помимо отмеченных уже нами личных факторов, сказываются также различия Западного и Восточного христианства. Выше мы заметили бегло, что практики признания в этих ареалах христианства различны; теперь уже есть возможность раскрыть это замечание. Как мы видели, практики признания связаны с властным отношением, тогда как «личное общение» с ним, напротив, не связано, так что в сферах, формируемых личным общением, роль властного отношения, а с ним

и практик признания, сокращается. Кроме того, личное общение, ориентируясь к «личному бытиюобщению», предполагает, тем самым, понимание личности, соответствующее патристической персонологической парадигме и закрепившееся в Восточно-христианском дискурсе, но не в Западном христианстве. – Вывод же тот, что в православном сознании и православной религиозности «личное общение» играет более значительную роль, нежели в Западном христианстве; напротив, практики признания в Западном христианстве играют большую роль, чем в православии. Одной из подтверждающих иллюстраций может служить судьба обсуждаемой у Фуко экзотомологии. Этот обряд публичного покаяния (не принадлежащий к сфере духовной практики) наиболее приближается к практикам признания и наиболее отдален от личного общения. Он найден был плохо отвечающим христианской духовности и исчез из употребления – но на Востоке он исчез гораздо быстрее, уже к концу 4 в., тогда как на Западе еще сохранялся и в 7 в. Что же касается исихастской практики, то она – феномен именно Восточного христианства, лишь на весьма ранней стадии, и то в виде исключения, представленный на Западе Кассианом. Фуко признает восточную принадлежность аскетической школы Кассиана, однако игнорирует (в известных нам текстах) все немаловажные следствия такой принадлежности. В числе же этих следствий и тот факт, что адекватное толкование транс-индивидуальных элементов аскетической практики себя дает лишь дискурс личного общения. Как ясно само собой, эти последние замечания – вариация на тему общего утверждения о «юридическом» складе западного сознания, в отличие от «личностного», «экзистенциального» склада сознания русского и православного. Утверждение – избитое, огульное и все же относительно верное.

От исихазма – к синергийной антропологии

Проект герменевтики субъекта, возникающий в рамках синергийной антропологии, отнюдь не ограничивается той почвой «исихастского субъекта» и Восточно-христианского дискурса, на которой мы пока оставались. Как сказано выше, синергийная антропология выделяет в качестве своей феноменальной базы определенный род конститутивного антропологического опыта: *предельный опыт человека*, который она описывает в терминах «предельных антропологических проявлений». Соответственно, проблему герменевтики субъекта, конституции личности и идентичности человека здесь предлагается рассматривать на базе всего совокупного многообразия предельного опыта человека, или же всего множества предельных антропологических проявлений, которому дается название *Антропологической Границы*. Определяющая черта предельного опыта – его связь с *размыканием человека*, другим базовым понятием синергийной антропологии, уже вводимым выше. Размыкание человека есть достижение им *открытости*, которая в синергийной антропологии понимается энергично: это – открытость конфигурации энергий человека, когда происходит встреча (контакт, взаимодействие) этих энергий с энергиями Иного человеку, имеющими свой исток вне горизонта его сознания и опыта. При рассмотрении исихастской практики мы видели, что ее ключевое событие – *онтологическое* размыкание, в котором энергии человека достигают открытости навстречу Инобытию – «личному бытию-общению», служащему мета-антропологическим телосом практики. Однако это не единственный вид размыкания человека. Вне горизонта сознания лежит, по самому определению, и бессознательное, существование которого также сказывается на некоторых конфигурациях человеческих энергий – так что в этих конфигурациях также осуществляется размыкание человека. Бессознательное не имеет статуса Инобытия, и потому размыкание навстречу ему не является онтологическим размыканием, получая название *оптического размыкания*. И кроме того, следует считать, что размыкание человека, открытость конфигурации его энергий, наличествует и в его виртуальных практиках, в выходе в виртуальную реальность. Природа этого третьего, *виртуального размыкания*, носит несколько другой характер, антропологическая открытость в нем не является открытостью навстречу некоторой репрезентации Иного человеку; но мы не будем останавливаться ни на ее обсуждении, ни на демонстра-

ции того кардинального факта, что *все возможные способы антропологического размыкания ограничиваются тремя названными*. Эти вопросы – вне проблематики проекта Фуко, и наше сопоставление двух проектов не требует в них входить.

Итак, синергичная антропология базируется на парадигме (энергийного) размыкания человека, устанавливая, что существуют три, и только три, репрезентации этой парадигмы – соответственно, онтологическое, онтическое и виртуальное размыкание. Данный вывод естественно выражается с помощью понятия Антропологической Границы. С каждым из видов размыкания связан определенный вид предельного опыта человека, определенный ансамбль предельных антропологических проявлений. Но Антропологическая Граница – совокупность всех таких проявлений; и, стало быть, указанный вывод получает следующую форму: Антропологическую Границу образуют три области, состоящие из антропологических проявлений, в которых осуществляется, соответственно, онтологическое, онтическое и виртуальное размыкание человека. Эти области мы именуем, соответственно, Онтологической, Онтической и Виртуальной топиками Границы. При этом Онтологическая топика включает в себя не только проявления, осуществляемые в практике исихастского типа, телос которой есть личное бытие-общение. По определению, в эту топика входят проявления, отвечающие любым духовным практикам (т. е., напомним, «онтологическим практикам себя, ориентирующимся к мета-антропологическому телосу»). Духовные практики характеризуются наличием органа своего опыта; они создаются в лоне мировых религий, и фундаментальное разделение на «религии Личности» и «религии Космоса» имплицитно и аналогичное разделение в сообществе духовных практик. Я называю это разделение онтологической бифуркацией: онтологическое Иное человеку, выступающее как телос его духовной практики, может выступать как в личностной репрезентации, так и в безличной, имперсональной – как нирвана или Великая Пустота дальневосточных практик, бескачественное бытие, неотличимое от небытия. Духовные практики, ориентирующиеся к имперсональному телосу, также имеют ступенчатую структуру, но их ступени, или антропологические энергоформы, уже радикально иные. Продвижение к телосу, разумеется, не происходит в парадигме личного общения и носит характер постепенного самоопустошения, деконструкции личностных структур, «разравнивания себя». Онтологическая же топика Границы складывается из двух частей, отвечающих двум ветвям онтологической бифуркации.

Опыт размыкания человека (предельный опыт) конститутивен, и в силу этого, любой определенный вид подобного опыта включает в себе некоторый способ конституирования, тип конституции личности и идентичности человека. Можно усилить это положение: *только предельный опыт конституирует человека как такового*. В любом другом опыте человек конституируется лишь участенно; он может принять такой частный опыт в качестве конституирующего и тогда будет наделен некоторой *участняющей конституцией*, определит себя теми или иными частными, не общечеловеческими предикатами (как то, принадлежностью к некоторой партии, субкультуре и т. п.). Оставляя же в стороне такие участвующие человека способы конституирования, мы заключаем: обладая описанием строения Антропологической Границы, мы получаем принципиальную возможность реконструировать на его основе полный репертуар выстраиваемых человеком структур личности и идентичности – развить полную герменевтику субъекта. Прежде чем перейти к описанию этих структур, подчеркнем, что уже само наличие целого репертуара, спектра типов конституции Человека как такового – важнейшая и радикально неклассическая особенность синергичной антропологии. Классическая эссенциалистская концепция человека диктует, что конституция Человека полагается его сущностью и, коль скоро сущность Человека как такового единственна, то Человеку соответствует и единственный, универсальный тип конституции, тип личности и идентичности: а именно, классический субъект, наделенный сущностью и субстанцией, и классическая субстанциальная идентичность. В противоположность этому, в нашей концепции каждый вид предельного

опыта (что то же, способ размыкания) человека определяет некоторый тип конституции человека – именно человека неучастственного, Человека как такового! – иными словами, некоторую законченную полноценную репрезентацию существа Человек. Сам же человек плюралистичен в самой природе своей: это – ансамбль самодостаточных, радикально разных существ, отвечающих разным способам антропологического размыкания, или же топикам Антропологической Границы. Рассмотрим эту компанию.

В первую очередь, налицо три главных типа, соответствующих трем базовым механизмам размыкания: *Онтологический Человек – Оптический Человек – Виртуальный Человек*. Для каждого из них имеются преимущественные сферы его реализации, которые суть: духовные практики – паттерны бессознательного – виртуальные практики. Существуют также три дополнительных «гибридных типа». Три основных вида предельных антропологических проявлений, образующие Антропологическую Границу, могут совмещаться, ибо априори возможны (и апостериори действительно обнаруживаются) такие проявления, предельность которых конституируется одновременно двумя – или всеми тремя – базовыми механизмами. Это означает, что три описанные топики Антропологической Границы перекрываются, и их перекрытия составляют также три области, которые мы называем «гибридными топиками». Отвечающие им гибридные структуры личности и идентичности весьма характерны, симптоматичны для сегодняшних антропологических процессов; но для целей данного текста мы можем ограничиться основными типами.

Онтологический Человек конституируется энергиями Инобытия. Это значит, что его идентичность формируется в процессе восхождения по лестнице энергоформ, ориентированной к Инобытию как мета-антропологическому телосу всего процесса. Идентичность, конституируемая таким путем, может быть названа *участной идентичностью* (или причастной, приобщительной и т. п.): ибо она обретается посредством соучастия, причастия, приобщения к энергиям Инобытия. Инобытие выступает здесь как высший источник идентичности: единственный держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность, единственная инстанция, обладающая способностью и силой из самой себя конституировать и делегировать идентичность. Тем самым, это также единственная инстанция, наделенная абсолютной идентичностью или точнее, идентичностью в полном смысле – а все структуры и типы идентичности, реализуемые эмпирическими (quasi) личностями в бытии сущего, должны рассматриваться лишь как частичные и несовершенные воплощения истинной идентичности, актуализуемой Инобытием.

Дальнейшие свойства Онтологического Человека уже зависят от вышеописанной онтологической бифуркации. Личностная и имперсональная репрезентации онтологического Иного, Бог-Личность (личное бытие-общение) и имперсональный Абсолют (нирвана или Великая Пустота, начало за пределами оппозиции бытия и небытия), выступая в качестве телоса антропологических стратегий, конституируют в корне разные типы личности и идентичности человека (хотя и имеющие одинаковую участную природу, т. е. формируемые одним и тем же производящим принципом – принципом энергийного приобщения онтологическому Иному). В наиболее чистом виде, эти типы реализуются в соответствующих духовных практиках, каковы исихазм в личностной парадигме и тибетская Тантра или даосизм в имперсональной парадигме. На том, каковы конкретно эти типы, сказывается самым ярким образом формирующая роль мета-антропологического телоса.

Структуры личности и идентичности, формируемые в восхождении к личностному телосу, уже были нами бегло описаны. Этот телос есть личное бытие-общение, или же совершенная Личность, или же Троица единосущных Лиц-Ипостасей, образ бытия которой передается понятием перихорезы и фундаментальным тождеством: перихореза – любовь – (личное) общение. Очевидно, что этим тождеством определяется и некоторый тип самоидентичности, который естественно назвать *тринитарной самоидентичностью*. Как уже было сказано, это

– идеальная, абсолютная идентичность, реализуемая в полноте лишь исключительно (лично репрезентирующимся) Инобытием. Что же касается эмпирического человека в горизонте наличного бытия, то им реализуется несовершенная участная идентичность, которая означает энергийное приобщение к тринитарной идентичности и формируется в восходящем духовно-антропологическом процессе. Как мы говорили, этот процесс совершается в стихии «личного общения» – такого общения, которое, углубляясь, приближается к взаимоотдаче бытия, перихорезе. Здесь это общение – двоякого рода: во встрече с энергиями телоса и в транс-индивидуальных, интересубъективных техниках, входящих в органон духовной практики. В подобном общении происходит личностное строительство, порождение более высокоорганизованных антропологических энергоформ, обладающих более высокой связностью (что, в частности, означает рост отчетливости самосознания). Этому содействует и двунаправленная установка «изгнание образов – возгревание чувств» (формула преп. Феофана Затворника): за счет нее, процесс носит напряженный экзистенциально-эмоциональный характер, отвечает «разогреванию» внутренней реальности человека. В итоге, приобщение тринитарной, «перихоретической» идентичности, совершаясь при существенном участии эмоциональных активностей, несет укрепление, артикуляцию и наращивание, обогащение редуцированных и ущербных структур идентичности, отвечающих обыденному существованию.

Почти прямая противоположность этому – структуры идентичности в имперсональной парадигме. Телос имперсональный – Абсолют, лишенный всякой динамики, всяких структур. В силу этого, ступени лестницы, возводящей – или, если угодно, низводящей – к нему, представляют собой энергоформы, всё менее и менее сложно организованные. Антропологические энергийные структуры последовательно саморазбираются человеком, демонтируются, размываются и растворяются. В неоплатонической мистике, также принадлежащей к имперсональной парадигме, этот процесс получил название *ἀπλωσις*, упрощение. Методики подобных процессов противоположны правилу преп. Феофана: они осуществляют «созерцание образов – изгнание чувств», базируясь по преимуществу на разных техниках медитации и проводя постепенное отключение всех эмоциональных активностей. Взамен «разогревания» внутренней реальности, при котором развивается личностное строительство, возводящее к динамически структурированному триипостасному бытию-общению, – здесь происходит «охлаждение» внутренней реальности и (ауто)деструктурирование, своего рода «разравнивание» себя или само-опустошение. И понятно, что в финале такого процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь. Как формулирует одна из Йога-сутр Патанджали, при приближении к телосу (Самадхи), «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы» (Сутра III.3).

Оптический Человек. Онтологическая бифуркация разделяет область Человека Онтологического на две части, очень отличающиеся между собой. Но, как бы ни были велики их различия, различия между разными основными топиками Антропологической Границы куда более значительны. В широком смысле, можно сказать, что самое общее различие Онтологической и Оптической топик заключается в *замене онтологии топологией*. Действие бессознательного порождает антропологический процесс с динамикой, радикально отличной от онтологической динамики, порождающей процесс генерации восходящей иерархии антропологических энергоформ. В данном случае антроподинамика порождается внеположным истоком, принадлежащим не иному, а тому же онтологическому горизонту, «бытию сущего», и она обычно характеризуется как *топологическая*. Термин связан с тем, что присутствие энергийного, или силового источника в том же горизонте бытия, однако за пределами горизонта сознания и опыта действует как топологическая аномалия: за счет влияния этого незримого, внеопытного источника, топология мира сознания и опыта перестает быть обычной топологией евклидова мира и делается какой-либо «неклассической» (впрочем, сам этот термин к топологиям не применяется): искривленной или многосвязной или дискретной и т. д. Это отражает, в част-

ности, тот факт, что типические феномены, обуславливаемые бессознательным, именуется «паттернами» или «фигурами» («фигуры бессознательного» – термин Юнга), что указывает на их топологическую природу. Богатейшую базу для выявления и изучения топологической природы феноменов индивидуального и коллективного бытия предоставляет философия Делеза, декларирующая «топологическое мышление» и развивающая цельный философско-топологический дискурс с обширным арсеналом концептов необычного для философии рода (как то складка, стык, сгибание, изгиб, прореха, выворачивание, подкладка и т. д. и т. п.). Однако, используя этот арсенал, необходимо учитывать, что сам Делез относится к топологическому мышлению с некритическим энтузиазмом, абсолютизирует топологическое видение реальности и зачастую игнорирует факт наличия целых сфер явлений и процессов иной природы, для которых такое видение неадекватно.

Топологическая динамика порождает крайне специфические структуры идентичности, и можно сказать, что идентификация и коррекция этих структур есть главное содержание и цель всех изощренных методик психоанализа, если не всей этой дисциплины в целом. Факт, что эти структуры рассматриваются как требующие коррекции, терапии, свидетельствует о том, что они близки к патологическим формациям, если и не принадлежат прямо к ним. Уже здесь кроется глубокое различие между топиками: в своем отношении к идентичности человека, Онтологическая и Онтическая топики, отвечающие им репрезентации Иного, оказываются взаимно противоположны. Если Инобытие – источник идентичности, конституирующий и питающий ее, то бессознательное, топологическая аномалия в мире сознания, – источник воздействий, деформирующих и травмирующих идентичность. Ключевая характеристика всей Онтической топики как таковой – *несвязная топография сознания*. За счет нарушенной связности мира сознания, порождается широкий спектр всевозможных «субнормальных явлений» – расстройств и дисфункций на низших уровнях сознания, каковы, скажем, разнообразные рассогласования и несоответствия в поведении и активности, промахи, «оговорки по Фрейду» и т. п. Понятно, что все такие явления выражают дефекты идентичности, и подобные топологические дефекты и нарушения должны рассматриваться как специфические особенности структур идентичности в Онтической топике.

Виртуальный Человек – еще довольно новый пришелец, и его природа и свойства пока недостаточно изучены. Тем не менее, главные отличия его структур идентичности непосредственно очевидны. Ключевая характеристика виртуального явления как такового – недоактуализация: всякое такое явление – недоактуализованная копия некоторого актуального явления, т. е. копия, приближенно совпадающая с последним, за вычетом отсутствия каких-либо базовых предикатов. Эта общая характеристика приложима также и к идентичности: можно сказать, что *Виртуальный Человек наделен недоактуализованной идентичностью*: идентичность его является неполной, лишенной каких-либо базовых элементов или структур полноценной идентичности человека. Такая привативная характеристика сближает виртуальный тип идентичности с онтическим типом, который мы также характеризовали наличием некоторых дефектов идентичности. С другой стороны, это напоминает и структуры идентичности в духовных практиках с имперсональным телосом, где, как мы говорили, происходит размывание, растворение этих структур. Оба сопоставления полезны; проследив их детальней, мы выясняем ряд новых свойств виртуальной идентичности.

В духовных практиках восхождение к имперсональному телосу предполагает осознанное и намеренное, последовательно-планомерное и контролируемое растворение идентичности, которая на начальных стадиях была вполне развитой и артикулированной. Напротив, в виртуальных практиках идентичность недоразвита, недоактуализована изначально, и вовсе не подвергается какому либо намеренному и контролируемому изменению (способности самоконтроля у Виртуального Человека более всего недоактуализованы и дефектны). Что же касается паттернов бессознательного, то каждый их вид представляет собой некоторый топологический

феномен или эффект, имплицитный определенный специфический дефект (деформацию, псевдоморфозу, усечение или иное нарушение) идентичности; так что возникающие здесь дефекты далеко не произвольны, а, напротив, могут быть систематизированы, классифицированы и сведены к типовым формам, которые служат симптомами соответствующих паттернов – неврозоз, фобий и т. п. Но в недоактуализованной идентичности Виртуального Человека, вообще говоря, любые элементы или структуры идентичности могут оказаться не актуализовавшимися. Иными словами, здесь возможны совершенно произвольные дефекты идентичности; и это означает, очевидно, что, сравнительно с Онтической топикой, в Виртуальной топике деструктивные и распадные тенденции в сфере идентичности человека принимают более глубокий, радикальный характер.

Историческая последовательность антропоформаций

Несомненно и явственно, антропологический опыт наших дней отвечает какому-то радикально новому, максимально пластичному, меняющемуся и полифоническому образу Человека – Человека, который способен выбирать ошеломляюще различные сценарии самореализации. Синергичная антропология предлагает определенный путь и способ реконструкции всего спектра этих сценариев – базируясь на ключевом наблюдении, что древняя парадигма синергии, или же антропологического размыкания, может быть заново продумана и обобщена – с тем, чтобы, включив в себя новые способы размыкания, стать универсальной динамической парадигмой конституции человека. Этот путь не связан с постулатами и ограничениями классической эссенциалистской антропологии, и благодаря этому нам открывается принципиальное обстоятельство: основоустройство способа человеческого существования таково, что *человек плюралистичен*, и это не только на очевидном уровне возможности разных сценариев самореализации, а и гораздо глубже. Уже на уровне базовых структур своей конституции, Человек есть, если угодно, сообщество. Правильней говорить, что вместо единого «человеческого существа» (каким всегда философия представляла Человека), существует «антропологическое пространство», в котором актуализуется набор существ, имеющих фундаментально различную конституцию личности и идентичности, но при этом совершающих всевозможные и непрестанные взаимопревращения. Онтологический Человек, реализующий парадигму христоцентрического обожения или же парадигму Калачакра Тантры, есть одно из таких существ – но он не один в антропологическом пространстве. Топологический Человек, реализующий паттерны бессознательного, есть одно из таких существ – но он не один в антропологическом пространстве. И так далее.

Поучительно сопоставить эти выводы с позициями проекта Фуко. Его основная часть, представленная в Курсе 1982 г., осуществляет реконструкцию трех моделей или «больших формаций» практики себя, почти целиком ограничиваясь тысячелетием 4–5 вв. до н. э. – 4–5 вв. н. э. Разумеется, все эти три формации воплощают неоспоримое и безальтернативное в ту эпоху унитарное, а не плюралистическое видение природы Человека; собственные же воззрения философа на Человека как такового здесь остаются довольно имплицитны. Мы можем отметить разве что, что явное и в этом курсе тяготение Фуко к утверждению чисто имманентной конституции человека несет в себе скрытую тенденцию к плюралистической антропологии. Но в комплексе менее капитальных поздних текстов (интервью и статей), эта тенденция выражается с гораздо большей определенностью. Как мы видели, в русле проекта «эстетики существования» у Фуко вырисовывается «неутралиалистская модель», представляющая человеческое сообщество как совокупность «субкультур», меньшинств, самоопределяющихся по способам получать удовольствие. Ее можно рассматривать как своеобразную экстраполяцию «эллинистической модели» в наши дни – но экстраполяцию радикального характера, доводящую имманентность конституции человека до максимума, до «самой свирепой имманенции», как шутили в России встарь. Действительно, если способ получать удовольствие принимается

как принцип конституции человека, это, разумеется, – сугубо имманентная конституция. Не опираясь на предельный опыт человека, в котором (см. выше) только и может конституироваться человек как таковой, это также – участвующая человека конституция. Но тут надо сказать, что в предлагаемой парадигме конституции имманентность является столь полной, что грань, различие между человеком участственным и неучастственным исчезают. Человек каждого из меньшинств вправе полагать себя «человеком как таковым», а не «человеком участственным», поскольку невозможно стало ответить на вопрос: *участствием чего (кого) является человек этого меньшинства?* Все меньшинства – равного антропологического статуса, «большинства» же нет теперь вообще, оно устраняется из дискурса. «Нет универсального, есть только сингулярное», – заявляет Делез, в данном пункте – полный единомышленник Фуко. Что же до свойства плюралистичности, то мы видим, что неотрайбалистская модель бесспорно и радикально плюралистична: каждая из субкультур – самодостаточная, полная в себе реализация Человека. Но эта плюралистичность – иной природы, нежели в синергичной антропологии. Последняя лишь констатирует некоторую изначальную внутреннюю плюралистичность Человека, заложенную в самой структуре его конститутивного, предельного опыта. Эта констатация несколько не означает, что в своих стратегиях человек должен эту плюралистичность воплощать, культивировать (как, скажем, констатация того, что человек может быть не только обычным честным человеком, а еще и лгуном, вором, шулером, не есть еще утверждение ни желательности, ни неизбежности таких стратегий). Сама по себе, она еще отнюдь не предрешает, каким должно быть отношение человека к этой своей особенности (видя здесь особый вопрос, требующий для ответа совсем иного контекста). В противоположность этому, «неотрайбалистская модель» сразу же возникает у Фуко как выдвигаемая и защищаемая им антропологическая стратегия, как его проект антропологического будущего. И сейчас становится еще несколько ясней, что такой проект тесно примыкает к проектам, ориентированным к Постчеловеку.

Надо сказать, что Жиль Делез в своей книге о Фуко представил бегло свое прочтение его антропологического проекта, довольно таки отличное от нашей трактовки этого проекта как «неотрайбалистской модели». Как находит Делез, концепция Фуко, в ее применении к Новому Времени и современности, сводится опять таки к трем большим антропологическим формациям – но эти формации отнюдь не совпадают с теми тремя, которые выделяет сам Фуко, исследуя «тысячелетие заботы о себе». Все эти формации образуются посредством одной и той же, универсальной динамической парадигмы, суть которой – встреча и взаимодействие собственных, внутренних сил человека с некоторыми внешними силами: «силы в человеке конституируют форму, лишь когда они вступают в отношения с внешними силами»⁸³⁰. Новые три формации, тоже последовательно сменяющие друг друга, соответствуют различным репрезентациям внешних сил, и, согласно Делезу, они таковы: «форма-Бог», конституируемая «силами возвышения к бесконечному» (17 и 18 вв.), «форма-Человек», конституируемая «силами конечности», в качестве которых выступают Жизнь, Труд и Язык (с 19 в.), и наконец, «форма-Сверхчеловек», которая пока только зарождается и предположительно будет конституироваться силами «конечного-неограниченного» (*fini-illimité*), которые присутствуют, например, в компьютерных чипах, элементах генетического кода и аграмматических структурах (*des agrammaticaux*), «берущих реванш у означающего» в текстах модернистской литературы. Последняя формация прямо возводится к идее Сверхчеловека у Ницше; по Делезу, это – единственно адекватное современное воплощение этой идеи.

Необходимо несколько замечаний в связи с подобным прочтением Фуко. Прежде всего, описанная динамическая парадигма явным образом совпадает с введенной нами парадигмой антропологического размыкания – и, тем самым, способ конституирования антропологических формаций Фуко сближается почти до полного совпадения с аналогичным способом в синер-

⁸³⁰ G. Deleuze. Foucault. Paris, Ed. de Minuit, 1986. P. 139.

гийной антропологии⁸³¹. Но я нахожу, однако, что описание Делеза не вполне соответствует дискурсу Фуко и парадигма размыкания – скорее делезовская, чем фукианская. Именно мысль Делеза, куда более чем мысль Фуко, сосредоточена на динамике реальности, динамической структуре явлений и форм, тогда как мысль Фуко более занята их интеграцией в исторический и культурный контекст. Описывая конституцию антропоформаций, Фуко не занимается точным «прописыванием» динамической парадигмы этой конституции, но зато он усиленно подчеркивает имманентный характер последней (как мы помним – чувствительный для него пункт). Но парадигма размыкания задает заведомо не имманентный способ конституирования – и, стало быть, трактовка Делеза не отражает пафоса имманентности, составляющего столь характерную черту, если не лейтмотив, последнего проекта Фуко. Следует уточнить, однако, что схема трех формаций у Делеза имеет в виду по преимуществу «раннего Фуко»; ее описание отсылает почти исключительно к «Словами и вещам». Характеризуя же этап практик себя, Делез, как мы говорили⁸³², настойчиво (и совершенно верно) указывает, что на этом этапе Фуко вовсе не возвращает в свою философию концепт субъекта, и его «история субъекта» есть, более точно, история форм субъективации, представляемой как «производство модусов существования» – так что антропологическая реальность здесь описывается как набор подобных модусов. Эти модусы или способы существования, называемые также Делезом «стилями жизни», мы можем естественно сопоставить «субкультурам» тех поздних интервью Фуко, на базе которых мы пришли к характеристике его позднего проекта как «неотрайбалистской модели», хотя у Делеза их принцип конституции мыслится шире, чем только «способ получать удовольствие» (он, в частности, говорит, что выстраиваемые модусы «включают даже самоубийство»). В итоге, трактовка позднего проекта Фуко у Делеза достаточно согласуется с нашей, лишь несколько расширяя ее и, в частности, уместно напоминая, что в собрании субкультур не должна быть забыта и субкультура суицида. Пунктов же расхождения остается всего два. Первый из них – отмечавшийся неучет стойкой имманентности субъективации у Фуко, второй же состоит в том, что мы решительно не видим в проекте Фуко никаких элементов «формы-Сверхчеловека»: рассматриваемые здесь субкультуры – геев, садомазохистов и т. п. – далеко не носят столь футуристического и постчеловеческого характера, и Фуко отнюдь не связывает их со Сверхчеловеком Ницше (дискурс Сверхчеловека вообще отсутствует у него, и Делез здесь приписывает ему собственное увлечение).

Как мы видели, в проекте Фуко – и в основной части, посвященной «тысячелетию заботы о себе», и в набросках современной «истории субъекта» – существенную роль играет упорядочение изучаемых антропологических формаций в диахронии, в исторической последовательности. Синергичная антропология также осуществляет такую «историческую привязку» вводимых в ней формаций, устанавливая их историческую последовательность, прослеживая причины и механизмы их смены. Мы исходим из того, что в любой период истории имеет место преобладание определенных антропологических формаций; и находим соответствующие формации в наличном их фонде, который собирательно представлен Антропологической Границей. При этом, как мы увидим, будут возникать и такие ситуации, когда в этом фонде не обнаружится адекватной формации. Но эти ситуации не будут противоречить основаниям синергичной антропологии. Напротив, просмотр этих оснований в историческом плане подтверждает, что конститутивным антропологическим опытом является предельный опыт, т. е. опыт размыкания, имеющий три (и только три) главных вида.

⁸³¹ Совпадение не является полным за счет ряда пунктов: Делез говорит о силах, а не энергиях и рассуждает в русле топологической динамики, в котором не предполагается онтологического размыкания («силы возвышения к бесконечному» далеко не то же что «энергии внеположного истока»), а категории внутреннего и внешнего (по отношению к человеку) понимаются иначе, чем в синергичной антропологии.

⁸³² См. выше в разделе «Язык концепции».

В нашем фонде, фундаментальных формаций всего три: Человек Онтологический, Человек Топологический и Человек Виртуальный. Но уже ранние эпохи истории доставляют первый пример, когда доминирующая антропологическая формация – не из числа этих трех. Зная, что в эти эпохи доминирующим антропологическим отношением было отношение человек – Бог, мы можем, казалось бы, заключить, что преобладающей антропоформацией для этих эпох был Онтологический Человек. Но это – поспешный вывод. Мы обнаруживаем, что парадигма размыкания в трех ее «чистых формах», отчетливо отделенных друг от друга, сформировалась у человека отнюдь не сразу, не изначально. Длительное время антропологическое размыкание осуществлялось в слитных, сращенных прото-формах, а человек, хотя и имел своим формообразующим отношением отношение Человек – Бог (или «божественные силы»), однако был не Онтологическим, а «Пред-топическим» Человеком. Лишь очень не скоро он выработал у себя парадигму онтологического размыкания. Путем огромной работы разума Человек достиг идентификации себя в бытии, разделил онтологическое и онтическое; и еще один значительный этап работы разума и религиозного сознания потребовался, чтобы сформировались христианская онтология бытийного расщепления и онтологическое размыкание к Инобытию.

Начальная же антропологическая формация определялась архаическими формами религиозности, в которых предельный опыт человека был представлен лишь смутными, не артикулированными импульсами и устремлениями, имевшими смешанную природу: человек еще не разделял те проявления, в которых реализовывались его идентификация себя в бытии и его отношения с бессознательным. Онтологическое и онтическое в его сознании не были различены⁸³³. В кругу подобных примитивных религиозных форм, одной из основных является шаманизм, который Фуко упоминает не раз как комплекс практик, предшествовавший практикам себя классической Греции и на них повлиявший: «Упражнения, по-видимому, восходящие к шаманизму... положили начало духовным упражнениям, которые разрабатывались в греческой философии» (451). С позиций синергичной антропологии, шаманизм – чистейший пример проторелигиозной формации, отвечающей изначальной неразделенности Онтологической и Онтической топик: здесь совокупность целей духовной практики, организуемая трансцендированием, сочетается с совокупностью *средств*, целиком опирающихся на энергии бессознательного. Дальнейшая эволюция античной религиозности также естественно связывается с процессом разделения топик: можно интерпретировать античную теогонию, войну и разделение олимпийских и хтонических богов как мифологическое отражение антропологического процесса формирования сознания, в котором происходило разделение усилия самоопределения в бытии и паттернов бессознательного («верхней» и «нижней» топик сознания). Однако же не только шаманизм, но и олимпийская мифология, и даже зрелая греческая и греко-римская мысль еще пребывают в рамках Пред-топической антропоформации. Здесь еще «нет субъекта», говорит Фуко. «Нет субъекта, потому что нет Личности и нет онтологического размыка-

⁸³³ Полезно здесь сделать уточнение: феномены смешанности, наложения форм предельного опыта наличествуют и у современного человека. В духовных практиках, в современной психологии и психиатрии, хорошо известны явления, в которых онтологическое (аутентично религиозное) смешивается и сращивается с бессознательным. Синергичная антропология сопоставляет этим феноменам наложения форм «гибридные» топик Границы; в частности, смешением элементов духовной практики с паттернами бессознательного сопоставляется «топика прелести», включающая феномены аскетической демонологии. Но важно заметить, что эти феномены смешения в современном сознании, вообще говоря, отнюдь не тождественны архаической первичной неразличенности топик. В современном сознании происходит действительное смешение и/или сращивание двух разных стихий, различие которых известно сознанию и им признано. В архаическом же сознании никаких двух стихий еще нет, и налицо собственно не смешение, а отсутствие разделенности, неведение о том, что стихий, хотя бы в потенции, две, а не одна. Две эти ситуации должны порождать в сознании процессы разного типа. Поскольку же это различие процессуальности практически не отмечено и не исследовано в науке, возникает опасность смешения уже в ее сфере: смешения шаманизма с явлениями аскетической демонологии и с духовной практикой. Синергичная антропология позволяет отчетливо разделить все три феномена, относя их к разным антропоформациям: первый – к Пред-Топическому Человеку, второй – к гибридной «топике прелести», третий – к Онтологической топике. И в связи с усиленным интересом к шаманизму, к другим видам примитивной религиозности в современных психотехниках и духовных течениях, такое разделение должно быть полезным.

ния человека», – соглашаясь, дополняет синергичная антропология. Но в то же время, глубоко прав и специалист по античности, напоминая нам: «Греки обладали... предельно очерченными формами трагической субъективности»⁸³⁴. И заранее ожидаемым, неизбежным образом, в эллинистической модели практик себя, как она представлена у Фуко, мы видим немало черт, в которых Пред-топическая формация приближается, подходит вплотную к Онтологическому Человеку. «Притяжательная самость», преобразуя себя, приобретает элементы основоустройства подлинного «первого лица». Но принципиальная грань между ними остается всегда: в этом мы полностью соглашаемся с Фуко.

Incipit Persona (хотя, как многожды объяснялось, латинская *Persona* – очень мало адекватная передача концепта Личности, созданного в грекоязычной среде и занявшего вполне адекватное место лишь в Восточно-христианском дискурсе). Онтологический Человек кратко описан выше. Наиболее чистая форма его самореализации – духовная практика, существующая в единстве с духовной традицией и следующая, в согласии с онтологической бифуркацией, одной из двух парадигм, личностной или имперсональной. Выстраивая историческую последовательность, мы оставим в стороне мир дальневосточных имперсональных практик. Что же до личностного русла, то оно развивается в ареале Восточного христианства, и основная эпоха его формирования и культивирования – по длительности, тоже тысячелетие, как и в случае античных практик. Если «эпоха заботы о себе», по Фуко, – тысячелетие с 4–5 вв. до н. э. по 4–5 вв. н. э., то «эпоха исихастского органа» – период с 4 по 14 в., завершаемый Исихастским возрождением в Византии. Здесь совершается «открытие Личности» – и Личность конституирует основоустройство новой антропоформации. Возникает принципиально новая установка сознания, установка «предстояния лицом к Лицу», которую учитель исихазма передает так: «Позаботьтесь утвердиться в том убеждении, что всегда имеете внутри себя Лице, на вас смотрящее и все в вас видящее»⁸³⁵. И в этой установке, ставшей конституирующим стержнем, организуя началом человека, рождается наконец подлинное «первое лицо» – Я, «субъект», «личность», и как еще его будут называть. Вспоминая характеристику античного типа субъектности как «ансамбля безличных сил», можно сказать, что совершившееся событие соответствует, *mutatis mutandis*, знаменитой формуле Фрейда, определяющей цель психоанализа субъекта: *Wo es war, soll Ich werden* (откуда следует, что дело Христа можно, если угодно, считать включившим в себя и дело психоаналитика). «Первому лицу» соответствует «личное общение» как особая форма человеческого общения, продвигающаяся вглубь от обмена информацией к обмену бытием по образу перихорезы.

Однако, в итоге процессов секуляризации, начиная с Ренессанса, человек постепенно отвергает онтологическое размыкание как принцип собственной конституции. Отношение к Инобытию дезавуируется в своем доминирующем антропологическом значении, отодвигается и вытесняется. Но бессознательное не занимает место Инобытия – приходящая антропоформация вновь не принадлежит к топикам Границы. Века Ренессанса, как и Нового Времени, – эпоха, когда бессознательное не стало еще предметом для разума, отношения с ним не рефлексировались и оно отсутствует в горизонте сознания. Таким образом, отношение к Онтической границе человека еще не формируется, тогда как отношение к Онтологической границе уже активно вытесняется – и это значит, что Человек утрачивает отношение к Антропологической Границе как таковой. Его стратегии и практики больше не отражают ее присутствия и, в

⁸³⁴ А. А. *Россиус*. Введение // Ф. Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 37. С этим написанием ассоциируется целый комплекс проблем предтопической антропологии и персонологии. Укажем здесь лишь, что анализ «трагической субъективности» выводит и к общему вопросу, не только антропологическому, но также культурфилософскому: как соотносится с разделением Онтологической и Онтической топик знаменитая дихотомия аполлонического и дионисийского начал в античном сознании и культуре?

⁸³⁵ *Преп. Феофан Затворник* // Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений св. Отцов и опытных ее делателей. Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Изд. 3. М., 1992. С. 132–133.

результате, он перестает ее видеть, у него стирается само представление о ее наличии. Очень естественно, в такую эпоху в центре его сознания оказывается идея бесконечного. Человек создает концепцию бесконечного мироздания и стремится себя осмыслить как субъекта познания, который конституируется из своего познавательно-орудийного отношения к этому мирозданию. Поскольку мироздание бесконечно, то потенциально бесконечен, тем самым, и процесс его познавательно-орудийного освоения, а отсюда – и конституируемый в этом процессе Человек. *У человека складывается убеждение, будто у него нет границ.* В культуре Ренессанса и Просвещения найдется сколько угодно прямых выражений такой позиции; так, в известном трактате Кондорсе, автор (скрывающийся от якобинского террора и вскоре покончивший с собой в тюрьме) пишет: «Не было предопределено никакого предела в развитии человеческих способностей... способность человека к совершенствованию действительно безгранична, успехи в этом совершенствовании имеют своей границей только длительность существования нашей планеты»⁸³⁶. Можно говорить, что здесь налицо промежуточная антропологическая формация, которую мы называем формацией *Безграничного Человека*. Она по сей день весьма влиятельна и распространена, пусть больше и не является доминирующей. Во многом, западный человек продолжает признавать идеалы и ориентиры Безграничного Человека, и именно эта формация теснее всего связана с технологическим прогрессом и техногенной цивилизацией. Стоит поэтому ее описать подробнее.

Определяющие элементы этой формации – идея бесконечного мироздания и бесконечного процесса познания, как бы прямолинейно продвигающегося вдаль и вдаль; и понятно, что в основоустройство этой формации необходимо входят также идеи бесконечного прямолинейного движения и мироздания, оформляемого прямолинейной системой координат. Безграничный Человек – Декартов субъект познания, живущий в Декартовых координатах. Он близок и к «форме-Бог» Делеза, которая конституируется взаимодействием сил в человеке с внешними силами, репрезентированными как «силы возвышения до бесконечного». Но этого мало нам. Методология синергичной антропологии требует отчетливо реконструировать парадигму конституции, реализуемую в данной формации. Конституирующее отношение, избранное для себя Безграничным Человеком, – «познавательно-орудийное отношение к бесконечному Универсуму». В этом отношении человек, несомненно, размыкает себя, и нам следует идентифицировать род, способ этого размыкания. Как ясно прежде всего, последнее не совпадает ни с одним из видов размыкания, определяющих топика Антропологической Границы. Все же прочие виды – либо смешанные, гибридные, либо участвующие, т. е. представляющие собой размыкание к некоторому определенному существу. Структура размыкания Безграничного Человека оказывается любопытной.

Мы замечаем, что отношение к бесконечному Универсуму является существенно ущербным, недостаточным в качестве конституирующего отношения. Определяющая характеристика этого Универсума, бесконечность, есть по своей природе негативный принцип, утверждение отсутствия каких-либо определенных границ, законченных очертаний предмета; и в таком предмете, фигурально выражаясь, невозможно найти упора. Выражаясь же точно, Универсум, если он определяется предикатом бесконечности, не может выступать в качестве полноценного Иного человеку – в качестве инстанции, при встрече с которой человек испытывает оформляющее, конституирующее его воздействие. Определяя себя отношением к нему, человек наделяется лишь «возможностью бесконечного развития», и этот предикат (в отличие от предикатов отношения к Богу или к бессознательному) еще не задает какой-либо определенной, законченной парадигмы конституции человека. И это значит, что в отношении к бесконечному Универсуму осуществляется лишь иллюзорное размыкание, в котором не заложено полноценного принципа и способа антропологической конституции. Человек, определяющий себя

⁸³⁶ М. Ж. Кондорсе. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М, 1936. С. 15.

этим отношением, не может из него получить какой-либо законченной конституции, но разве что ее отдельные элементы. – Таким образом, Безграничный Человек недооформлен, недоопределен в своей конституции, и ее недостающие элементы он заимствует, «добирает» из разных источников. В зависимости от эпохи и обстоятельств, он может усваивать элементы Онтологической или Онтической топики, различных участвующих видов размыкания. Поскольку его определяющее отношение включает в себя орудийную, технологическую компоненту, этот человек, в частности, непременно осуществляет размыкание в орудийно-технической деятельности и получает в нем элементы конституции Homo technicus. Это – один из основных видов участвующей конституции; и Безграничный Человек, тесно соседствуя с ним, легко редуцируется в него. В целом же, описанные свойства характеризуют Безграничного Человека как формацию смешанную и промежуточную, лишенную собственной независимой парадигмы антропологической конституции.

Понятно также, что эта формация целиком базируется на абсолютизации разума, своего рода культе разума. Именно разум осуществляет отношения человека с мирозданием. И чтобы это отношение было конститутивным для человека и обладало бы всеми нужными свойствами, разум человека должен быть конститутивен, а, кроме того, бесконечен и всемогущ, хотя бы в потенции. Подобная концепция разума неотделима от Безграничного Человека. Она означает, что у этого человека происходит рефлексия лишь таких границ разума, которые разум сам полагает из себя (ее блестяще проделывал немецкий идеализм), однако невозможна рефлексия другой границы – антропологической, которая вовсе не из разума, а из бессознательного. Установление отношений с этой границей блокируется, и это следует сопоставить с ситуацией в Онтологической топике. Онтологический Человек отнюдь не игнорировал бессознательное. Рефлексия тогда была развита не на уровне классической метафизики, отношения с бессознательным не были эксплицированы в научном или философском дискурсе, но они далеко не игнорировались. Онтологический Человек прорабатывал свои отношения с бессознательным: называя его проявления страстями, он признавал за ними важную роль и строил практики, им препятствующие. Человек Безграничный, вытесняя отношение человек – Бог, постепенно отбросил все основоустройство этого отношения, включая и практики борьбы со страстями (при этом до неузнаваемости переосмыслил и диаметрально переоценил само понятие страсти). В результате, если Онтологический Человек обладал определенным конструктивным отношением к бессознательному, то Человек Безграничный способен был только отрицать бессознательное. Но при такой установке, воздействия бессознательного могли беспрепятственно развиваться и расти; роль и место бессознательного в антропологической реальности усиливались. Этот вывод я резюмирую кратким афоризмом: *культ разума ведет в царство безумия*. Исторические штудии раннего Фуко, реконструирующие отношение Безграничного Человека к безумию, к практикам наказания, подавления, не расходятся с этим тезисом.

«Невроз заменяет в наше время монастырь»: это высказывание Фрейда есть точная формула смены доминирующих антропоформаций, требующая разве что дополнения: «невроз» вышел на авансцену не прямо после «монастыря», а после «физической лаборатории», которая подготовила и облегчила этот выход. Онтический Человек (он же Человек Безумный и Человек Топологический) достигает доминирующего положения на исходе 19 столетия и удерживает это положение в течение почти всего 20 в. В середине этого века отнюдь даже не фрейдист, а видный представитель неогегельянства Жан Ипполит утверждал: «Изучение безумия находится в центре антропологии, в центре изучения человека». Происходит резкая активизация Онтической топики, фрейдизм становится мировоззрением, а паттерны бессознательного – подавляющей формой предельного опыта человека. В закреплении доминантности Онтического Человека существенную роль сыграли эстетические, художественные практики: художественное творчество всегда скрывало в себе нити тесной и глубокой, интимной связи с обла-

стью бессознательного. Можно отчетливо проследить, как культура модернизма продвигается в своей эволюции из сферы Человека Безграничного (где она еще граничила с романтизмом) в царство Человека Безумного. Вначале «опыт безумия» переживался человеком-художником как опыт в высшей степени подлинный, ответственный и смертельно опасный (чему свидетельством – многие яркие и трагические судьбы). Но постепенно – скажем, уже в сюрреализме – художник начинает сознательно эксплуатировать этот опыт.

Следующий шаг за сознательную эксплуатацию – инсценировка, и это уже – стратегия недоактуализованных проявлений, принадлежащая к Виртуальной топике. Антропологическая динамика убыстряется, и на грани третьего тысячелетия на авансцену уже выступает Виртуальный Человек. Не будем судить, насколько уже утвердилась доминантность этой антропоформации. Отметим лишь, что эпоха доминантности Виртуального Человека необходимо приобретает одно определяющее качество: по самому определению виртуального явления, здесь исключается возможность творчества новых форм. В известном смысле, вся эта эпоха – только один большой римейк всех других антропоформации с их эпохами.

За описанной эволюцией Человека просматривается некая общая направленность, объединяющая динамика, и это – динамика последовательного спада, убывания формостроительной, творческой энергии человеческого существа. Можно назвать этот глобальный мета – или мега-процесс «скольжением Человека по его Границе вниз». Из наших рассуждений, эта динамика спада видна, в частности, на примере идентичности: описывая Онтического и Виртуального Человека, мы специально демонстрировали ущербный характер их структур идентичности, причем было указано и то, что такой характер усугубляется с переходом от топике Онтической к Виртуальной. Но надо еще добавить, что возможности виртуального римейка несколько не безграничны. Все более полное погружение в Виртуальную топикку влечет за собой нарастающую утрату владения собой и системами обеспечения жизни, влечет виртуализацию смерти – и выливается, как мы показывали⁸³⁷, в развертывание сценария эвтанасии для человечества.

Антропологические сценарии и проекты для современности

Продвигаясь хронологически, описание исторической последовательности антропоформации естественно переходит в прогностический или проектно-сценарный дискурс. С позиций философии, он – один из самых сомнительных; но в ситуации сегодняшнего мира, меняющегося непонятно, ускоренно и опасно, такой дискурс приобретает значение, вызывает интерес. Попробуем бегло сравнить под этим углом три проекта, которые были затронуты: проект Делеза, или «форма-Сверхчеловек», проект Фуко, или «эстетика существования», а также проект синергичной антропологии. Они все учитывают сегодняшнюю реальность и ее обозначившиеся ведущие тренды, и потому «в самом крупном» не расходятся между собой. Это – неклассические проекты, полностью отделившиеся от всей европейской традиции эссенциальной антропологии. Они фиксируют радикальные изменения с существом «Человек» и пытаются различить проступающие черты того, «кто приходит после Субъекта»⁸³⁸. Черты же, естественно, улавливаются уже различные.

Проект Делеза, данный в небольшом приложении в конце книги о Фуко, – всего лишь самый беглый набросок. «Форма Сверхчеловек» не превращена им в концепт, что он полагал необходимым для философского предмета. Она также не была им связана с его собственными разработками, имеющими, казалось бы, ближайшее отношение к антропологическому проекту: скажем, с концептом *la visageité* (конституция человеческого лица, «лицевость») в

⁸³⁷ См.: С. С. Хоружий. Эвтанасия // Очерки синергичной антропологии. М., 2005. С. 110–124.

⁸³⁸ Ставшее популярной формулой название сборника: *Who comes after the Subject?* Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. N.-Y., 1991. См. о нем Гл. 9, раздел I.

«Тысяче плато» или с концептом мозга, изготовлением которого многозначительно заканчивается «Что такое философия?». «Сверхчеловек определяется новым способом чувствования»⁸³⁹, – указывал он еще в ранней книге «Ницше и философия», но в «форме-Сверхчеловек» и этот аспект не развит. Словом, это скорее эмбрион проекта – и все же он не только содержателен, но и несет характерные черты мысли Делеза. Из трех проектов, он выражает наибольшее доверие к ходу вещей в современном мире, к перспективам техногенной цивилизации. Новейшие технологии увлекают его, перспективы манипулирования генетическим кодом человека, превращения Человека в Киборга вызывают его энтузиазм: ибо здесь новые и богатые возможности взаимодействий – не человека, нет! – но «сил в человеке» с новыми и разнообразными «внешними силами» – кремниевыми чипами, изгибами генетических цепочек. . . Важнейшая предпосылка этого энтузиазма – моментально разлагающий взгляд, минующий человека и непосредственно видящий на его месте «сенсомоторные схемы», «жизнь, труд и язык», «мембрану между Внутренним и Внешним» и иные подобные предметы, с особым уклоном к физико-биологическим и математическим (топологическим) реалиям. Он говорит: «Одно из наших расхождений с Фуко: для него социальное поле пересечено стратегиями, для нас оно полностью ускользает»⁸⁴⁰. За этим расхождением стоит, в частности, и то, что для Фуко, особенно позднего Фуко, социальная реальность формируется стратегиями человека, который развивает определенные практики себя, определенную культуру себя, – она имеет, иначе говоря, некие *несводимые аутентично человеческие измерения*. В дискурсе же Делеза это невозможно и невообразимо, здесь эта реальность – «сингулярные процессы, которые происходят во множествах». «Культура себя» и «забота о себе», весь проект практик себя знаменовали у Фуко если и не прорыв, то порыв к человеку, ностальгию по нему – и Делез, описывая этот проект, прилагает немалые усилия, чтобы, не искажая его, очистить тем не менее от антропологической ностальгии. Как мы говорили уже, он всячески (и справедливо) подчеркивает, что проект Фуко есть исследование способов субъективации, отнюдь не опирающееся ни на какую конструкцию субъекта; но, кроме того, он перелагает проект в свой дискурс «топологии складки», где он предстает уже совершенно делезовским, как номенклатура модусов субъективации, возникающих как «вариации изменчивых складок». Из «Герменевтики субъекта» (которой, правда, Делез не знал) ясно видно, насколько подобный дискурс чужд проекту Фуко. – Возвращаясь же к проекту самого Делеза, мы констатируем, что для этого проекта проблематика культуры себя и практик себя совершенно чужеродна. Без сомнений и колебаний, философ принимает новейшие генетические и компьютерные полу-утопии, направляющиеся к радикально расчеловеченному Постчеловеку (которого он отождествляет со Сверхчеловеком).

С известным правом, можно сказать, что проект Делеза – уже скорее топологический и технологический, нежели собственно антропологический проект. В отличие от этого, проект Фуко – безусловно, проект антропологический, который не отвлекается в научно-технологические новации; но, оставаясь в антропологической сфере, он не менее внимательно учитывает новейшие изменения и не менее решительно идет им навстречу. Не менее существенно другое отличие: если Делез наблюдает и обсуждает происходящие процессы, возникающие и намечающиеся антропологические явления, то Фуко занимает другую позицию по отношению к происходящему – он выдвигает и защищает собственную модель, собственный антропологический сценарий. Характерная специфика этой модели – тесное сопряжение опыта древности и современности, укорененности в Греко-римской культуре себя и сегодняшних экстремистских идеологий. Идею эстетики существования Фуко находит в античности (хотя, возможно, было бы осторожней сказать: свою идею эстетики существования Фуко приписывает античности), содержательно разрабатывает ее на античном материале – после чего обосновывает ее

⁸³⁹ Ж. Делез. Ницше и философия. М., 2003. С. 324.

⁸⁴⁰ Ж. Делез. Переговоры. СПб., 2004. С. 199.

актуальность для наших дней и развивает ее приложение к сегодняшней антропологической и социальной ситуации. И нельзя не признать, что «неотрайбалистская модель», возникающая в итоге этого приложения древней идеи, по своей экстремальности, по решительности принятия самых крайних антропологических и социокультурных трендов не уступает никаким движениям и стратегиям постчеловеческой ориентации. Больше того, в случае Фуко речь идет не о принятии крайних трендов, а о формировании их и руководстве ими. Роль, избираемая Фуко в его последние годы, активней и радикальней, чем роль Делеза. Его речь в его последних интервью – особенно, тех, что давались представителям «субкультур», – хотя и подчеркнута лишена трибунных интонаций, нажима, эмфазы, но это, без сомнения, – *речь учителя жизни*. Недаром он так вжился в Эпиктета и Сенеку...

Что касается синергийной антропологии, то мы уже могли видеть, что ее многогранные отношения с проектом Фуко весьма двойственны, включая моменты и близости, и расхождения. Эта двойственность сохраняется и в сценарном плане. Очевидный элемент типологической близости в том, что сопряжение опыта древности и современности – существенная черта также и синергийной антропологии, где при анализе новейших метаморфоз человека не утрачивается перспектива Онтологической топики, ориентация на опыт древних духовных практик. Особых расхождений нет и в характеристике антропологической ситуации наших дней; прочтение этой ситуации как начала доминантности Виртуального Человека не входит в противоречие ни с проектом Фуко, ни с проектом Делеза. Идущая непрерывно экспансия виртуальных практик, расширение их спектра, увеличение места их в существовании человека – очевидные и неоспоримые приметы времени. В основном, к сфере виртуальных практик принадлежит «психоделическая субкультура», которой Фуко отводит важное место в своем проекте. У Делеза в «форме-Сверхчеловек» «силы кремния, берущего реванш над углеродом», превращая человека в киборга, выводят его в Виртуальную топику. Как и появление «новых внешних сил», о котором говорит Делез, как становление «субкультур», пропагандируемых Фуко, виртуализация – в числе ведущих трендов, формирующих антропологическую ситуацию и ее развитие; и каждый из трех проектов, в зависимости от своих базовых концептов и логики своих идей, ставит в центр тот или иной из подобных трендов. Относительно новое в нашем проекте – лишь вывод о неизбежном переходе виртуализации, с ее углублением, в сценарий эвтанасии, виртуализованной видовой смерти человека. Однако и этот вывод – на грани очевидного (и можно, кстати, заметить тут, что сценарий трансгуманизма, радикальный вариант любезного Делезу «реванша кремния», есть также род эвтанасии).

Но в каждом из проектов присутствует и аспект оценки, присутствует некоторая позиция по отношению к ситуации, а также и предпочтения, рекомендации по выбору антропологических стратегий. Здесь-то и начинаются глубокие расхождения. Из трех проектов, позиция Делеза наиболее проста и прямолинейна: его выбор, его рекомендация человеку – опыт *трансгрессии*, который должен быть реализуем с максимальной полнотой и переживаем с максимальной интенсивностью (и «форма-Сверхчеловек» мыслится им как максимальное продвижение по этому пути, как *сверхчеловеческая* трансгрессия). Для французской мысли, это отлично известная и отлично освоенная позиция. Учителями, проводниками ее были Батай и Бланшо, и эссе Бланшо «Опыт-предел» (1962) сформулировало с полной ясностью, о каком опыте идет речь: «Мы полагаем, что в сущности своей человек удовлетворен: как универсальному человеку, ему нечего делать... он покоится в становлении своей недвижимой тотальности. Опыт-предел – это такой опыт, который ожидает высшего человека, способного не остановиться на этой удовлетворенности... это опыт неудовлетворенности того, кто удовлетворен “во всем”, это недостаток, чистый изъян, где, однако, имеет место свершение бытия... Опыт-предел есть опыт этой пустоты, что на краю всякой исполненности, опыт того, что имеет место вовне всего, когда всё устраняет всякое “вовне”, того, чего остается достичь, когда все достиг-

нуто»⁸⁴¹. В наших терминах, это, очевидно, также будет предельный опыт; но максимальная широта его форм, к которой призывает Делез, заведомо не включает онтологического предельного опыта, она – в пределах его безонтологической, топологической реальности. Позиция Делеза – а он придает ей характер прямой и настойчивой рекомендации, отбрасывая роль «абстрактного мыслителя»⁸⁴², – утверждение Онтической топики.

Позиция Фуко сложнее и оригинальнее. Он тоже испытал влияние Бланшо и Батая, написал эссе «О трансгрессии» (1963) и еще в 1980 г. говорил так: «Идея опыта-предела, вырывающего субъекта у него самого, – вот что для меня было важно в чтении Ницше, Батая, Бланшо и благодаря чему я всегда понимал свои книги... как прямые попытки вырвать себя у себя самого, помешать себе быть тем же»⁸⁴³. Важно и то, что подобный опыт служил для него конкретным примером опыта, не отвечающего феноменологической парадигме⁸⁴⁴, и тем содействовал эмансипации от феноменологии, которая была одной из существенных задач философского становления Фуко. И однако в позднем своем проекте он уходит от предельного опыта вообще, не только в трактовке Бланшо-Батая, но и во всех более фундаментальных его представлениях, находимых, к примеру, у Кьеркегора, Левинаса, Хайдеггера. Он отказывается строить на нем конституцию и герменевтику субъектности, хотя они в той или иной форме, явно или неявно, никогда не обходились без опоры на предельный опыт! – чтобы стать защитником безнадежного дела, утверждать «чисто имманентную» конституцию человека в не заходящих слишком вглубь, не копающихся в «себе» духовных упражнениях своей «эллинистической модели» и в ориентирующихся на эту модель практиках современной «эстетики существования». Он нигде не говорит, что он порывает с предельным опытом, но это ясно и так: предельный опыт, являющийся, по самому определению, опытом выхода из себя, опытом, «вырывающим субъекта у него самого», заведомо не может быть опытом чистой имманенции, который «привязывает к самому себе – ни к чему другому и ни к кому другому как только к самому себе» (581); он не может покоиться на фукианском принципе имманентности: «безусловность и самодостаточность отношения себя к себе» (581). И все же в итоге разрыв с предельным опытом в пользу опыта чисто имманентного не удастся. Фуко описал довольно отчетливо (особенно в неопубликованных разработках, цитируемых Гро), каким должен быть чисто имманентный тип конституции человека; однако в рассматриваемых им практиках реализуется, на поверку, не этот тип, а нечто другое. Возражая Фуко, Адо демонстрировал, что в разобранных Фуко примерах из стойков конституция, в действительности, вовсе не имманентна. Но можно и на более общем уровне утверждать, что чисто имманентная конституция – чистая иллюзия, подобная чисто имманентному подъятию себя из болота бароном Мюнхгаузеном. И если «имманентная конституция» описываемых философом субкультур конституируется «способом получать удовольствие», то удовольствие как таковое выступает для них

⁸⁴¹ М. Бланшо. Опыт-предел//Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 69.

⁸⁴² Ср., напр.: «Как же он смешон – этот мыслитель... Когда Боске говорит о вечной истине раны, то это говорится от имени личной, отвратительной раны, которую он носит в собственном теле. Когда Фицджеральд и Лоури говорят,... они говорят от имени всех выпитых литров алкоголя... Когда Арто говорит... это уже речь со дна шизофрении. Каждый из них чем-то рисковал и шел при этом до конца; отсюда их неоспоримое право на сказанное. Что же остается на долю абстрактного мыслителя, дающего мудрые советы...? Не пора ли наконец стать профессионалами в этих областях?... Нам следует быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом». Ж. Делез. Логика смысла. М., 1995. С. 190.

⁸⁴³ Entretien avec Michel Foucault. DE II, 281. P. 862.

⁸⁴⁴ Стоит указать, что в синергичной антропологии отношение между предельным опытом и опытом в феноменологической (интенциональной) парадигме существенно иное. Сфера предельного опыта здесь расширяется за счет опыта Онтологической топики, который ни Фуко, ни Делезом не признается в качестве автономного вида предельного опыта. Тем не менее, он является таковым, и, как мы видели, входящий в него опыт сознания в модусе трезвения, будучи предельным опытом, в то же время обладает природой интенционального опыта. Вместе с тем, коренное отличие опыта Онтической топики и, в частности, опыта трансгрессии, от интенционального опыта не подлежит, конечно, сомнению.

чистейшим трансцендентным началом⁸⁴⁵, что бытовым язык и выражает формулой «культ удовольствия», философски абсолютно верной. Нас, однако, интересует судьба предельного опыта. Опыт не чисто имманентный – отнюдь не обязательно предельный опыт, и не столь трудно убедиться, что в духовных упражнениях стоиков он и действительно не является предельным. Вообще говоря, отнюдь не обязан быть предельным и опыт удовольствия. Однако в проекте эстетики существования такой опыт избирается в качестве конституирующего опыта, так что удовольствие делается доминантой в собрании энергий человека, и это значит, что оно становится *страстью*. Хотя этот род страсти и не несет столь яркой печати экстремальности и предельности как трансгрессия, но по своей природе, это также – предельный опыт, принадлежащий топике бессознательного.

Но даже и независимо от этого вывода о природе опыта, нет сомнения, что проект эстетики существования и «неотрайбалистской модели» отвечает самым крайним антропологическим трендам. Общая направленность этих трендов встречает позитивное отношение философа; но, в отличие от Делеза, он не просто приемлет эту направленность, а стремится «оседлать тигра», оказывать на антропологические и социокультурные тренды учительное влияние и воздействие.

Еще иного рода – позиция синергической антропологии. В первую очередь, ее характер определяется тем, что в ее распоряжении – хотя и набросанная в беглых контурах, но полная дескрипция типов предельного антропологического опыта, а отсюда и парадигм неучастняющей конституции человека. Обозревая эту антропологическую панораму, синергическая антропология не может не заметить в ней определенный выделенный пункт: *топос Личности*. В истоке его создания – простое открытие: единственный способ *актуального* отличия от небытия – Личность. Не станем подробно обсуждать этот тезис, хотя данная выше характеристика Личности посредством парадигмы перихорезы и концепта «личного бытияобщения» еще отнюдь не вполне обосновывает его. Разве что заметим, что имперсональная динамика природного космоса заведомо не конституирует иного небытию онтологического горизонта; современная наука, квантовая теория поля и космология, ярко показывает, как эта динамика описывает взаимопревращения сущего и не-сущего, которые вкуче соплагают единый онтологический способ и горизонт. Далее, онтологическая выделенность Личности имплицитно антропологическую выделенность тех стратегий Человека, в которых он так или иначе ставит себя в связь с Личностью. И наконец, в кругу стратегий такого рода особое, выделенное место занимает стратегия максималистская – та, что, не мудрствуя лукаво и будучи движима неким непосредственным импульсом, выдвигает своей (транс-)целью актуальное претворение в Личность, «обожение». Абсолютно иной, следующий вопрос – *возможно ли это?* Не есть ли такая стратегия лишь иллюзия, абсурд, безумие? Прежде чем отвечать на этот вопрос о стратегии, стоит констатировать определенные качества ее телоса: независимо от своей достижимости, такой телос есть подлинное *исполнение* человека в бытии, в онтологическом способе совер-

⁸⁴⁵ И точно так же сомнительна и спорна «чистая имманентность» в рисуемой Фуко общей схеме субъективации в эллинистических практиках: «Имманентность учреждается от себя к себе. Все упражнения направлены на то, чтобы между мной и мной установилось прочное и совершенное отношение, которое можно представить себе, например, в политико-юридической форме» (581). Спросим: если искомое «отношение себя к себе» должно подчиняться политико-юридической форме – разве же эта форма имманентна, находима субъектом в самом себе? Нет, разумеется; в описываемой субъективации она выступает как трансцендентный фактор, и субъект конституируется здесь вовсе не имманентно, а как «политико-юридическое животное». Однако процитированный пассаж – не точные слова Фуко, это – пересказ Гро, и можно допустить, что слова о «политико-юридической форме» им неосторожно добавлены. Но вот уже точный Фуко: «То “себя”, с которым здесь соотносятся, – это не что иное как само это отношение... в итоге, это имманенция, а лучше сказать, онтологическое соответствие себя отношению к себе» (581). Как легко видеть, тот же вопрос наш остается и тут. То «чистое отношение», что утверждается здесь как конституирующий телос практики себя – заведомо не произвольно, это некое *должное* отношение. Спросим: но откуда берется форма должного отношения? Источник этой формы, *трансцендентный* процессу субъективации, и есть подлинный конституирующий субъективацию телос, а не само отношение как таковое, которое на поверку оказывается еще не последней инстанцией.

шенного бытия-общения, и как таковое – действительно, максимальный, самый высокий замысел Человека о себе. Коль скоро определяющее свойство Личности – актуальная онтологическая отличность от небытия, то этот телос предполагает и некоторое радикальное претворение отношений Человека с началами небытия, ничто, смерти. Его глубокая связь с этими отношениями отражается и на движущем импульсе обсуждаемой стратегии: как мы показываем⁸⁴⁶, ее порождающим истоком выступает «первоимпульс неприятия смерти», входящий в устройство конечности человека.

Очевидным образом, эта максималистская стратегия – не что иное как духовная практика (ориентированная к личностному телосу). Наши разъяснения отчетливо раскрывают ее онтологические истоки и показывают ее выделенность во всем многообразии антропологических стратегий. Это усмотрение выделенного положения определенной стратегии человека – отличие синергийной антропологии в кругу современных антропологических проектов; в том числе, и отличие от проектов Делеза и Фуко. *Позиция синергийной антропологии в проблемах оценки антропологической ситуации и выбора стратегий человека формируется с учетом и в свете выделенности топоса Личности в онтологическом аспекте и парадигмы духовной практики в антропологическом аспекте.*

Это означает, прежде всего, что, анализируя антропологическую ситуацию и ее тренды, мы задаем дополнительный вопрос об их связи с топосом Личности и с основоустройством Онтологической топики Антропологической Границы. Известный ответ, что эта ситуация отвечает началу доминантности Виртуального Человека, а ведущие тренды – углублению этой доминантности, здесь далеко еще не достаточен. Как мы выше упоминали, духовная традиция порождает в социуме некоторый «примыкающий слой» вокруг себя – слой, для членов которого мир духовной практики служит ориентиром в их воззрениях, установках, поведении. Поэтому основоустройство Онтологической топики включает в себя не только духовную практику и духовную традицию как таковые, но и обширный круг стратегий и практик, «примыкающих» к духовной практике, т. е. ориентирующихся на нее и в самой разной мере усваивающих самые разные ее элементы. (Весь этот круг пока еще почти не описан и не изучен.) Доминантность же какой-либо иной топики Границы не означает, разумеется, совершенного исчезновения ни духовной традиции, ни ее примыкающего слоя. Равным образом, ведущие тренды несколько не исчерпывают всех тенденций и потенциалов, заложенных в ситуации, и в высокоподвижной антропологической реальности они способны легко меняться и сменяться другими. При всей определенности и даже, в известной мере, прогнозируемости крупных черт и тенденций ситуации Человека, в развитии этой ситуации заведомо нет *предопределенности*. В круг формирующих ее факторов входят воля человека, его свобода, и в той или иной мере, она всегда остается пластичной и доступной воздействию. И в силу этого, ничуть не предопределена и судьба основоустройства Онтологической топики.

В свете сказанного уясняются и принципы, формирующие позиции синергийной антропологии. Ее анализ антропологической ситуации должен быть более пристальным, направленным не на одни лишь новые и главенствующие черты, но и на те еще сохраняющиеся элементы, что так или иначе причастны к Онтологической топике. Данные анализа, выводимые оценки и рекомендации должны относиться не только к ведущим трендам, но и к этим элементам, к перспективам их существования. Следует анализировать возможности их усиления, расширения, изобретения новых подобных элементов (как Фуко призывает к изобретению новых способов удовольствия). Практики Человека не могут не быть «современны» ему – но кто сказал нам, что в самых современных практиках нельзя открыть, и освободить, и развить некие *ресурсыпримыкания*, которые дали бы возможность не утратить нашей связи с Личностью! Сегодня залог сохранения этой связи – в способности творческой культивации человеком его личност-

⁸⁴⁶ См. С. С. Хоружий. О старом и новом. С. 424–434.

ных измерений, тех, в которых он выступает как существо, ориентированное к Личности. Нет и не может быть никаких гарантий этого сохранения; напротив, сегодня оно в большой опасности. Безусловно ясно: культивация личностных измерений, заинтересованность в судьбе основоустройства Онтологической топики – в судьбе человека как существа, способного стать Личностью, – исключает безоглядное доверие к сегодняшним ведущим трендам – ведущим к экзистенции Человека, к киборгам и мутантам (эвфемически называемым «реваншем кремния и геноцепочек»), к распределению всего человечества по меньшинствам, будь то наслаждающимся или иным. Здесь наши расхождения с проектами Делеза и Фуко радикальны.

Как мы могли убедиться, в проекте Фуко также присутствует особо выделяемый род практик человека. Фуко ставит в центр «эллинистическую модель» практик себя, находя эти практики вершиной западной культуры себя, считая их сохраняющими ценность и для современного человека и даже утверждая возрождение заключенной в них этики «задачей насущной, главной, политически необходимой» (278). Выше мы достаточно говорили о корнях и мотивах этого предпочтения философа, его, по собственным его словам, «страсти» к эллинистической культуре себя. Сейчас, в заключение, время задать другой вопрос: можем ли мы здесь пойти за Фуко, присоединиться к его предпочтению и выбору.

Вспомним, прежде всего, что сам философ неоднократно, во многих темах отмечает явную недовершенность философских позиций эллинистических практик себя, недоопределенность и недодуманность в них самых ключевых вопросов о человеке. В таком положении остается даже вопрос о смысле и назначении человеческого существования, о том, «к чему же боги готовят человека»: как замечает Фуко, «очень трудно было бы найти у Сенеки законченную теорию на этот счет... для Сенеки эти вопросы не были главными» (483). Не ставится и другой коренной вопрос, этический: «что представляет собой деление людей на добрых и злых», является ли оно врожденным и предопределенным, существует ли воздаяние и т. п. – «Ни Сенека, ни Эпиктет... не ищут всерьез ответа... Оба вопроса были странным образом обойдены стоиками» (483–484). Аналогичная недодуманность отмечается и в столь важном пункте эллинистической субъективации как определение того «отношения себя к себе», которого стремятся достичь практики себя: «В эллинистическом и римском мышлении так и не было выяснено... представляет ли собой “себя” (le soi) что-то такое, к чему возвращаются, потому что оно уже имелось заранее, или это цель, которую надо перед собой поставить и которой можно в конце концов достичь... Будет ли “себя” той точкой, куда возвращаются после долгой аскезы и философской практики? Или это непрестанно маячащая перед глазами цель...? Здесь... перед нами случай фундаментальной нерешенности» (240), – и притом эта нерешенность касается самого конституирующего телоса практики себя. Перечень таких философских «нерешенностей» нетрудно продолжить; однако важнее указать, что подобные же моменты неполноты, недовершенности мы обнаруживаем и в других аспектах.

Фуко (во взглядах которого – заметный след французской антирелигиозной традиции) не без удовлетворения констатирует религиозное безразличие той среды, где культивируется «эллинистическая модель». В практиках себя, входящих в эту модель, вся религиозная проблематика в стороне, и религиозный опыт беден и неглубок. Тема спасения в них присутствует, но спасение осмысливается не в религиозном, а в философском дискурсе: оно «функционирует как философское понятие в своем собственном философском поле... В понятии спасения, какое мы находим в эллинистических и римских текстах, нет ничего, что имело бы отношение к таким вещам, как смерть, бессмертие или загробный мир» (208). Гро отмечает специально: «Фуко подчеркивает равнодушие римских стоиков к вопросам загробной жизни»⁸⁴⁷. И сами духовные упражнения в этих практиках себя «не были нацелены на то, чтобы распознать в себе божественное начало» (456), тем паче – чтобы достичь открытости, размыкания себя

⁸⁴⁷ Ф. Гро. Цит. соч. С. 581.

навстречу этому началу. В итоге, религиозное измерение «эллинистической модели» нельзя не признать совершенно недоразвитым.

Наконец, глубина и фундаментальность само-преобразования человека в практиках «эллинистической модели» критически зависят от ее ключевой особенности, важной для Фуко и усиленно им подчеркиваемой: от сохранения во всех этих практиках неприкасаемого ядра «себя» – ядра, которое не подлежит ни изменению, ни анализу, «расшифровке». Такая особенность влечет целый ряд следствий. С «неприкасаемым ядром» связана определенная сфера опыта человека, которая, стало быть, изымается, исключается из работы понимающего узрения и преобразования себя. Опыт себя артикулируется не полностью и не со всей глубиной, его проработке и рефлексии ставятся некие ограничения. С этим тесно связана и вышеотмеченная недоопределенность телоса практик себя, неясность его природы и статуса. Понятно также, что при таких изъятиях и ограничениях, опыт этих практик принципиально не может быть опытом духовной практики, опытом восхождения и размыкания человека к онтологически Иному: ибо подобный трансцендирующий опыт затрагивает и трансформирует, вовлекает в работу самопретворения всю полноту антропологической реальности, все уровни человеческого существа, не оставляя в человеке никаких закрытых областей, незатрагиваемых анклавов. Вследствие этих же ограничений, данный род опыта заведомо не является опытом, дающим полное выражение определенной «природы» и, соответственно, он не может обладать органом, его методология не может быть до конца философски фундированной. И все эти свойства – одного рода, они выражают весьма ограниченный уровень внутренней организации опыта, его рефлексивной проработки и эпистемологической обеспеченности⁸⁴⁸.

В итоге, в философском, религиозном, антропологическом аспектах эллинистическая модель практик себя равно демонстрирует некий недоделанный и недодуманный характер, демонстрирует качества мысли, не доходящей до конца, до полноты проработки своего предмета – человека, «себя». Она опирается на недостаточно зрелый, недостаточно глубокий опыт «себя». Человек оставляет здесь без ответа многие существенные вопросы о себе, он отказывается разбираться с собой во всем объеме и полноте своей наличной данности. Его понимание и преобразование себя не распространяется на некоторые сферы «себя», его отношения с собой не достигают последней глубины. И всё это влечет однозначный вывод: эта модель, несовершенная и как бы незаконченная в стольких отношениях, могла быть лишь принципиально «временной», промежуточной формацией практик себя. В значительной мере, этим и объясняется та ее историческая судьба, на которую сетует Фуко, – ее позднейшая заслоненность соседними моделями, платоновской и христианской. Дальнейшее продвижение, следу-

⁸⁴⁸ Здесь возникает и несколько побочный вопрос о том, как следует квалифицировать, с позиций синергийной антропологии, опыт тех практик себя, что удовлетворяют условию Фуко – сохраняют «неприкасаемое ядро себя». Как мы видели, они заведомо не могут быть духовными практиками; но более определенный ответ зависит уже от содержания ядра. В эллинистических практиках, обсуждаемых Фуко, это ядро «себя» не включает предельных антропологических проявлений и, соответственно, их опыт не является опытом Антропологической Границы, а конституируемый в них тип субъектности отвечает некоторой участвующей конституции человека (в сущности, близким образом оценивал стоические практики Кьеркегор). Но в версии, предлагаемой Фуко для современности, главное содержание, так сказать, «ядро ядра», есть способ получать удовольствие, а телос практик, «цель – это испытание удовольствия и его возможностей». Это уже иной род опыта, ибо такая цель определенно отвечает страсти, страстному устройению человека, которое связано с бессознательным и формируется антропологическими проявлениями из Онтической топики. Это означает, что эстетика существования в современном варианте Фуко антропологически не идентична античной эстетике существования, которая, вообще говоря, не культивировала страстей (напротив, чаще вела борьбу с ними) и не конституировала субкультур на их основе. Сходные суждения высказывал и Делез. Он также находит в последнем проекте Фуко «призыв к страсти» и отмечает отличие этого проекта от античной культуры себя: «Мы не возвращаемся к грекам, когда исследуем те модусы, которые вырисовываются сегодня» (Переговоры. С. 125)). Однако на этом сближение с Делезом кончается. В духовных практиках, как мы выше замечали, пребывание в страстном состоянии расценивается как пребывание в плену, рабство человека – несчастный случай, когда в этих практиках используется язык власти. Отсюда, в дискурсе духовных практик, с их позиций, прокламируемое философом «творчество себя» как избрание новых сильнейших удовольствий есть род рабского существования, а смерть самого Фуко от СПИДа – смерть раба, наказанного своим господином, страстью.

ющий шаг в отношениях человека с самим собой были необходимы и неизбежны. Рождение какой-то новой формации практик себя, где бы проработка человеком себя – своего сознания, своей субъектности – не останавливалась ни на каких рубежах, но стремилась дойти до конца, до исчерпывающей полноты, вбирающей все содержание «себя», – было императивом логическим и духовным.

Духовная практика и представляет собой эту новую формацию. Именно духовная практика, как она описана нами, а отнюдь не то, что представлено у Фуко под именем «христианской модели» или «христианской аскезы». К трактовке христианской аскезы у Фуко мы вернемся вскоре, а сейчас констатируем, что в духовной практике человек действительно додумал и доопределил себя до конца, до собственных пределов – включительно. Максималистское задание актуальной онтологической трансформации имеет своим необходимым условием глобальный и тотальный пересмотр себя (герменевтику, экзегезу, расшифровку и т. п.) и исчерпывающее, всецелое преобразование себя. Подобная же практика, в свою очередь, требует иного типа субъектности, она может исполняться только новым «субъектом первого лица». Этот субъект никак уже не «ансамбль безличных сил», он связан с горизонтом личного бытия-общения и им полагаем. Переход к новому типу субъектности отражается, в частности, в той *инверсии ролей*, которую отмечает Фуко в своем анализе парресии: если старого «себя» конституировали «истинные речи» Учителя, то аскета в духовной практике конституирует внеположный исток, размыкание к которому осуществляется с помощью собственной его «истинной речи». «Субъект первого лица» выстраивает свое личное и уникальное отношение с Богом, и для этого он должен сам, и предельно полно, артикулировать свой опыт. Достигается же это, как мы видели, в «личном общении по поводу опыта», которое учреждают духовная традиция и ее органон.

Духовная практика, о которой мы здесь говорим, есть исихастская практика – именно та, представителем раннего этапа которой был Иоанн Кассиан. В своей полной и зрелой форме, эта практика образует основу, стержень Восточно-христианского дискурса; на Западе же дело св. Иоанна Кассиана не было продолжено и исихазм здесь отнюдь не укоренился. Напротив, как мы уже говорили, ключевая исихастская концепция синергии была здесь осуждена, а исихастская практика и исихастское энергийное богословие были резко отвергаемы вплоть до недавнего времени. Фуко строит «историю западного субъекта», его практик себя, – но в качестве «христианской модели» включает в эту историю христианскую аскезу по Кассиану. Его выбор не только понятен, но даже, в известном смысле, оптимален: Кассиан подвизался на Западе и писал по латыни; но в то же время, он принадлежал к исихастской линии, именно в лоне которой создавались цельная практическая антропология и «герменевтика субъекта». Здесь был богатый материал, которым философ и воспользовался с виртуозностью (можно вспомнить опять «Битву целомудрия»). Но при этом аскеза Кассиана отрывается от своего действительного контекста, происходит смешение и дезориентация между духовностью христианского Запада и Востока. Вдобавок, хотя анализируется один Кассиан, но то, что строится на базе анализа, притязает быть «христианской моделью практик себя», реконструкцией христианской аскезы как таковой. И можно сразу сказать, что эта претензия несостоятельна: не только оттого что Кассиан – лишь единичный автор, и не из ряда крупнейших столпов традиции (каковы Евагрий, «Макариев корпус», Исаак Сирий, Иоанн Лествичник), но и оттого уже, что это – автор раннего этапа традиции, когда множество важнейших элементов ее органаона еще не успели сформироваться.

Отрыв от истинного контекста ведет и к прямым искажениям, ошибкам. Кассиан и практики, им описываемые, – часть духовной традиции, специфического явления, конституируемого задачей строго тождественного, с подлинным верного хранения и воспроизводства опыта онтологического восхождения человека к Личности. Этим конституирующим заданием определяются все частные задания и стороны жизни традиции, и лишь в свете него они могут быть верно поняты. *Единственно корректный принцип герменевтики явлений духовной практики*

есть принцип истолкования в свете телоса практики и ее органа. Это истолкование осуществляет локализацию явления по отношению к лестнице духовно-антропологического процесса практики. Однако трактовка христианской аскезы у Фуко не имеет с этим принципом ничего общего. Все базовые понятия, что образуют необходимый каркас для понимания исихастской аскезы – в частности, аскезы Кассиана – у него попросту отсутствуют, включая даже основоположную ступенчатую парадигму, идею о том, что аскетическая практика имеет структуру лестницы, ступени которой восходят от обращения и покаяния к синергии и обожению. Сюда же добавляется полное неупоминание Христа и молитвы, роль которых в аскезе поистине невозможно преувеличить. Отсутствие общего образа явления в его целом, вкупе с отмеченной только что узостью феноменальной базы, ведет к тому, что в орбите анализа Фуко оказывается лишь набор из немногих разбросанных обрывков явления; и отсутствие представления о живом целом, которому они принадлежат и из которого осмысливаются, ведет к их неверным истолкованиям.

Конечно, в концепции Фуко всякая практика себя целенаправленна, и ее цель определяет собой многие особенности процесса практики: неоспоримое положение, аналогичное тезису о конститутивности телоса духовной практики. Но в случае «христианской модели», эта цель, как постоянно утверждает Фуко, заключается в «полном отказе от себя», и соответственно, путь к ней – не что иное как череда нарастающих отказов от всё новых и новых содержаний, частей «себя», неуклонно продвигающаяся к совершенному самоотречению и самоопустошению. Странно читать всё это – настолько это неверно, в силу сразу многих и самых неопровержимых причин. Я ограничусь всего двумя. Главное и уже достаточное – что утверждение Фуко с подлинным неверно, и кричаще неверно. Обычно он делает его голословно, а в лучших случаях – полуголословно: он демонстрирует наличие «отказа от себя» в начале практики, в покаянии, но никогда не показывает основного – серии отказов, продолжающейся во всем ходе практики и достигающей апогея на ее высших ступенях. Этого и нельзя показать, ибо этого нет. Высшие ступени исихастской лестницы почти отсутствуют в дискурсе Кассиана, в его время они еще были мало освоены; а что до Фуко, то его тексты оставляют впечатление, что он попросту ничего не знает о них, включая названия. А между тем, здесь-то и разыгрывается самое уникальное, что выделяет духовную практику, как *онтологическую* практику, из всех прочих. Как мы видели, здесь начинается спонтанное созидание-порождение новых антропологических энергоформ, реальное существование которых удостоверено корпусом обильных свидетельств опыта и отрефлектировано в богатом аскетическом и богословском дискурсе. Формирование человеком «умосердца» и онтодвижущего сцепления *πρόβοχῆ—πρόσευχῆ*, генерация «умных чувств» и еще многое другое – в свете этого личностного строительства, рядом с которым упражнения стоиков, по Чехову говоря, как ремесло плотницкое супротив столярного, – что же можно сказать об утверждении Фуко? Лучше ничего не говорить. Но мы все же собирались указать и вторую причину вопиющей неверности этого утверждения.

Вот что непонятно и странно: парадигма последовательного отказа от себя (углубляющегося демонтажа, растворения, разравнивания личностных структур, развоплощения, самоопустошения и т. д. и т. п.), которую Фуко приписывает христианству, исконно известна религиозно-философской мысли и прочно связана с определенным, вовсе не христианским типом мистики и мистических практик. Как не может не быть известно философу, эта парадигма в точности соответствует хаплогизму, «опрощению» неоплатоников и явным образом присутствует в имперсональных дальневосточных практиках (где особо ярко, пожалуй, выражена в даосизме). Христианство – попросту на другом полюсе от этого! Христианин в своей духовной жизни – в частности, исихаст в практике аскезы – устремляется не к Великой Пустоте, а ко Христу, и его устремление реализуется в стихии личного общения, которое ищет углубиться до бытия-общения, перихорезы. Процесс практики здесь – в элементе обретения, а не утраты, строительства, а не растворения себя. Даже необходимый исходный отказ от себя означает не

утрату идентичности и непрерывности личного сознания, но их потенцирование, как сказал бы Кьеркегор: «Петр остается Петром, Павел – Павлом и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»⁸⁴⁹. Так говорит исихастская классика 4 в., и в 20 в. традиция выражает идентичный опыт: «Внутри кающегося раскрывается Персона-Ипостась... Ипостасное начало в нас актуализуется»⁸⁵⁰. Там же, где Фуко читал свой курс, в Париже, вышла и стала широко известна во Франции книга Вл. Лосского, объяснявшая, что в христианской аскезе «человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то процесс, который упразднял бы свободу и уничтожал бы самые личности»⁸⁵¹. Этих цитат достаточно, чтобы оценить позицию Фуко по достоинству.

На фоне общей несостоятельности этой позиции, освещение в ее рамках отдельных тем становится не так уж важно. Как мы помним, одна из главных таких тем у Фуко – покаяние, при анализе которого база источников почти целиком исчерпывается трактатом Тертуллиана «О покаянии». Не обсуждая лишней раз драстическую узость базы, заметим другое: этот единственный источник выбран как нельзя хуже, если явление берется как практика себя, и задача его анализа – раскрытие антропологии и субъектологии покаяния, структур и процессов в кающемся сознании. И дело не только в ранней дате источника, в силу которой он не имеет отношения ни к христианской аскезе (еще не родившейся), ни к зрелой сложившейся культуре христианского покаяния. Еще существенней то, что Тертуллиан, гениальный стилист и ритор, блестящий апологет, – всего лишь грубый и поверхностный знаток духовнодушевной стихии, никак не открыватель глубин сознания. Что есть кающееся сознание, этого он и не желал раскрывать, а если бы пожелал – не смог. Так пишет о нем и о его покаянном трактате чуткий и глубокий духовный писатель, историк Церкви о. Сергей Мансуров: «Гениальный писатель оказался неглубоким христианином... Поражает, прежде всего, несоответствие между суровыми требованиями “духовности”... и тем, что говорит он о положительном содержании духовной жизни. Больше всего и красноречивее всего он говорит только о внешней оболочке этой жизни... как будто в ней-то и сущность дела... Как бледно то, что сказано в сочинении “О покаянии” о внутреннем возрождающем действии покаяния. Здесь есть понукание к покаянию... но нет ни описания его сущности, ни ее раскрытия»⁸⁵². Мансуров расценивает трактат как «неудачный и неглубокий опыт», где автор обнаружил «бессилие в изображении внутренней христианской жизни». Как ясно из сказанного, трактовка Тертуллиана, выдвигающая вперед одни «суровые требования» и «понукание», чрезвычайно подходит к образу «христианской модели» у Фуко – и этого оказывается для него достаточно, чтобы «неудачный и неглубокий» текст, где «нет ни описания ни раскрытия сущности покаяния», был бы положен им в основу его собственной концепции покаяния.

Удивительно, что при этом, вопреки своему источнику, концепция Фуко все же не оказалась слепа к сущности покаяния как *онтологического* события, фундаментального выбора онтологически альтернативной антропологической и мета-антропологической стратегии. Эту онтологическую природу события философ передает ярко и выразительно: «В этой христианской *μετάνοια*, – в этом внезапном, драматическом, происходящем внутри истории и вместе с тем надъисторическом обрушении субъекта – вы имеет дело с переходом: переходом от одного типа бытия к другому, от смерти к жизни, от конечного бытия к бессмертию, от тьмы к свету, из царства дьявола в царство Божие и т. д.» (237–238; мы позволили себе процитировать вторично этот отличный текст). И тем не менее, многочисленные ошибки в его трактовке покаяния были совершенно неизбежны. Укажем для примера одну из наиболее важных.

⁸⁴⁹ Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 274.

⁸⁵⁰ Архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 164, 177.

⁸⁵¹ В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. 1972. С. 97.

⁸⁵² Свяц. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви // Богословские труды. Т. 7. 1971. С. 109–110.

Настойчивый лейтмотив аскетического дискурса – необходимость *непрестанного покаяния*. Она связана сразу со многими ключевыми свойствами исихастской Лестницы (само существование которой игнорируется у Фуко). Достаточно сказать, что энергичная природа аскетического восхождения диктует необходимость непрекращающегося усилия, «делания», которое на каждой своей ступени сохраняет, воспроизводит в своем составе все предшествующие ступени. Поэтому «двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»⁸⁵³, – наставляет авторитетнейший учитель аскезы. В противоположность этому, Фуко отождествляет «смысл, который привнесен христианами» в понятие покаяния, со смыслом, придаваемым покаянию у позднего пифагорейца Гиерокла⁸⁵⁴, который раскрывает покаяние формулой «приготовление к жизни без угрызений». Варьируя эту формулу, Фуко говорит, что христианское покаяние «открывает доступ к жизни, где уже не будет места раскаянию» (242). Но это неверно в корне. Жизни, о которой тут сказано, не существует для христианина, и покаяние открывает ему доступ никак не к ней, а к Лестнице восхождения, где ему предстоит блюсти покаяние «двадцать четыре часа дня и ночи».

Далее, стоит в заключение еще раз коснуться не раз затронутой уже исторической и компаративистской темы об отношениях эллинистической и христианской формаций практик себя. Представляя «христианскую модель» в разделе I, мы заметили, что на принципиальном уровне тема решается у Фуко просто и однозначно: все находимые элементы общности и совпадения двух формаций интерпретируются им как заимствования, которые делались христианством. Но, как мы только что убедились, христианские практики себя выработали кардинально новую парадигму духовной практики, фундаментальные принципы и основания которой – онтологическое восхождение к Инобытию как Личности и полный органон опыта восхождения – было заведомо неоткуда заимствовать, они могли быть только чистыми открытиями. На этих основаниях возникала новая, неведомая античному человеку антропологическая процессуальность и выстраивался отвечающий ей новый антропологический контекст, куда ничего сколько-нибудь существенного невозможно было просто заимствовать, то бишь «принести со стороны и начать использовать». Неизбежно и несомненно, мир духовной практики имел немалые элементы общности со множеством явлений античной духовности и культуры себя; но *телос Личности и христоцентрический контекст*, которые определяли всё в этом мире, категорически исключали простую трансляцию таких элементов, вынуждая для каждого из них находить некую уникальную переплавку. Классический, парадигмальный пример такой переплавки – рождение Ипостаси из двух неожиданных, взаимно чуждых слагаемых, «первой сущности» Аристотеля и «личины», *πρόσωπον*, не входившей вообще в философский словарь. В горниле накопленного уже опыта Личности, оба слагаемых изменились неузнаваемо, вкуче став Личностью-Ипостасью, понятием не только нового содержания, но и нового рода, которое, родившись, само стало основанием нового рода дискурса, догматического богословия. Этот аутентично христианский дискурс, развивавшийся с 4 в. при решающем участии опыта Соборов, дал христианской мысли собственную почву, собственный язык, строй и собственные критерии, на базе которых развернулся глобальный пересмотр всех обширных заимствований (лишь тут это слово к месту!), что были сделаны из античной философии в раннюю эпоху. Судьба наследия Оригена – лучший пример того, сколь глубок и строг мог быть этот пересмотр; но Фуко, говоря о христианских заимствованиях, обходит полным молчанием даже сам факт его.

Что же до практик себя, то становящаяся исихастская практика обнаруживала моменты близости к стоическим практикам себя, поскольку им были присущи интегральное видение человека и тенденция к организации опыта самопреобразования в связную систему упраж-

⁸⁵³ *Св. Исаак Сирийский. Слова подвижнические*. М., 1993. С. 201.

⁸⁵⁴ Не следует смешивать этого автора 5 в. н. э. с упоминавшимся выше стоиком 1–2 вв.

нений; обнаруживала моменты близости и к неоплатоническим практикам, ибо в них воплощалось онтологическое видение человека (хотя и отвечающее иной онтологии). Но в то же время, конститутивные элементы этой практики, телос Личности и христоцентрический контекст, выступали как два фундаментальных фактора, что полностью обеспечивали ее творческую самостоятельность, ее преобразующую, переплавляющую силу по отношению ко всем явлениям, вбираемым в ее организм. В итоге, какую же модель отношений правильно будет здесь увидеть? Нас занимает сейчас антропология, история же – лишь как история отношений человека с самим собой; и, оставляя в стороне все прочие измерения, мы можем говорить о *творческой преемственности антропологических проектов*. Мы видели, что «эллинистическая модель» во многих существенных моментах несет качества незавершенности; в то же время, в духовной практике достиг полноты, получил окончательную форму определенный тип практик человека и определенный подход к конституции человека. Это дает возможность видеть в духовной практике своего рода «исполнение-трансцендирование» античных практик себя. Взгляд в ретроспективе позволяет увидеть, что многие антропологические открытия духовной практики, такие как органон опыта, углубленные формы общения, могут быть замечены в лоне античных практик себя как зарождавшиеся потенции. В духовной практике эти потенции достигают полноты раскрытия, обретают зрелую форму, которой было невозможно предугадать, – и, разумеется, это их исполнение-трансцендирование безмерно далеко от заимствования. Но отношения творческих миров глубоки, многомерны; в них находится место и чистейшим заимствованиям (не особо важных деталей), и прямой противоположности установок, и идейной враждебности. . . И, к сожалению, этой глубины, масштабности и драматичности отношений никак не передает реконструкция «христианской модели» у Фуко с ее упрощенческой речью о «заимствованиях».

Однако несправедливо было бы, проводя оценку «христианской модели», не упомянуть снова и ее бесспорный успех – «блестящее эссе» (Питер Браун) с анализом блудной страсти. Как исследователь блуда Фуко демонстрирует самую высокую компетенцию и скрупулезность.

В итоге всего, у нас вырисовывается до обидного простая и даже, многие скажут, примитивная рецепция проекта Фуко. Идея практик себя – в ее адрес у нас не найдется ничего, кроме самой почтительной хвалы: по нашему убеждению, эта идея, революционная по отношению к классической антропологии, – до крайности актуальна, замечательно богата и необычайно перспективна. Помимо того, для синергичной антропологии она составляет в высшей степени ценное соседство. Однако на ее воплощение наложил свою сильную печать сторонний, нефилософский фактор: воинствующий и распалённый гомосексуализм Фуко. ИмPLICITно, он повлиял на антропологические позиции философа, на многие его историко-культурные предпочтения и оценки; а эксплицитно и совершенно прямо – на предлагаемые им современные антропологические стратегии. И те, и другие влияния, на наш взгляд, далеко не были философски благотворны.

III. Куда ж нам плыть?

Не вызывает сомнений, что наше сравнительное обсуждение двух антропологических проектов, при всех найденных расхождениях, в крупных чертах показывает их сходными и соседствующими, какими они и казались на первый взгляд. Иначе не могло быть: слишком велика та почва сродства и близости, что заложена уже в совпадении исходной позиции, в решении взять базовым концептом антропологического дискурса – *антропологические практики*. В этом решении крылась принципиальная установка, принимающая, что *Человек конституируется в своих определенных практиках*; и данная установка изначально намечала для антропологического дискурса новое русло, отличное от известных типов антропологии. Возникающая парадигма конституции человека влекла отказ от классической эссенциальной антро-

пологий Аристотеля-Декарта-Канта; опора на практики человека означала уход от концептуальных систем философской антропологии, от всего ее русла; в то же время, концепция антропологических практик не совпадала и с любыми версиями «деятельностного подхода», развивавшегося в нео – и пост-марксистской мысли; и т. д. В исходную позицию входило и указание опорного класса практик, способных конституировать человека. Этот класс выделялся однозначно: в него включались практики, в которых человек занимался целенаправленным преобразованием самого себя, – практики аутотрансформации, как я называл их, или же практики себя, в терминологии Фуко; найдя термин Фуко более кратким и удачным, я также принял его. Финальные цели обоих проектов связываются с современностью; главной необходимой задачей виделось понимание сегодняшнего человека и определение его стратегий. Однако «практическое» направление должно было сформировать свои основания – определить свою феноменальную базу, развить методы, построить концепты. Оба проекта констатировали, что человек Нового Времени, в основном, пренебрегал практиками себя; и, таким образом, феноменальную базу для изучения конституирующих практик человека могли доставить лишь более древние эпохи. Возникающее направление приобретало специфическую двояко-ориентированную структуру: оно должно было выделить в истории и исследовать некоторую формацию антропологических практик – с тем, чтобы на базе этих практик развить новую неклассическую антропологию, дающую понимание антропологической ситуации наших дней. Как мы видели, эта двунаправленность, к древности и к современности, за счет которой древние практики становятся источником новых понятий и идей, продвигающих к решению сегодняшних антропологических проблем, – общая характерная черта обоих проектов. Также оба проекта прослеживают и историческую последовательность антропоформаций, типов субъектности, определяемых типами практик себя. Но далее уже следуют кардинальные различия, только что обсуждавшиеся. Если проект Фуко избирает своей феноменальной базой практики себя поздней языческой античности, то синергичная антропология ставит в центр онтологическую парадигму конституции, размыкание человека в бытии – и, соответственно, делает основой своей феноменальной базы практики, осуществляющие подобное размыкание, – духовные практики. Отсюда проистекает целый спектр дальнейших различий и расхождений, самой разной глубины и остроты.

К каким задачам нас обращает эта картина? Что дальше? Конечно, оба проекта имеют далеко еще не исчерпанные потенции, имеют и свою проблематику и будут, по всей вероятности, развиваться, разрабатывая ее. Но наше совместное рассмотрение их побуждает задать более широкие вопросы – вопросы о проблемах и перспективах всего направления, которое в этих проектах сформировалось. Каков основной достигнутый опыт этого направления, этого типа антропологии, радикально неклассической, бессущностной и бессубъектной? Куда и как это направление может или должно продвигаться?

Что касается опыта, то я бы его кратко охарактеризовал как *опыт нового антропологического ландшафта*. Опыт Человека, антропологической реальности приобрел совершенно иной характер. Прежде, в старое доброе время, это был опыт определенного существа, которому мысль о человеке все подбирала подходящие имена: смертный? субъект? личность? индивидуум? – и всё решала, какие свойства непременно входят в его сущность. Сегодня же наш опыт обнаруживает антропологическую реальность как некий странный ландшафт, в котором разбросаны во множестве причудливые пост-субъектные антропоструктуры: «модусы существования», «сценарии субъективации», «топические энергоформы»... Философия Делеза тоже формирует этот ландшафт, занимая его крайний фланг своими уже совершенно расчеловеченными тополого-физическими силовыми образованиями. Можно заметить, что ландшафт еще не совсем полон, вклад синергичной антропологии должен включать антропоструктуры, отвечающие не только трем топикам Антропологической Границы, но также и примыкающим стратегиям и практикам человека; и эти последние, весьма существенные для развития ситуации,

предстоит еще описать. На месте человека, пред нами – в высшей степени пестрое собрание, все сочлены которого, несомненно, представляют собою нечто, «относящееся к человеку», но столь же несомненно, далеко не составляющее того полномерного и полновесного человека, каким было прежнее существо; вместо одного целостного существа, явился обширный набор частичных формаций.

Но дело отнюдь не только в частичности формаций, их урезанности до разных и странных очертаний. В любой из новых антропоструктур мы не только не обнаруживаем многих привычных предикатов антропологической реальности, но и находим в драстически изменившемся виде оставшиеся основные предикаты. Процесс бурных изменений захватил всю сферу отношений человека со своим телом, и характер процесса свидетельствует об остром кризисе этих отношений. Человек переживает дезориентацию: как вдруг ему стало ясно, он не знает, перестал знать, что значит для него его тело, и принялся отыскивать заново смысл своей телесности, проводя ее через предельные испытания – подвергая разъятию, культивируя все виды экстремальных телесных практик (к чему активно причастны и многие радикальные течения в новейшем искусстве). Возникает новая культура перцепций, перестройка отношений модальностей восприятия, кардинальное возрастание роли слуховой модальности и т. п. Некоторые из новых «модусов существования» ориентируются на перестройку сознания, измененные (разнообразными техниками, с химией или без) состояния сознания; в других предикаты обычного модуса подвергаются виртуализации. Особо следует упомянуть изменения, идущие или назревающие, подготавливаемые на уровне биологических оснований человека – внедрение новых способов биорепродукции, манипулирование генетическим материалом, клонирование и проч. – ибо здесь масштаб изменений потенциально неограничен, до исчезновения Человека как вида включительно.

Наконец, один новый модус требует отдельных слов. Требуется потому, что он не столько новый (хотя и новый!), сколько самый древний, строящийся на базе одного из фундаментальных антропологических отношений, *отношения со смертью*. В большинстве новых антропоструктур это отношение испытало глубокую перемену. Здесь тоже совершилась плюрализация, смерть перешла из статуса «жребия Человека», единственного, универсального и лежащего вне сферы собственной активности человека, – в разряд сценарных сюжетов, предметов для собственного решения и экспериментирования. Делез и Фуко оба активно утверждают право на самоубийство – оно для них *sine qua pop*, из круга неотчуждаемых прав человека⁸⁵⁵. Оба они развивают тему *апологии суицида*, связывая ее с центральной проблемой субъективации и ассоциируя с суицидом особый модус существования. Но этот модус у них рисуется несколько по-разному. По Делезу, «линия внешнего», воплощаемая в практиках власти, «возможно, движется к смерти, самоубийству»; однако субъективация (в дискурсе Делеза, «операция, образующая складку на линии внешнего») открывает «единственный способ противостоять этой линии и даже оседлать ее». И когда человек выстраивает модус существования, способный оседлать движение к смерти – «самоубийство может стать искусством, для которого требуется вся жизнь»⁸⁵⁶. В своей основе, такая идея самоубийства – простая вариация на тему «забегания (*Vorlaufen*) в смерть» в «Бытии и времени», однако инструментовка идеи у двух мыслителей весьма различна: хотя в обоих случаях звучит явный мотив героизации смерти, но Хайдеггер, еще молодой и влюбленный в Ханну Арендт, специально предупреждает, что в «забегании» человек максимально далек от всякой тяги к эмпирической смерти. – В отличие от этого, у Фуко суицидный модус существования выстраивается не в ключе суровой героики, а в

⁸⁵⁵ Ср. хотя бы: «Должно быть наконец признано право каждого убить себя, когда он пожелает, и в пристойных условиях... Если б я выиграл миллиард в лотерею, я создал бы институт, куда люди, желающие умереть, приходили бы провести уикенд, неделю или месяц в наслаждении, может быть, в наркотиках, чтобы потом исчезнуть, как бы стереться...». *Un système fi ni face à une demande infi nie*. DE II, 325. P. 1201.

⁸⁵⁶ Ж. Делез. Переговоры. С. 150.

ключе наслаждения. Его основной текст на эту тему – лирический этюд, воспевающий суицид, под манящим названием «Такое простое удовольствие». Название – не просто манящее, но знаковое: в дискурсе позднего Фуко, «удовольствие» – верховный принцип его антропологической утопии, и включение суицида в категорию удовольствий значит, что философ отводит ему свой модус субъектности и свою субкультуру, равноправно входящую в ансамбль субкультур «эстетики существования». Вот некоторые установки этого модуса, открыто спорящие с платоновской догмой о философии как научении смерти: «Меня слегка раздражают премудрости, сулящие научить умирать, и философии, толкующие, как надо об этом мыслить. Мне безразлично, что нам воспрещается “подготавливать это”. Ее нужно готовить, обустроить, мастерить по кусочкам, рассчитывать и подбирать наилучшим образом ингредиенты, воображать, выбирать, советоваться, трудиться над ней, чтобы создать из нее произведение без зрителя, существующее для меня одного кратчайшую секунду жизни... У нас есть шанс заполучить в наше распоряжение этот абсолютно уникальный момент... чтобы сделать из него безмерное удовольствие, терпеливая подготовка которого осветит всю жизнь»⁸⁵⁷. И надо, пожалуй, еще добавить, что здесь, в сфере отношений со смертью, значащими факторами в сегодняшнем антрополандшафте являются не только тексты Фуко и Делеза, но и их личные судьбы. Эти судьбы – суицид, смерть от СПИДа – органично входят в этот ландшафт, ибо это не судьбы «субъектов», а реализации принадлежащих обоим философам способов субъективации или, если воспользоваться формулой Фуко (которая стала уже избитой, применяясь всеми к нему самому), – их жизни как произведения искусства. По нешуточной актуальности, а не виртуальности исполнения – скорее модернистского искусства, нежели постмодернистского.

И у Делеза, и у Фуко тема занимает достаточно серьезное место, чтобы требовать «выводов». Налицо их общая (в крупном и основном) философская позиция, имеющая и свою историю в западной мысли. Суицид проповедовал философ Киренской школы Гегесий, прозванный «Учителем смерти». Хотя он имел успех и собрал целый круг последователей-«гегесианцев», сегодня его проповедь можно было бы считать забытой, если бы не его появление на страницах, которые читали и перечитывали поколения французских интеллектуалов. В «Искушении святого Антония» Флобера Смерть говорит: «Философ Гегесий в Сиракузах так красноречиво проповедовал меня, что люди покидали лупанары и бежали в поля, чтобы повеситься». Учение Гегесия ненамного старше изучаемых Фуко эллинистических практик себя; и уже по нашей цитате из «Такого простого удовольствия» ясно, что позиция Фуко (и Делеза) вполне может быть названа *неогегесианством*, которое дополняет их *неотрайбализм* в сфере отношения к смерти. В культуре модернизма и постмодернизма появление этого римейка гегесианства столь же естественно и органично, как появление самого Гегесия на закате античности. Непосредственный же исток римейка – конечно, опять Ницше, написавший: «Если уничтожаешь себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело»⁸⁵⁸. А с позиций синергичной антропологии, культ суицида – один из ожидаемых, и весомых, знаков сценария и тренда видовой эвтаны антропоа.

Во что складываются вкуче фигуры нового антрополандшафта – пока совсем плохо обозримо. Ландшафт не создает впечатления осмысленности, и взгляд не находит в общей картине какого либо связующего начала, принципа единства. Мы не видим, чтобы разные антропоструктуры в ландшафте объединялись между собой еще чем-либо помимо отрицательных качеств бес-сущности, пост-субъектности и т. п. И эта неосмысленность антрополандшафта, совершенно очевидно, и составляет очередную задачу. Необходимо достичь осмысливающего видения, для которого антропологическая реальность во всей ее полноте представляла бы собой не просто ландшафт, но была организована в некоторую цельную

⁸⁵⁷ Un plaisir si simple. DE II, 264. P. 778–779.

⁸⁵⁸ Ф. Ницше. Сумерки идолов. С. 612.

антропологическую перспективу. «Перспективу» следует понимать здесь в эпистемологическом смысле, как *когнитивную перспективу*, как способ видения, заключающий в себе парадигму познания. И Фуко, и Делез находят, что феноменологическая парадигма является если и не совсем неадекватной, то, во всяком случае, недостаточной для новой философской и антропологической реальности⁸⁵⁹; и логика развития новой антропологии естественно выводит к той точке зрения, что в русле этой антропологии должен формироваться и некий собственный, «антропологический» (антропологически фундированный и ориентированный) способ видения, «антропологическая» (в том же смысле) когнитивная перспектива. Вбирая в себя явления, эта перспектива будет по-своему группировать их, устанавливать их отношения, в ней выступит иным и историко-культурный контекст. Приведем небольшой пример, показывающий, что в наших антропологических проектах имплицитно уже присутствуют элементы подобной перспективы. Мы отмечали, что Фуко обнаруживает в эпикурействе специфический феномен «вертикальной трансляции», организм идентичной передачи конституирующего опыта практики себя; и указали, что этот феномен представляет собой зачаток «духовной традиции» в смысле синергийной антропологии, т. е. важнейшего элемента духовной практики и, в частности, исихастской практики в христианстве. Анализ эпикурейства у Фуко выявляет и другой не менее существенный момент сближения с христианством: здесь вызревала та новая культура личного общения, что станет одним из главных следствий «открытия личности» в христианстве. Согласно Фуко, в эпикурействе культивируется особая «душевная и сердечная открытость в общении», и именно в нем зарождается прообраз христианской исповеди: «Здесь мы впервые имеем дело с обязанностью, с которой встретимся в христианстве: на слово истины, которое учит меня истине и значит помогает спастись, я должен... ответить истинной речью, в которой я раскрываю перед другим, другими истину моей собственной души» (423). Оба важных сближения носят специфически антропологический характер; тогда как стандартные историко-культурные оценки, стоящие на идейных критериях, на сравнении доктрин, видят в эпикурействе течение, самое далекое от христианства, и полярное христианству мировоззрение. Таким образом, анализ Фуко выстраивает антропологическую перспективу, в которой оказываются близки явления, весьма отдаленные в стандартной идейной перспективе.

На этих путях и может мыслиться ее построение. Элементы антропологической перспективы должны систематически выявляться в обоих проектах, кропотливо собираться, суммироваться. Концептуальный аппарат проектов определяет рабочий принцип этой перспективы, который уже виден в нашем примере: феномены антропологической реальности помещаются в данную перспективу посредством их описания на основе практик себя, а в случае синергийной антропологии, также и практик Границы. Иными словами, антропологическая перспектива достигает осмысливающего видения антрополандшафта, представляя его как формируемый определенными практиками себя. Такая герменевтика антрополандшафта, в известной мере, аналогична «герменевтике субъекта», проделанной уже в обоих проектах; однако теперь встающая проблема – «следующего поколения»: если прежде речь шла о конституции отдельных субъектных формаций (в проекте Фуко ограниченных к тому же рамками «тысячелетия заботы о себе»), – то сейчас задачей является единое видение всей в высшей степени плюралистичной и раздробленной, подвижной и противоречивой панорамы антропологической реальности начала третьего тысячелетия, вместе с ее трендами. Есть, однако, основания полагать, что методологические и эвристические ресурсы подхода практик себя – или, в терминах синергийной антропологии, подхода, стоящего на принципах энергичности и предельности, – достаточны для решения такой задачи.

⁸⁵⁹ Ср., напр.: «Феноменологический субъект был дисквалифицирован во второй раз психоанализом, после того как он был уже дисквалифицирован лингвистической теорией». *Structuralisme et poststructuralisme*. DE II, 330. P. 1254.

Даже и более того. Практики себя, практики Антропологической Границы конститутивны для человека, и антропологическая перспектива, выстраиваемая на их основе, естественно ведет и выводит за рамки антрополандшафта, или же собственно антропологической реальности; она вбирает в себя и всю, вообще говоря, реальность «человекомерную», формируемую и организуемую присутствием и действием человека. В самом деле, уже то выстраивание исторической последовательности антропоформаций, которое описано выше и которое необходимо проделывает развитый дискурс практик себя/практик Границы, может рассматриваться как своего рода вбирание истории в антропологию, как переосмысливающая трансформация исторического дискурса, в итоге которой история представляется как *история Человека* – и уже в составе, в рамках последней конституируются производные истории социальных, культурных и иных измерений существования Человека. При этом, антропологический дискурс (репрезентированный как дискурс практик себя/практик Границы), осуществляя эту трансформацию исторического дискурса, выступает, тем самым, как *мета-дискурс* по отношению к последнему. Возникает естественное предположение – конечно, нуждающееся в обосновании, – что в аналогичной роли он способен выступить по отношению и к другим гуманитарным/человекомерным дискурсам. В пользу него говорит, в частности, тот факт, что тенденции к такой «экспансии» антропологического дискурса, вбиранию им в себя смежных человекомерных дискурсов без труда просматриваются во всех репрезентациях этого дискурса посредством практик себя/практик Границы.

Вот убедительный пример. Реконструируя, как реализуются и как сочетаются между собой установки обращения-на-себя и познания себя в стоических практиках, Фуко приходит к следующей емкой формуле: «*направить взгляд на себя и в то же время охватить им все мироздание*» (287). Более подробно он раскрывает ее так: «Стоики... настаивают на необходимости упорядочить всякое знание сообразно *τέχνη του βίου*: направить взор на себя, одновременно видя в этом обращении и переводе взгляда на себя возможность охватить взглядом все мироздание, узрев его общий порядок и внутреннее устройство» (286–287). Здесь, как видим, обращение-на-себя, аутентично антропологическая установка или парадигма, осмысливается как цельная *программа миропознания, вобранная в антропологическую задачу и реализуемая в антропологическом дискурсе* (коль скоро в ходе «узрения порядка и устройства мироздания» взгляд человека остается обращен на себя!). Такое переосмысление парадигмы обращения-на-себя в стоицизме не остается пустой декларацией или заявкой: Фуко обнаруживает его в «Изысканиях о природе» Сенеки – сочинении энциклопедического характера, «великой книге, в которой обзревается весь мир» (288). Понятно, что оно включает в себе определенную эпистемологическую позицию, которая именно и есть позиция экспансии антропологического дискурса, антропологизирующей трансформации всех дискурсов, участвующих в дескрипции порядка и устройства мироздания. Идеи, идущие в этом направлении, нетрудно обнаружить и у самого Фуко: так, Ф. Гро находит, что в последний период у него намечается «этопоэтическая» концепция истины – «такой истины, которая... прочитывалась бы в узоре исполненных актов и телесных жестов»⁸⁶⁰. В нашей логике, это идея антропологизации истины, а с нею и когнитивной парадигмы, то есть снова – экспансия антропологического дискурса.

В этой своей экспансии, антропологический дискурс начинает, как мы уже заметили, выступать в роли мета-дискурса, трансформирующего смежные дискурсы и их отношения. Тем самым, он приобретает и некоторый новый статус. Антропологическая перспектива, вбирающая в себя – в потенции – все сообщество гуманитарных/человекомерных дискурсов и при этом наделенная собственной эпистемологической парадигмой, становится объединяющим принципом, общей методологической основой этого сообщества, становится объемлю-

⁸⁶⁰ Ф. Гро. Цит. соч. С. 576.

щей его эпистемологической формацией – тем, что можно называть *эпистемой*⁸⁶¹. В методологическом, эвристическом аспекте, «антропологическая эпистема» – радикально новый образ и статус антропологии, но в общем плане движения идей, в ее появлении нет крайней революционности. Как замечал Гадамер, уже в период между Мировыми войнами произошел «поворот от мира науки к миру жизни», и гуманитарная парадигма, которую принес с собой этот поворот, может быть обозначена, используя известный концепт позднего Гуссерля, как «гуманитарная парадигма жизненного мира». Затем поворот продолжался, развивался. Хайдеггер занимает свое, особое положение по отношению к этому движению, но в любом случае, он также внес в него свой вклад, хотя бы уже словами, сказанными в финале «Письма о гуманизме»: «Будущая мысль уже не философия». В последний период, поворот стал уже называем «антропологическим поворотом», и антропологическая эпистема может рассматриваться как проект, отвечающий финальной форме, логическому завершению этого поворота. И естественно считать, что к «парадигме жизненного мира» этот проект находится скорей в отношении преемственности, нежели противоположности, оппозиции.

Таким образом, антропология, развиваемая как дискурс практик себя/практик Границы, обнаруживает в себе достаточно уникальные методологические и эвристические качества, возможности своего превращения в антропологическую (антропологически фундированную) эпистему для гуманитарного знания, в «науку наук о человеке». Этот новый образ и статус антропологии расходитя с ее образом и статусом в классической формации научного знания ничуть не меньше, чем ее бессущностные и бессубъектные основания расходятся с классической европейской моделью человека. Безусловно, сегодня этот образ – только «проект следующего поколения», отдаленный и радикальный, который решительно выводит антропологию из-под эгиды «философской антропологии» и направляется к выстраиванию некоторой принципиально новой конфигурации гуманитарного знания. Но при всем том, некоторую нить, ведущую к этому проекту, этому будущему образу, можно при желании увидеть уже в... античной культуре себя, в основаниях греческой заботы о себе, как они представлены у Фуко. Философ находит в этих основаниях понимание жизненной задачи как задачи «искусства жизни», созидания для собственной жизни единого эстетического стиля и строя. Это, очевидным образом, – антропологическое задание, которому должна быть подчинена вся и любая деятельность человека; в частности, и установка $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\lambda\upsilon\tau\acute{o}\nu$ должна быть включена в так понимаемую заботу о себе. Но разве не заложена уже в этом основоустройстве заботы о себе позднейшая установка стоиков «направить взгляд на себя, но охватить при этом все мироздание», разве не заложена здесь установка, которую сегодня на нашем языке мы определим как «антропологизацию гуманитарных/человекомерных дискурсов»? Не скрывается ли тенденция к антропологической эпистеме уже в глубине развитой Фуко концепции античных практик себя?

Итак, если новая антропология действительно будет осуществлять радикальный эпистемный проект, продвигаясь к образу и статусу эпистемы, науки наук о человеке, по праву будет можно сказать, что у истоков этого проекта стояла мысль Мишеля Фуко – та самая мысль, которая на раннем своем этапе не менее радикально заявила о смерти человека. Но никакой непоследовательности здесь нет. Протагонист новой антропологии уже далеко не человек, каким мы понимали его.

⁸⁶¹ Разумеется, мы имеем здесь в виду прямой «этимологический» смысл термина, а отнюдь не знаменитый концепт раннего Фуко, нагруженный, в первую очередь, историко-культурным измерением.

The Lantern Of Diogenes. Critical Retrospect Of European Anthropology Summary

The book presents a critical retrospection of the evolution of the conception of the human being in European thought, from the first conceptualization of man in Aristotle to the theory of practices of the Self by Michel Foucault. In the prism of the present-day anthropological situation the way of anthropology looks correlative to the way of philosophy according to Heidegger: the “forgetting of being” finds its correlate in the “forgetting of man”. After touching briefly upon initial stages of European anthropology, the book concentrates on disclosing the genesis of the “antianthropologism” of classical metaphysics in Descartes and Kant. From the chosen angle, Hegel's System represents the extreme point of the antianthropological trend, and the philosophy of Hegel's opponent, Kierkegaard, the starting point of the opposite trend, the return to man. The beginning and the end (for the present) of this trend are given the main place: the anthropologies of Kierkegaard and the late Foucault are reconstructed in detail. In the interval between them we only consider Nietzsche and Heidegger (since no anthropological retrospection is thinkable without them) and Scheler (just briefly, as an interesting example showing how all the chances opened for anthropological thought by phenomenology can be missed completely).

The goals of the retrospection are far from simple description. The book aims at reading the history of anthropological thought in the light of topical problems of this thought which tries to reflect afresh upon its own foundations as well as the status and place of anthropology in the complex of the humanities. These fundamental problems are considered on the basis of synergetic anthropology, a new anthropological approach developed by the author. In the last chapter synergetic anthropology plays an explicit role: making its systematic comparison with the theory of practices of the Self we outline possible strategies of the advancement to new anthropology.