**А. Б. Демидов**

**ФЕНОМЕНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**



Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия: Пособие для студентов вузов. — Мн.: Бел. фонд Сороса: «Армита – Маркетинг, Менеджмент», 1997. — 192 с.

Рекомендовано Научно-методическим центром учебной книги и средств обучения Министерства образования Республики Беларусь

Рекомендовано к изданию Стратегическим комитетом Программы «Обновление гуманитарного образования в Беларуси» Белорусского фонда Сороса.

Учебное пособие представляет собой авторскую работу, вошедшую в число победителей на открытом конкурсе, который проводился Программой «Обновление гуманитарного образования в Беларуси» при участии Министерства образования Республики Беларусь.

*Рецензент*

*Х. С. Гафаров,* кандидат философских наук (Республиканский институт высшей школы и гуманитарного образования)

ISBN 985-6320-10-0

Любовь и смерть, одиночество и общение, игра — феномены, выявляющие таинственность человеческого бытия. Идеи Платона, Сартра, Николая Кузанского, Бахтина, Гадамера, Сковороды, Фрейда, Соловьева, Хайдеггера и других «звучат» в пространстве одной книги, будто знаменитые мыслители собрались за «круглым столом».

Предлагаемая книга — это адаптированное к учебному процессу изложение философско-антропологической тематики, пока еще мало освоенной в отечественной практике преподавания философии. Адресована студентам вузов, хотя живость и легкость изложения делают эту книгу доступной для широкого круга философски настроенных читателей.

ББК 87.6я73

© А. Б. Демидов, 1997

© Программа «Обновление гуманитарного образования в Беларуси» Белорусского фонда Сороса, 1997

© Редактирование. Художественное оформление. Оригинал-макет «Армита – Маркетинг, Менеджмент», 1997

<Текст сканирован автором, заново выверен. Внесены небольшие поправки, устраняющие недосмотр корректора. Нумерация — вверху страницы.

*Александр Демидов*. 8.12.03.>

<Второе издание этой книги: Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. — Мн.: Экономпресс, 1999. — 180 с.>

3 ОГЛАВЛЕНИЕ

## Оглавление

**Предисловие** ....................................................................................7

**Раздел 1. ИГРА** .............................................................................. 14

**Глава 1. Исследования игры в культурологии и философии** ...... 14

*Как феномен игры стал предметом исследований? (14). Соотношение игры, и культуры. (16).*

**Глава 2. Отличительные черты игры** ............................................. 18

*Определения понятия «игра» (18). Игра — свободная деятельность (18). Игра выводит человека за рамки обыденности (19). Пространственно-временная замкнутость игры (20). Структурная упорядоченность игры (21). Повторимость и вариативность игры (22). «Одушевленность» игровых предметов (23). Переживания напряжения и воодушевления в игре (24). Игра содержит в себе возможности и риск (25).*

**Глава 3. Цели игры** ........................................................................ 26

*Имманентность игровых целей (26). Цели и типы, игры (27). Игра как средство внеигровой цели (28). Иллюзорность целей игры (30).*

**Глава 4. Роль понятия игры в эстетике и герменевтике** ........ 31

*Образ игры. как познавательная модель (31). Аналогия игры и искусства (И. Кант) (31). Непредметное бытие произведения искусства (Х.-Г. Гадамер) (32). Темпоральностъ произведения искусства (X.-Г. Гадамер) (34). Понятие игры. в герменевтике (Х.-Г. Гадамер) (35). Отличия искусства и жизни от игры, (М.М.Бахтин) (37).*

Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов ...................... 41

**Раздел 2. СМЕРТЬ** ......................................................................... 44

**Глава 1. Архетипы смерти** ........................................................... 44

*Вавилон (45). Древний Египет (45). Древняя Индия (брахма-*

4 ОГЛАВЛЕНИЕ

*низм) (45). Иудаизм (46). Греки (47). Славяне (47). Германцы (48). Даки (48).*

**Глава 2. Тема смерти в античной философии** ..............................49

*Учение Платона о бессмертии души (49). Взгляды античных атомистов на смерть (Демокрит, Эпикур, Лукреций) (51).*

**Глава 3. Смертность интеллекта и бессмертие воли** (А. Шопенгауэр) ................................................................................... 55

*Ложность жизни и подлинность не-жизни (55). Бессмертие рода (57). Ложность страха смерти (58).*

**Глава А. Смерть — космическое зло (Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев)** ................................................................................. 59

*«Общее дело» — преодоление смерти (59). Смерть — помеха всеединству (62).*

**Глава 5. Феномен смерти в экзистенциальной онтологии (М. Хайдеггер)** .................................................................................... 67

*«Определение» бытия небытием (67). «Определение» небытия бытием (69). Уклонение люда от подлинного бытия (70).*

**Глава 6. Абсурд и смерть (А. Камю)** ............................................... 71

*Проблема самоубийства (71). Бунт «абсурдного человека» (72).*

Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов ..... 74

**Раздел 3. ОДИНОЧЕСТВО** ...................................................................77

**Глава 1. Путь к одиночеству и самосознанию (М. Бубер)** ...... 77

*Одиночество и проблема человека (77). Эпохи обустроенности и эпохи бездомности (78). Индивидуализм или коллективизм? — ложная альтернатива (81).*

**Глава 2. Бегство от себя в развлечение (Б. Паскаль)** .................. 82

Неприкаянность человека во Вселенной (83). Спасительный мир игры (84).

**Глава 3. Различение понятий одиночества, уединения и изоляции в философии трансценденталистов (Г. Торо)** ..................... 86

**Глава 4. Изначальное одиночество человека в экзистенциальной философии** ........................................................................................ 88

*«Одиночество-неслиянность» (89). «Одиночество-ответственность» (91).*

ОГЛАВЛЕНИЕ 5

**Глава 5. Понятие одиночества в философии и психологии** ..... 93

*Философские аспекты одиночества. Модусы одиночества. Терапия одиночества.*

Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов ...... 96

**Раздел 4. КОММУНИКАЦИЯ** ......................................................... 97

**Глава 1. «Философия коммуникации» К. Ясперса** ...................... 97

*Уровни «я» и типы общения (97). Понятие экзистенции и экзистенциальной коммуникации (99). Общая ситуация как условие экзистенциальной коммуникации (101). Философская вера и осевое время (103).*

**Глава 2. Диалогический персонализм М. Бубера** ....................... 105

*Двойственность человеческого «я» и его отношения к миру (105). Переживание Настоящего во встрече с «Ты» (108). Диалогическое бытие человека (109).*

**Глава 3. «Диалоговедение» М. М. Бахтина** ...................................... 112

*Диалогичность бытия (112). Полифонический роман Достоевского (11З). «Завершение» личности с позиции вненаходимости (114). Диалогическое познание «внутреннего человека» (115). Диалогическая «идеология» (117). Микродиалог, скрытая полемика, большой диалог (117).*

**Глава 4. «Мы» — начало космическое (С. Л. Франк)** ................ 120

*Взаимопроникновение «я» и «ты» (120). Два типа отношений «я–ты» (122). Образ «мы» — основа социальной философии (123).*

**Глава 5. Концепция интерсубъективности в феноменологической социологии (А. Шюц)** ................................................................ 126

*Проблема интерсубъективности (126). Взаимозаменяемость перспектив (127). Живая одновременность «мы» (128). «Они-отношения» и «мы-отношения» (129).*

Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов ...... 130

**Раздел 5. ЛЮБОВЬ** ................................................................ 132

**Глава 1. Тема любви в античной философии** ............................. 132

*Различение древними греками видов любви (133). Любовь — космическая сила (133). Миф об андрогинах (135). Платоновская теория эроса (136).*

6 ОГЛАВЛЕНИЕ

**Глава 2. Христианское понимание любви** ................................ 137

*Новый образ любви в Евангелии (137). Любовь — безмолвная песня Богу (Августин) (139).*

**Глава 3. Тема любви в философии эпохи Возрождения и Нового времени** ........................................................................................... 142

*Возрождение античных образов любви (142). Николай Кузанский (143). Фрэнсис Бэкон (145). Рене Декарт (146).*

**Глава 4. Учение Г. С. Сковороды о невидимой натуре** ........... 149

*Самопознание — путь к любви и счастью (149). Учение о сродности натур (151).*

**Глава 5. Тема любви в немецкой классической философии** ...... 152

*Иммануил Кант (152). Гегель (154). Людвиг Фейербах (156).*

**Глава 6. Метафизика половой любви (А. Шопенгауэр)** ......... 157

**Глава 7. Смысл любви** ................................................................ 161

*Владимир Сергеевич Соловьев (161). Николай Александрович Бердяев (163).*

**Глава 8. «Механика» эроса (З. Фрейд)** ....................................... 165

*Конфликт удовольствия и реальности (166). Метаморфозы либидо (168). Чувственное и нежное течения любви (169). Либидо и культура (171).*

**Глава 9. Искусство любви (Э. Фромм)** .............................................. 173

*Пути преодоления одиночества (173). Виды любви (176). Любовь и общественные отношения (178).*

**Глава 10. Любовь — конфликтная «игра зеркальных отражений» (Ж.-П. Сартр)** ...................................................................................179

*Соблазн соблазнить чужую свободу (179). Конфликтность любви (181). Необеспеченность любви (183).*

Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов ..................... 184

Рекомендуемая литература ............................................................. 188

Именной указатель ........................................................................ 191

7

## Предисловие

Эта книга задумана как учебное пособие для студентов вузов, но совсем не беда, если Вы не студент, еще не стали им, или новее не собираетесь им быть. Ведь разговор пойдет именно о Вас — о Вашем бытии в мире, ибо любовь или одиночество ни у кого не возьмешь взаймы, мы знаем их настолько, насколько испытали сами.

Роль автора этой книги в чем-то подобна роли актера и режиссера в театре: он представляет публике не свою собственную персону, а идею, образ. Роль сыграна тем лучше, чем меньше зритель замечает особу актера, исполняющего Гамлета, но больше видит самого Гамлета. То же самое происходит в разговоре: чья-то мысль становится доступной нам, когда слова, ее выражающие, и сам говорящий перестают заслонять собою идею. Поэтому автор книги не старается сесть в кресло повыше да позаметнее и вершить оттуда суд над идеями выдающихся мыслителей. Не требуйте от него вынесения «судебного приговора» и окончательной истины. Пусть читатель возьмет для себя то, что сумеет понять и принять.

Речь пойдет о феноменах — об игре, смерти, любви и т. д., то есть о «вещах», которые не существуют «сами по себе», отдельно от человека. Пожалуй, *феномен —* не настолько понятное слово, чтобы пользоваться им без предварительных пояснений. Уточним, что это такое.

За словом *феномен* закрепилось три основных значения:

1. В греческом языке, откуда это слово заимствовано многими языками, phainomenon значит «являющееся», т. е. в первоначальном смысле слово *феномен —* то же, что *явление.*

8 ПРЕДИСЛОВИЕ

2. В обыденной речи и средствах массовой информации слово *феномен,* часто употребляют, когда хотят сказать об особенном, редком, необычном явлении или о выдающемся человеке, обладающем исключительными способностями. Например; *тунгусский феномен* (о падении метеорита) или *феномен Кашпировского.*

3. Философское употребление слова *феномен* очень разнообразное. Нет нужды утруждать читателя этой книги разбором всех тонкостей и оттенков употребления слова *феномен* в философии. Уясним себе только основное, а именно: *феномен —* это *нечто переживаемое человеком;* иначе говоря, то, что составляет содержание человеческого переживания.

Феномен — это предмет, который непосредственно есть то, что он есть... Непонятно? Например, я нижу вспышку молнии, чувствую при этом восторг или испуг, замираю в ожидании удара грома, дрожу под холодным потоком грозового ливня, — таков образ грозы в моем переживании. А какова гроза «в действительности», «сама по себе»? Совпадает ли она с моими переживаниями? Была бы у грозы хоть какая-то «грозность», если бы вместе с ней не присутствовал я или другая живая душа? Мы не будем здесь разбирать эти каверзные вопросы. Достаточно лишь сформулировать их, чтобы почувствовать различие между переживанием грозы в человеческой душе (феномен) и грозой «самой по себе», существующей безотносительно к чьим-либо переживаниям (сущность). Собственно, сомнения и рассуждения (рефлексия) о совпадении или несовпадении переживаемого образа грозы с грозой «самой по себе» начинаются не в момент непосредственного переживания грозы, а несколько позже. *Феноменом* философы называют *непосредственное, дорефлексивное* (еще не подвергнутое сомнению), переживание (например, грозы). В этом смысле феномен грозы (мое переживание в данный миг) непосредственно есть то, что оно есть.

Хотя феномены не существуют помимо переживаний, мы их называем «предметами» («пред-мет» — нечто отделенное, противостоящее нам). Феномены являются предметами *для сознания.* Можно нечто переживать, иметь, некий образ, не осозна-

9 ПРЕДИСЛОВИЕ

вая, не анализируя его разумом. Так, например, переживают восприятия внешнего мира и свои боли, удовольствия, страхи животные. Для животных переживания не являются «предметами» осмысления. Человек тоже далеко не все свои переживания подвергает рациональному осмыслению, но когда он это делает, они становятся для него *предметами*. Такое осмысление своих переживаний, возможное только при посредстве языка, называется словом *рефлексия.*

Предметами для сознания являются феномены, а не объекты («сущности») внешнего мира непосредственно. Феномены — как бы «буферная зона» между сознанием и «объективной реальностью».

«Феномен» — одно из центральных понятий феноменологии, философского направления, основанного немецким философом *Эдмундом Гуссерлем (Husserl, 1859–1938).* Феноменологическая трактовка понятия «феномен» сегодня самая влиятельная, поэтому следует упомянуть о ней хотя бы в самом общем виде.

«Себя-в-себе-самом-показывающее» (das Sich-an-ihm-sich-selbst-zeigende) — такое лаконичное определение понятия феномена сформулировал *Мартин Хайдеггер (Heidegger, 1889–1976),* последователь Э. Гуссерля. Феномен, согласно объяснениям Хайдеггера 1, отличается от явления и от видимости (кажимости). *Явление* (die Erscheinung) — это нечто, дающее знать о чем-то другом. Например, повышенная температура тела указывает на нарушения в организме. *Видимость* (das Schein) — это нечто, принимаемое не за то, что оно есть. Например, при определенном освещении может казаться, будто у человека покраснели щеки, а это якобы свидетельствует о повышенной температуре, сигнализирующей о нарушениях в организме. Так вот, *феномен —* что не иллюзия, не видимость, не проявление чего-то иного — он сам есть то, что он есть. Например, *образ* молнии, *чувство* боли, переживание радости. Если мне «кажется», что мне радостно, это переживание действительно присутствует во мне. Если у меня возник образ молнии (то ли я ее

——————————

1 См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tьbingen, 1967. S. 28–32.

10 ПРЕДИСЛОВИЕ

увидел, то ли померещилось, то ли я ее представил), то этот образ *действительно* имеется в этот миг. Если я чувствую боль, это переживание действительно имеет место (независимо от наличия или отсутствия «объективных причин» для боли) 2.

В принципе, наше сознание всегда имеет дело именно с феноменами. То есть все, что мы осознаём (подвергаем осмыслению), есть чувство, образ, переживание, мысль, а не «вещь сама по себе». Это не значит, что помимо феноменов не существуют вещи сами по себе («вещи-в-себе», по Канту). Феномены выступают по отношению к сознанию как непосредственно данная *реальность —* независимо от того, стоят ли за нею самосущие объекты или нет. Например, феномен кентавра существует (как образ), хотя соответствующего самосущего объекта в природе не выявлено. Таким образом, феноменом можно называть все, что угодно, что бы ни «пришло в голову».

Значит, феноменов может быть бесконечно много. И теперь пора уточнить, какой смысл автор вложил в название учебного пособия «Феномены человеческого бытия», почему в нем рассматриваются одни феномены, а не другие; почему они раскрываются именно в данной последовательности.

Прежде всего, заметим, что использование слова *феномен* в заголовке не означает, что в книге отображена только позиция феноменологии. Слово *феномен* мы будем подразуме-

———————

2 Эту мысль может проиллюстрировать следующий анекдот.

Прибегает медсестра:

— Доктор! Больному стало хуже!

— Вы некорректно выражаетесь, — отвечает доктор. — Правильнее сказать: больному кажется, что стало хуже. Больной располагает только субъективными данными о своем состоянии и не может судить об объективном положении дел.

Снова прибегает медсестра:

— Доктор! Ему еще хуже!

— Ну вот, вы опять... Ему кажется, что еще хуже. Сколько нас учить...

В третий раз прибегает. Доктор строго:

— Что, еще хуже?

— Нет-нет, доктор, я уже все поняла. Теперь больному кажется, будто он умер.

11 ПРЕДИСЛОВИЕ

вать и в феноменологическом значении, и в смысле «что-то необычайно важное для всех».

Речь у нас пойдет не о всевозможных феноменах, а только о феноменах *человеческого* бытия, т. е. о феноменах, включенных в контекст человеческих отношений.

Далее возникает вопрос, почему в курсе лекций рассматриваются только пять феноменов (игра, смерть, одиночество, коммуникация, любовь). Очевидно, что в число феноменов человеческого бытия могут быть включены также вера, понимание, господство, справедливость, красота, добро и многое, многое другое. Можно ли среди них выделить «главные», или «первоочередные»? Конечно, можно *пытаться* это сделать, но по существу ни одна классификация феноменов человеческого бытия не может быть строго и однозначно обоснована.

Так, немецкий философ *Ойген Финк (Eugen Fink, 1905–1975)* в книге «Основные феномены человеческого бытия» 1 выделил в качестве основных феноменов труд, игру, любовь, господство и смерть. «Человек, — писал он, — в своей сущности есть работник, игрок, любящий, борец и смертное существо» (S. 106). Финк полагал, что пять названных им феноменов являются для всех людей универсальными, пронизывающими наиболее значимые формы жизнедеятельности человека. Однако мы легко можем убедиться, что имеются также другие феномены, столь же подходящие на роль «основных». Например, вера — обыденная, религиозная, научная, философская — пронизывает всю нашу жизнь. Да и сам О. Финк обстоятельно объяснил, что феномены человеческого бытия не могут быть предметом «объективного исследования». Нет «объективной шкалы», безусловной системы измерений, позволяющей расставить феномены «по рангу».

Итак, у нас нет «объективных» оснований, чтобы утвер-

——————————-

1 *Fink E.* *Grundphänomene des menschlichen Daseins* / Hrsg. von Schutz E. u. Schwarz F.-A. Freiburg; München: Karl Alber, 1979. S.106. На русский язык переведен один раздел этой книги (см. список литературы к разделу «Игра»).

12 ПРЕДИСЛОВИЕ

ждать, что игра «первичнее» или «главнее», чем любовь. Равным образом и любовь не «первичнее» игры (или веры, или счастья и т. д.). Очевидно, следует согласиться с мнением О.Финка, что каждый феномен человеческого бытия «фундаментально независим» от других. Однако всякий курс лекций предполагает, что излагаемый материал отобран по определенным критериям и упорядочен в определенной последовательности.

Отбор точно определенного состава «основных» феноменов, как сказано выше, выглядит делом сомнительным. Автор остановил свой выбор на указанных пяти феноменах отнюдь не в противовес пяти феноменам, выбранным О. Финком. Прежде всего, пришлось учесть, что нельзя объять необъятное.

Определяя последовательность тем, автор исходил из соображений удобства их изложения и восприятия. Сказанное ранее создает определенный настрой для восприятия последующего. Первой изложена тема «Игра». Уяснение понятия игры имеет герменевтическое 1 значение, готовит читателя к видению подобий игры в разнообразных сферах человеческого бытия. Игровые элементы присутствуют во «взаимоотношениях» человека со смертью (похоронные и поминальные ритуалы; игра создает замкнутый, самодостаточный мир, не впускающий в себя непостижимую бесконечность бытия), с одиночеством (человек «убегает» от одиночества в игру), с любовью (любовь, по Сартру, — игра взаимоотражений личностей) и с другими феноменами.

Точно также любовь и другие феномены имеют способность проникать друг в друга. Тема «Любовь» излагается последней, так как ее восприятие подготовлено уже знакомыми читателю темами «Игра», «Одиночество», «Коммуникация».

Отбор феноменов и порядок их рассмотрения в немалой степени обусловлены не только теоретическими и методическими соображениями, но и авторским опытом чтения лекций

————————-

1 *Герменевтика —* искусство и теория понимания и истолкования.

ПРЕДИСЛОВИЕ 13

студентам вузов. Автор стремился адаптировать к учебному процессу изложение тематики, пока еще мало освоенной в отечественной практике преподавания философии.

Относительная простота изложения достигалась не столько за счет опрощения излагаемой проблематики, сколько, во-первых, за счет «переложения» оригинальных исходных текстов на язык, приближенный к обыденному, не обремененный специфической философской терминологией; во-вторых, за счет усиления наглядности и образности идей; в-третьих, за счет прояснения логической структуры первоисточников и избавления ее от массивных оборонительных щитов, выставленных против предполагаемых суровых критиков.

Предлагаемая тематика вызывает пристальный интерес не только у студентов, но и у всякого «мыслящего» человека, поскольку затрагивает личный «экзистенциальный» опыт и помогает в осознании себя, в поиске ответов на «проклятые вопросы» бытия. Особенно полезной эта книга может оказаться для тех, кто самостоятельно занимается изучением философии. Она написана с некоторым «запасом прочности», чтобы, при случае, и более притязательный читатель или слушатель не заскучал.

Автор выражает свою глубокую признательность Белорусскому Фонду Сороса, выступившему инициатором конкурса учебных пособий и стимулировавшему таким образом работу над этой книгой. Автор благодарен доценту кафедры философии Витебского государственного университета В. А. Уткевичу, чьи педагогические опыты в начале 90-х годов дали первоначальный импульс к работе над этой книгой, и доценту Е. С. Друтько за помощь при подготовке рукописи к изданию.

14

# Раздел 1. ИГРА

«Что наша жизнь? Игра». Эта фраза из арии Германа («Пиковая дама») может показаться всего лишь образным преувеличением: в повседневной жизни взрослым людям часто бывает не до игры, — делом нужно заниматься. Разве что судьба играет нами...

Можно припомнить также сделанное Шекспиром меткое сравнение жизни с театральной игрой:

Весь мир — театр.

В нем женщины, мужчины — все актеры.

У них свои есть выходы, уходы,

И каждый не одну играет роль.

Однако гуманитарные исследования, проведенные в XX столетии, показали, что сравнение жизни с игрой является не только поэтическим приемом. При внимательном рассмотрении можно обнаружить игровые формы во многих сферах человеческой деятельности.

## Глава 1. ИССЛЕДОВАНИЯ ИГРЫ В КУЛЬТУРОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

**§ 1. Как феномен игры стал предметом исследований?** В поле зрения философии понятие игры попало давно: например, в платоновском диалоге «Евтидем» Сократ называл *«по-*

ИГРА 15

*знавательной игрой»* проделки софистов 1, которые сбивали молодых людей с толку своими псевдологическими рассуждениями. По мнению Сократа, софисты, вместо того чтобы учить своих учеников действительному знанию вещей, лишь потешаются над людьми. Они, например, в разговоре употребляли какое-нибудь слово то в одном, то в другом смысле, запутывали таким образом человека, ставили его в глупое положение и находили в этом для себя забаву.

По-настоящему философы занялись исследованием феномена игры значительно позже. Считается, что начало этим исследованиям положили *Иммануил Кант (1724–1804)* и *Фридрих Шиллер (1759–1805).* Они обратили внимание на сходство между игрой и художественной деятельностью: в обоих случаях проявляется человеческая свобода.

Особое же внимание к феномену игры было проявлено в XX веке. Наиболее, пожалуй, знаменитое исследование провел нидерландский историк культуры *Иоганн Хёйзинга (Huizinga, 1872–1945).* В 1938 году вышла его книга «Homo ludens» («Человек играющий»), оказавшая значительное влияние на дальнейшие разработки проблемы. Хёйзинга продемонстрировал, что разные сферы человеческой культуры (искусство, философия, наука, политика, юриспруденция, военное дело и др.) тесно связаны с игровыми формами. Немецкий философ *Ханс-Георг Гадамер (Gadamer, р. 1900)* в своей работе «Истина и метод» (1960) распространил понятие игры на процесс понимания текстов, произведений искусства, исторических событий, включив его, таким образом, в понятийный аппарат герменевтики (теории понимания и истолкования). Еще

——————————

1 См.: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. T. 1. С. 165–166.

*Софистами* называли в Древней Греции людей, обучивших за вознаграждение «мудрости» и «красноречию». Они похвалялись умением доказывать и опровергать все что угодно. Для примера приведем пару из множества придуманных ими логических уловок, в которых заведомо ложное рассуждение выдается за истинное (такие рассуждения называют *софизмами*):

«Вор ни желал бы завладеть чем-то плохим. Обладание хорошим — дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего».

«То, чего ты не терял, ты имеешь. Ты не терял рогов. Следовательно, ты имеешь рога».

16 Раздел 1

один немецкий мыслитель, *Ойген Финк* (Engen Fink, 1905–1975), включил игру в число основных феноменов человеческого бытия (наряду с такими, как смерть, труд, господство, любовь) и определил ее в качестве основного способа сношения человека с возможным и недействительным.

Мы рассмотрим отличительные черты феномена игры, особенности ее целей, ее место в жизни человека, исходя из разработок этих авторов.

**§ 2. Соотношение игры и культуры.** По мнению Хейзинги, игра древнее культуры. Он ссылается на то, что играть способны и животные, они «не ждали появления человека, чтобы он научил их играть». Все основные черты игры уже есть в играх животных, и человеческая цивилизация не прибавила тут никаких существенных признаков. Достаточно понаблюдать за щенятами, чтобы убедиться в этом: они *приглашают* друг друга к игре с помощью некоторых *церемониальных* жестов и поз; *соблюдают правила —* например, не прокусывать партнеру ухо; они *притворяются, изображают* себя ужасно злыми; и главное — они, очевидно, испытывают огромное *удовольствие* и *радость.* А ведь такая игра щенят — одна из самых простых; у животных существуют значительно более сложные и высокоразвитые формы игры. Игра распространяется одновременно на мир животных и мир людей, значит, она не опирается по своей сущности на какой-нибудь рациональный фундамент, она не связана ни с определенной ступенью культуры, ни с определенной формой мировоззрения.

Хёйзинга считает, что игра предшествует культуре, сопровождает ее, пронизывает ее от рождения до настоящего времени. Вместе с тем он подчеркивает, что культура не происходит из игры в результате некоторой эволюции, а *возникает* в форме игры: «культура изначально разыгрывается» — самой культуре в исходных ее формах присуще нечто игровое, т. е. она осуществляется в формах и атмосфере игры.

Гадамер идет в этом вопросе дальше и распространяет явление игры даже на неживую природу. Так, мы говорим об

ИГРА 17

игре красок, волн, имея в виду целостный процесс, в котором воспроизводится во множестве вариаций движение «туда-сюда» (Hin und Her). Для игры, считает Гадамер, неважно даже, кто или что выполняет такие движения. Главное не то, *кто* играет, а сами игровые движения: «игра играется» — она будто сама по себе является субъектом и управляет тем, кто или что втянуто в нее.

Кстати, в некоторых этимологических словарях русского языка, как бы подтверждая эти соображения Гадамера, указывается, что русское слово «игра» развилось из праславянского *jьgra,* а оно, в свою очередь, образовано с помощью суффикса *-r-а* (как «искра») от той же основы, что и древнеиндийские слова *ejati, ingati,* означающие «двигается, шевелится». Впрочем, некоторые другие словари отрицают такую версию и указывают, что происхождение слова «игра» доподлинно не установлено.

Однако, по мнению О. Финка, распространение феномена игры на мир животных и неживую природу неправомерно. Так называемые игры света и тени — это только лирическое описание нашего видения окружающего мира. Природа не играет; люди видят в ней игру потому, что они сами по своей сущности игроки, и лишь в переносном смысле употребляют понятие игры по отношению к природе. Животные, считает Финк, не знают игры фантазии, не подчиняют себя воображаемой видимости — значит, они не играют. Игра характеризует только бытие человека (даже во внеигровых ситуациях). В этом смысле она подобна феномену смерти: хотя смерть как конец бытия настигает индивида только однажды (и мы никогда не можем иметь опыта своей собственной смерти), однако она явно или неявно накладывает отпечаток на всю жизнь человека как смертного существа.

Приведенные суждения различаются определением границ, в которых может существовать явление игры: во всей природе, или у людей и животных, или только у людей. Однако они сходятся в том, что игра пронизывает всю человеческую культуру и занимает важное место в ее становлении и существовании.

18 Раздел 1

По вопросу о признаках игры, которые мы сейчас рассмотрим, принципиальных расхождений у разных авторов нет. Некоторые различия в суждениях Хёйзинги, Гадамера и Финка тут скорее дополняют общую картину, чем противоречат друг другу.

## Глава 2. ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ИГРЫ

**§ 1. Определения понятия «игра».** Что отличает игру от других явлений? Провести отчетливую границу непросто. Некоторые исследователи определяют игру через противопоставление ее серьезному, другие считают противоположностью игры принуждение, насилие. Определение игры способом отрицания того, чем она не является, все же не раскрывает ее собственного содержания. Что же мы имеем в виду под словом «игра»?

Хейзинга дает следующую формулировку: «...Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели «обыденная» жизнь» 2.

Близкую, но с иными акцентами дефиницию дает Б. К. Сигов: «Игра — форма свободного самовыявления человека, которая предполагает реальную открытость миру возможного и развертывается либо в виде состязания, либо в виде представления (исполнения, репрезентации) каких-либо ситуаций, смыслов, состояний» 3.

Рассмотрим подробнее те особенности явления игры, которые упоминаются в данных определениях.

**§ 2. Игра — свободная деятельность.** Свобода тут понимается в нескольких аспектах. *Во-первых,* как *независимость*

*—————————————*

2 *Хёйзинга Й.* Homo ludens. M., 1992. С. 41.

3 *Сигов Б. К.* Игра // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 110.

ИГРА 19

*от диктата* других людей. Игра по приказу, — пишет Й. Хейзинга, — уже не игра, она, по крайней мере, может быть некой имитацией, репродукцией игры.

*Во-вторых,* под свободой понимают *«неинстинктивную» обусловленность поведения* играющих. У младенцев и детенышей животных такой свободы еще нет, — считает Й. Хёйзинга. В той мере, в какой ими руководит инстинкт и в какой игра предназначается для развития их телесных и селективных способностей, они не играют. Но можно утверждать, что дети и животные играют, когда они испытывают удовольствие, когда играют для радости — и в этом заключается их свобода.

*В-третьих,* свобода понимается как *независимость от утилитарных целей.* Игра не диктуется физической необходимостью или моральной обязанностью. Она является чем-то лишним, без чего можно обойтись. Ее собственные цели выпадают из сферы непосредственного материального интереса. Когда играют только ради какой-нибудь выгоды, теряют из поля зрения собственное значение игры. Чем меньше мы связываем игру с другими жизненными стремлениями, чем более она бесцельна, тем скорее находим в ней малое, но полное в себе счастье, — отмечает О. Финк. Настоящий игрок играет только для того, чтобы играть.

Если животные могут играть, — пишет Й. Хейзинга, — значит, они что-то большее, чем биологические автоматы, которыми управляют только «инстинкты». Если люди играют, значит, они нечто большее, чем просто разумные существа, поведение которых подчиняется только рассудку, ведь игра не вмещается целиком в пределы рациональности.

**§ 3. Игра выводит человека за рамки обыденности.** Всякая игра переносит человека в «магическое измерение». Это — временная сфера, которая находится среди обыденной жизни. В этом ее двойственность: она выступает как деятельность в реальном мире и одновременно — в мире воображаемом, иллюзорном. Игра витает над действительностью как некая неуловимая видимость.

Даже малое дитя не путает миры реальности и игры, знает, что игра лишь «как будто» по-настоящему. Когда де-

20 Раздел 1

вочка играет с куклой, будто о ребенком, она не становится жертвой обмана или ошибки, не путает куклу с живым существом. Хейзинга приводит такой пример. Отец входит и видит, что четырехлетний сын сидит на первом из стульев, поставленных вереницей, и играет в «поезд». Отец целует ребенка, а сын отвечает: «Папа, нельзя целовать локомотив, иначе вагоны подумают, будто он не настоящий». Вмешательство реального мира может нарушить игру, — ребенок отдает себе отчет в их различии.

Характеристика игры как иллюзорного мира не исключает того, что игроки могут быть настроены с величайшей серьезностью. Игра и серьезность меняются местами. Игра превращается в серьезное, а серьезное — в несерьезное на данный момент. Игра может возвышаться до вершин священного, оставляя серьезность обыденной жизни далеко позади себя. Несерьезное отношение к игре, ее правилам разрушает ее. Если бы шахматисты, или артисты на сцепе, или играющая с куклой девочка начали несерьезно относиться к тому, что делают, игра тут же прекратилась бы или превратилась в пародию (тоже игру, только уже другую).

Несерьезность сама по себе еще не есть игра. Й. Хёйзинга показывает, что такое явление, как «пуерилизм» (что означает ребячество и наивность одновременно; от лат. *puer —* «мальчик»), не то же самое, что игра. Пуерилизм — это неразвитость, недостаток чувства юмора, чрезмерно бурная реакция на то или иное слово, чрезмерная хвала или хула. Это — состояние духа незрелого юнца, который не связан воспитанием и традицией. Подлинная игра не ребячлива, считает Хёйзинга. Если ребенок становится ребячливым, значит, он не хочет больше играть или не знает, во что и как играть. Подлинная игра связана с вдохновением, а не с истеричной возбужденностью.

**§ 4. Пространственно-временная замкнутость игры.** Игра проходит в определенных границах пространства и времени, в которых существует «игровой мир», — это еще одни ее признак. У нее есть начало и конец, она проходит в пространстве, которое предварительно очерчено. Игровыми простран-

ИГРА 21

ствами являются арена цирка, магический круг, место священнодействия, сцена, кинозал, детская песочница и т. д. На таких обособленных, огороженных, освященных территориях имеют силу особые правила. Это будто временные миры внутри обыденного, созданные для осуществления замкнутого в себе действия.

Выход игрового действия за пределы игрового мира порождает нелепые ситуации. Например, представим себе, что оперный певец, которому мы с чувством аплодировали в зале, вдруг однажды по пути в магазин с авоськой в руке запоет свою арию громко и выразительно, как на сцене. Действие, уместное, даже священное, в определенных условиях, за пределами игрового пространства становится смешным или превращается в эпатаж.

**§ 5. Структурная упорядоченность игры.** Внутри игрового пространства царят свои особые правила. В несовершенном мире и сумбурной жизни игра создает временное, ограниченное совершенство. То, что ограничивает своеволие игроков, — не природа, не ее сопротивление человеческим порывам, не враждебность окружающих людей, — сама игра устанавливает ограничения в виде правил. Даже небольшое отклонение от порядка игры разрушает ее.

Существует выражение «игра без правил». Возможно ли такое? «Игра без правил» — это словосочетание, похожее на «круглый квадрат» или «луч тьмы». Буквального смысла оно не имеет. А в переносном смысле под таким выражением можно понимать сумбурную, беспорядочную жизнь. Так бывает, когда люди действуют ради какой-то своей цели, игнорируя нормы взаимоотношений с другими людьми, выработанные культурой. Это нечто противоположное подлинной игре.

Нарушения правил, если это не случайные ошибки, могут быть двух видов: «шулерство» и «бунтарство». Шулер только делает вид, будто играет в ту же игру, что и другие участники, или вообще во что-нибудь играет. По существу он не признаёт духа данной игры. «Бунтарь» же открыто «отбрасывает карты» и объявляет, что не признает этой игры и ее правил.

22 Раздел 1

Игровое сообщество обычно значительно лучше относится к шулерам, чем к бунтарям. Первые не ломают мир игры, они даже могут очаровывать искренних и наивных игроков своей загадочной виртуозностью («простаки» не замечают, что «столб закона» значительно проще обойти, чем лезть через него). «Бунтари» же вызывают возмущение сообщества: они, отвергая правила игры, вскрывают относительность и хрупкость того «малого мира», который дарит удовлетворение его обитателям. «Бунтари» становятся изгоями или создают новое сообщество с собственными правилами (в котором, кстати, скоро заводятся свои шулеры). Наша повседневность полна примерами шулерства — в науке (наукообразность «исследований»), в искусстве (подделки под настоящее творчество), в супружеских отношениях (тайные измены при внешней благопристойности). И здесь вновь наблюдается та же закономерность: шулерство прощается гораздо легче, чем бунтарство. «Бунтари» в науке, искусстве, в любой сфере культуры часто считаются неудачниками или параноиками и порой только за пределами своего общества и времени получают признание («нет пророка в своем отечестве»).

**§ 6. Повторимость и вариативность игры.** Наличие структуры обеспечивает игре *повторимость* и одновременно *вариативность,* изменчивость действий в определенных границах.

*Повторимость* игры проявляется в двух аспектах. Во-первых, почти во всех развитых формах игры (особенно в художественных произведениях, обрядах, ритуалах) встречаются элементы повтора, рефрена, чередования. Во-вторых, наличие устойчивой структуры позволяет повторять всю игру целиком (шахматная партия, мелодия, стихи и т. д.). Возможность воспроизвести, «возродить» игру делает ее культурной ценностью, которая передается как традиция.

*Вариативность,* также основанная на структуре, придает игре творческий, свободный дух, без которого она не была бы игрой, а превратилась бы в рутинную, бездушную работу, как на конвейерном производстве. Место для вариативности есть

ИГРА 23

во всякой подлинной игре: даже когда музыкант исполняет произведение точно по нотам, он способен в определенных рамках отклоняться от механичной, жестко заданной репродукции, вызывая у слушателей чувства неожиданности, сопереживания и увлечения живыми, одушевленными пульсациями звуков. В такой деликатной, уместной, негрубой вариативности проявляется талант исполнителя.

**§ 7. «Одушевленность» игровых предметов.** Реальность игровых предметов двойственная, замечает Финк: во время игры они становятся не тем, что они есть сами по себе. В них будто вселяется некий дух, присутствие которого ощущают только участники игры или ее заинтересованные зрители. Человеку, не вовлеченному в события игры, кажется нелепым поведение игроков и зрителей (припомните, что вы думаете о футболистах и футбольных болельщиках-фанатах, если вы сами не болельщик и не поддаетесь магии мяча).

Любая детская игрушка выдает себя не за то, что она есть. В игрушку может превратиться всякая вещь, даже если мы в ней ничего не изменили — все дело в отношении человека к ней. Существует специальное производство игрушек, но они только бездушные вещи, пока игра действительно не сделает их игрушками, не оживит их, не придаст им «магические» свойства. Подобные явления греческая мифология воплотила в мифе о Пигмалионе и созданной им Галатее: человеческое пристрастие к какому-нибудь предмету одушевляет его.

Вообще игра — это не предмет, с которым человек действует. Игра выступает по отношению к ее участникам как реальность, которая их превосходит, втягивает их в себя, придает им свой дух. Гадамер считает даже, что субъектом игры является не тот, кто играет, а сама игра, и это особенно очевидно, когда человек играет «в одиночку», ведь «кто» еще, кроме игры, определяет его действия, обусловливает его поведение? Активность, «материальная энергия» игры исходят от человека, но определенную «форму» человеческой энергии придает структура игры.

24 Раздел I

**§ 8. Переживания напряжения и воодушевления в игре.** Элемент напряжения, считает Й. Хейзинга, занимает в игре особенное место. В нем проявляется неопределенность, неустойчивость, какая-то еще нереализованная возможность, ради которой (или против которой) нужны усилия, успех которых не гарантирован. В напряжении есть стремление к разрядке, расслаблению. Оно особенно заметно в индивидуальных играх на ловкость и сообразительность (головоломки, компьютерные игры, стрельба по мишени). Напряжения возрастают по мере того, как игра все более превращается в соревнование, а в азартной игре и спорте они достигают высшей степени. Напряжения игры подвергают играющего испытанию на силу, выдержку, упорство, находчивость, отвагу, выносливость. Вместе с тем проверяются и духовные качества, ведь, несмотря на желание выиграть, нужно держаться в рамках дозволенного. Таким образом, хотя игра сама по себе лежит «по ту сторону добра и зла», элемент напряжения придает ей определенное этическое значение.

Напряжения игры отличаются от тягот повседневной жизни, — отмечает О. Финк. В повседневной жизни мы вынуждены всегда стремиться к какому-то будущему удовлетворению, к неведомому и неопределенному «счастью», и, таким образом, мы существуем в «изгнании» из настоящего момента. В гонке за «счастьем», которая продолжается всю жизнь, мы никогда окончательно не догоняем его. Хотя игра так же побуждает стремиться к успеху, ее «счастье» находится в ней самой, оно нам известно, как точно определенная цель. Игра — с ее волнениями и напряжением — не выходит за свои пределы и остается в себе самой. Игра дарит людям «наслаждение настоящего».

Структурная упорядоченность игры дает человеку возможность как бы плыть по ее течению и таким образом избавляет его от тревог, свойственных обыденной «неорганизованной» жизни. Поэтому у человека возникает спонтанное стремление к повторению, возобновлению игры, которое закрепляется в ее форме (например, в рефрене песни).

ИГРА 25

Воодушевление и облегчение, которое дает человеку игра, можно обозначить термином *«к****а****тарсис»* (очищение), применявшимся еще в древней философии. Пифагорейцы практиковали очищение души при помощи специально подобранной музыки. Аристотель в своей «Поэтике» показал, что катарсис происходит, даже если люди смотрят трагедию в театре: сопереживание и ужас, испытываемые зрителями, очищают их души от аффектов. Нетрудно заметить, что очистительное воздействие произведений искусства, выявленное античными философами, свойственно всякой игре вообще.

**§ 9. Игра содержит в себе возможности и риск.** В игре нам всегда кто-то или что-то противостоит, — даже в играх, не имеющих характера соревнования. В конечном счете, утверждает Гадамер, игры «в одиночку» вообще не бывает. Чтобы игра происходила, «другой» не обязательно должен в ней участвовать, но всегда при этом есть что-то, с чем ведется игра и что отвечает встречным ходом на ход игрока. Так, кошка выбирает для игры клубок шерсти потому, что он способен «своевольничать», а игры в мяч основаны на его всесторонней и свободной подвижности: он может будто сам по себе совершать неожиданные движения.

Если результат каких-нибудь усилий в точности известен наперед, то здесь нет игры. Она существует лишь тогда, когда есть риск. Играть можно только при наличии неких шансов, возможностей как благоприятного, так и неблагоприятного исходов. Именно этот риск придает игре очарование: можно испытать сладость свободы решения, которая сопряжена с риском неудачи. Такие переживания знакомы тем, кто «в одиночку» играет с компьютером, решает занимательные задачи, пробует писать картины, стихи. Во всех случаях существует риск, что дело может «не пройти», не дать желаемых результатов — отсюда и увлечение, азарт, надежда добиться успеха.

26 Раздел 1

## Глава 3. ЦЕЛИ ИГРЫ

**§ 1. Имманентность 4 игровых целей.** Всякое действие, свободно совершаемое человеком, мотивировано какой-нибудь целью. Действие и его цель могут непосредственно сочетаться — когда само действие несет удовлетворение (еда, питье, половой акт), а могут взаимно исключаться одно другим: или делать — или получать удовлетворение (например, работа, выполняемая только ради заработка). Действия первого рода сами по себе являются удовлетворением биологической потребности; действия второго рода не удовлетворяют непосредственно потребностей, а только служат условием удовлетворения в будущем. Особенность игры состоит в том, что она не является удовлетворением биологических потребностей (как и труд), но вместе с тем она дает удовлетворение сама по себе. О. Финк подчеркивает, что игра ничему не служит, не имеет никакой «конечной цели», она есть «для себя и в себе». Он спорит даже с теми, кто видит значение игры только в подготовке детей к «серьезной» взрослой деятельности. Игра принадлежит взрослым не в меньшей степени, чем детям.

Особенности целей игры О. Финк выявляет в сравнении ее с трудом. Трудовое действие в общем служит целям, которые выходят за его пределы, оно вплетено в более широкий смысловой контекст жизни. Игровому же действию свойственны имманентные цели. Игра самодостаточна, она сама по себе дает удовлетворение человеку — в отличие от такого труда, который направлен только на добывание средств для жизни. При определенных условиях труд тоже бывает притягательным сам по себе. К. Маркс полагал даже, что в обществе, которое придет на смену капиталистическому, труд превратится в первую жизненную потребность людей. Он подразумевал труд «универсальный», творческий (научный, художественный), который, подобно игре, имеет ценность в себе самом. Такой труд несет в себе удовлетворение не потому, что он легкий (наоборот, творческие усилия требуют большого напряжения и самоотдачи),

————————-

4 *Имманентное* (лат. immanentis — свойственный, присущий) — нечто внутренне присущее какому-либо предмету, проистекающее из его природы.

ИГРА 27

а потому, что он становится «свободной игрой» духовных и физических сил человека.

Вывод, что игра несет свои цели в себе самой, не противоречит тому, что вся игра целиком, вместе с ее имманентными целями, может, как мы увидим далее, служить каким-то вне-игровым целям.

**§ 2. Цели и типы игры.** Непосредственными целями игры являются борьба за что-то и представление чего-то. В соответствии с этими целями типы игры делятся на соревнование и представление. Й. Хёйзинга отмечает, что всякая игра, с одной стороны, *представляет* (репрезентирует) борьбу за что-то, а с другой — является *соревнованием* за то, чтобы лучше представить нечто. Таким образом, эти две цели взаимопроникают одна в другую и взаимопредусматривают друг друга. В каждом конкретном случае все же на первый план выходит одна из них.

Игра как *представление* имеет два вида: а) *репрезентация* (например, спектакль) и б) *воображение* (себя самого кем-нибудь). Слово «представлять» значит «ставить нечто перед глазами». Это «нечто» может быть дано самой природой или создано человеком. Так, павлин демонстрирует самкам свое роскошное оперение (борясь вместе с тем за внимание к себе). Актеры представляют на сцене пьесу (борясь при этом за симпатии публики и ее интерес к создаваемым образам). Примеры воображения себя кем-нибудь особенно очевидны в детских играх. Дети любят воображать себя взрослыми или героями сказок, кинофильмов. Это воображение не остается только в мыслях, но и воплощается в поведении. Не только дети, но и взрослые пробуют примерять на себя любимые художественные образы или определенные житейские типы, которые хотелось бы воплотить в себе: «начальник», «доброжелатель», «богач», «крутой»; при этом идет скрытая и напряженная борьба за то, чтобы окружающие люди признали нас тем, кем мы сами себя воображаем.

Особый интерес у Хёйзинги вызывает священное (культовое) представление. Оно является чем-то большим, чем надуманный и символический «спектакль», это — мистическое преображение. Участники культа уверены, что их действо воплощает не-

28 Раздел 1

кое благо и высший порядок. По окончании обряда его действие не прекращается, а излучает свой свет на обыденную жизнь, обеспечивает порядок, безопасность, процветание группы. Священнодействие не только представляет некую космическую сущность, но и стремится привлечь ее к земному бытию.

*Соревнование,* как показал Й. Хёйзинга, изначально присуще игре. Оно, как противостояние и противоборство, очевидно в играх животных, оно преобладает в играх архаичных культур. Для первобытного мышления вообще характерно дуалистическое деление мира на мужское и женское начала, на землю и небо, противостоящие друг другу; каждое существо или вещь относятся к одной или другой стороне, и таким образом весь космос рассматривается с точки зрения соперничества. Взаимодействие и соперничество сторон задают общий лад жизни. Мировоззренческий дуализм архаичных культур ярко проявляется в их праздниках, обрядах, песнях, танцах, в которых выразительно проступает элемент соревнования разных групп. Каждая победа выступает для победителя свидетельством мощи добрых сил перед злыми, поэтому соревнования имеют сакральное (священное) значение, — это не просто зрелище для проведения свободного времени. В соревнованиях выявлялась воля богов. Нередко бывало так, что два войска, прежде чем столкнуться, выделяли по одному воину для поединка, который мог решить исход противостояния. В современных вооруженных конфликтах сакральный момент ощущается, конечно, гораздо слабее, но вообще игры, как и прежде, ничуть не утратили соревновательного аспекта.

**§ 3. Игра как средство внеигровой цели.** Хотя игра, как уже говорилось, содержит свои цели в себе самой, тем не менее, вся она в целом (со своими внутренними целями) может использоваться в качестве средства для достижения каких-то внеигровых целей.

Внешними целями игры могут быть: 1) ставка, 2) престиж, почет, 3) обучение, 4) выявление судьбы, воли богов, 5) заручка мистических сил, 6) проведение досуга, 7) самоутверждение. Большинство из этих целей уже упоминалось выше. Теперь обратим внимание на такие цели, как почет и ставка.

ИГРА 29

Люди играют для чего-то. В первую очередь они стремятся к успеху в ходе самой игры и наслаждению триумфом. Но кроме того победитель может получить ставку, приобрести славу в результате выигрыша, когда сама игра уже завершена, т. е. ставка и почет находятся за пределами игры.

Ставки бывают весьма разнообразные: что-то символическое (диплом, поцелуй принцессы), утилитарное (деньги, ценные вещи), жизнь или смерть, свобода или рабство, исполнение желаний победителя и прочее. Ставка отличается от вознаграждения или дохода: для последних не играют, а работают. Но тут подчас трудно провести отчетливую границу: в некоторых видах бизнеса, в биржевых играх, например, есть те же элементы риска, везения, напряжения, которые свойственны всем играм. Получаемый таким образом доход оказывается сродни выигрышу. Чистое же стяжательство не рискует и не играет.

Когда в состязательной игре кто-то из соперников достигает превосходства, у победителей бывает тенденция впадать в иллюзию своего превосходства вообще, при этом значение победы выходит за рамки игры. Выигрышем оказывается почет, слава. Этот почет легко переносится с отдельного человека на ту группу, которую представляет победитель. Таким образом, из успеха как внутренней цели игры вытекают в качестве внешней цели уважение, почести, престиж.

Соотношение целей, связанных с игрой, представлено в следующей схеме:

<…>

30 Раздел 1

**§ 4. Иллюзорность целей игры.** Всякая игра в определенном смысле является бесцельной. Она проходит «внутри себя», и достижение результата в ней не является само по себе ни удовлетворением биологической потребности, ни созданием утилитарной ценности. Результат игры как «объективный факт» сам по себе несуществен и безразличен. Й. Хёйзинга приводит такой пример. Персидский шах во время своего визита в Англию получил приглашение присутствовать на скачках, но отклонил его, дав следующее объяснение: он и так знает, что одна лошадь прибежит быстрее других (!). Вспомним также старика Хоттабыча, который, глядя на футбольный матч, пожалел игроков, бегающих за одним мячом, и сделал так, чтобы у каждого стало по мячу. То, что для участников игры и ее болельщиков кажется чрезвычайно важным, «внешнему наблюдателю» представляется бессмыслицей. Можно только диву даваться, глядя со стороны, как проигрывающий в карты изо всех сил старается отыграться, не считается ни с какими затратами, теряет остатки здравого смысла. Лишь выйдя из игры, проигравший хватается за голову и удивляется, что растрачивал силы, время и средства ни на что — на иллюзию, мираж.

Тут мы видим, что самозабвенное стремление к игровой цели представляет собой некое саморазыгрывание. Цель игры с точки зрения «здравого смысла» является иллюзорной, но понять это можно только когда оказываешься вне игры. Особенно упорно люди цепляются за иллюзии любви, которая, очевидно, тоже подобна «игровому миру» — со всеми присущими ему отличительными чертами, рассмотренными выше. Человек часто бывает не в силах самостоятельно вырваться за пределы «магического круга» любви, пока сама жизнь каким-то образом не вытолкнет его оттуда; лишь тогда приходит прозрение (как и к тому, кто проигрался в карты вчистую).

ИГРА 31

## Глава 4. РОЛЬ ПОНЯТИЯ ИГРЫ В ЭСТЕТИКЕ И ГЕРМЕНЕВТИКЕ

**§ 1. Образ игры как познавательная модель.** Мы уже ознакомились с отличительными чертами игры и особенностями ее целей. Можно ли найти применение этим знаниям?

Да, можно. То, что мы узнали об играх, в какой-то мере свойственно и другим видам деятельности. Прежде всего такое сходство было замечено между *игрой и искусством,* и в первую очередь — поэзией. Что нам дает такое сходство? Оно помогает осмыслить какое-то малопонятное явление путем сравнения его с чем-то уже более знакомым и наглядным. Понятие игры можно использовать как *познавательную модель,* как наглядный образ для малонаглядного явления. (Так же, например, поступают в школе на уроках химии, показывая ученикам модели молекул, в которых атомы заменены шариками — для наглядности, хотя действительные атомы совсем не являются шариками, и соединены они между собою не проволочками, — зато при помощи модели мы можем представить невидимое.)

Сравнение двух явлений не означает, будто художественная деятельность и игра — одно и то же. Художественную деятельность можно назвать игрой в *метафорическом,* переносном смысле 5.

**§ 2. Аналогия игры и искусства (И. Кант).** Именно таким сходством воспользовался родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант, чтобы наглядно показать сущность поэзии. Игра и художественная деятельность, по мнению Канта, похожи друг на друга тем, что обе они *свободны.* Обе они, в отличие от деловых занятий, не пресле-

————————————

5 X.-Г. Гадамер разъяснял значение метафоры игры следующим образом: «Метафорическое употребление всегда — и в данном случае тоже — обладает методическим преимуществом. Если слово переносится в область применения, к которой оно изначально не принадлежит, то собственно «первоначальное» его значение предстает снятым, и язык предлагает нам абстракцию, которая сама по себе подлежит понятийному анализу. Мышлению остается только произнести оценку» *(Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 148–149).

32 Раздел 1

дуют внешнюю (утилитарную) *цель.* Поэзия и другие виды искусства — это свободная игра душевных сил человека.

Поэзия, как и игра, создает иллюзию — *«играющую видимость».* Но эта иллюзия не имеет цели обмануть легковерных людей. Наоборот, она помогает в постижении сухой и бесцветной истины, придавая ей *видимые* очертания, наполняя ее красками чувств.

Те иллюзии, которые просто обманывают нас, вызывают неприязнь, когда обман раскроется. Но поэтическая иллюзия не лжет, а играет воображением. «...Поскольку же она только *играет* с нами, она вызывает *наслаждение, —* заключает Кант. — В этом и состоит приблизительное различие, которое отличает обычные обманы чувств от той иллюзии, которой пользуются поэты» 6.

Итак, Иммануил Кант одним из первых начал использовать образ игры для осмысления эстетической деятельности человека.

**§ 3. Непредметное бытие произведения искусства (X.-Г. Гадамер).** Значительно более широкие исследования связей между игрой и художественной деятельностью были проведены в XX веке. В их числе видное место занимает работа X.-Г. Гадамера «Истина и метод».

Самый важный вывод, который делает Гадамер, сравнив произведение искусства с игрой, состоит в том, что оно, как и игра, *не является предметом,* или объектом, противостоящим человеку как субъекту.

Припомним, о чем уже говорилось выше: ни одна вещь сама по себе не является игрой (например, кукла или шахматная доска с фигурками). Так же и картина, музыка и т. п. по своему «вещественному» составу еще не есть произведение искусства.

Произведение искусства, как и *игра, —* это *со-бытие* человека и предмета. Это — событие, *объемлющее* и человека, и вещь.

Неверно было бы считать, будто картина, которую мы

————————-

6 *Кант И.* Тартуская рукопись // Эстетика Иммануила Канта и современность. М., 1991. С. 56.

ИГРА 33

разглядываем, — это произведение, существующее само по себе (как объект), а человек, рассматривающий ее, находится *вне* произведения (как субъект, действующий с объектом).

Представим себе робота, присланного из далеких миров на Землю и «повстречавшего» какую-нибудь скульптуру: самый всесторонний анализ физических свойств этого объекта не даст роботу ни малейших оснований для вывода о том, что данный объект является скульптурой (произведением искусства). «Ошибка» робота не в том, что он «не учел» каких-то свойств объекта, а в самом подходе к скульптуре как к объекту. Данный «объект» может существовать в качестве скульптуры лишь тогда, когда он «участвует» (т. е. буквально «становится частью») вместе со зрителем в игре воображения. Точно так же было бы и с музыкой: робот мог бы зафиксировать звуковые колебания воздуха и проанализировать их, но мелодии он не «услышал» бы.

Произведение искусства существует в процессе его «разыгрывания», т. е. воспроизведения. Оно возникает с началом «игры» и «умирает» с ее окончанием. Запись музыки на нотном листе или магнитофонной пленке — это еще не музыка; мелодия «умерла» в записи. Чтобы стать музыкой, запись должна, во-первых, зазвучать, а во-вторых, слышащий ее должен «очароваться», поддаться ее «играющей видимости». При этом исчезают, или теряют свою существенность, «реально слышимые» звуки, чтобы уступить место иллюзорной реальности мелодии.

Итак, бытие произведения не заключено «внутри» вещи, созданной художником или музыкантом. Тогда где же «находится» произведение? В сознании человека? Этот ответ Гадамер тоже считает неприемлемым. Правильнее сказать, что не произведение «находится» в сознании, а само сознание человека погружается в бытие произведения искусства, участвует в нем (становится его частью). Произведение выступает по отношению к человеку и вещи как *«превосходящая реальность»,* в которую люди и вещи вовлекаются, впадают и согласуются с ее порядком, ее духом. В этом смысле Гадамер утверждал, что «субъект игры — это не игрок», через играющих игра

34 Раздел 1

лить достигает своего осуществления; «субъект игры — <...> сама игра», *игра играется* 7.

Таким образом, опираясь на сходство произведения искусства с игрой, Гадамер показал, что отношение человека к произведению не укладывается в гносеологическую схему типа «субъект—объект». Этот вывод важен для разработки методологии гуманитарных исследований, в которых методы, применявшиеся «классическим» естествознанием и ориентированные на познание объекта «самого по себе», нередко оказываются непригодными.

**§ 4. Темпоральностъ произведения искусства (Х.-Г. Гадамер).** Другое важное наблюдение, сделанное благодаря сравнению произведения с игрой, состоит в прояснении *твмпоралъности* произведения, т. е. его *временного* характера.

Как мы уже заметили, произведение, подобно игре, существует в полном смысле лишь в процессе его *воспроизведения,* его «разыгрывания». Обо всяком произведении можно сказать, что оно не *«есть»* как что-то готовое (как вещь, как камень, например), а *«становится»* (существует в становлении). Оно «прекращается», как только замирает процесс становления. (А вот кристалл, например, не перестает быть кристаллом, когда закончится процесс его становления.) *Темпоральностъ* («временность») является неотъемлемым свойством произведения искусства.

В произведении, когда его «разыгрывают» (например, читают книгу, смотрят фильм, слушают музыку), оживает событие, которого уже нет. Причем вот что важно: это «оживление» происходит *не как воспоминание о* прошедшем и уже не существующем, а как переживание *здесь и сейчас* происходящего события. Чем отличается воспоминание от воспроизведения? Если при воспоминании человек остается в своей повседневной реальности и как бы переносит в нее образы из прошлого, то при «разыгрывании» произведения, наоборот, повседневная реальность испаряется, а человек погружается в «играю-

——————————

7 См.: *Гадамер Х.-Г:* Истина и метод. С. 148, 152.

ИГРА 35

щую видимость» произведения как в *непосредственную* действительность.

Для примера сформулируем такое высказывание: когда я читаю роман «Война и мир», я мыслю не «о» событиях войны двенадцатого года, а сами события. Подобным же образом один персонаж произведения Аркадия и Бориса Стругацких говорил:

«Я думаю туман», — вместо требуемого по нормам русского языка: «Я думаю о тумане». Или еще пример: наслаждаясь музыкой, мы мыслим не «о» музыке, а саму музыку.

Таковы темпоральные свойства произведения искусства: 1) произведение как бытие темпоральное («временное», zeitlich) существует только *в становлении и воспроизведении;* 2) событие произведения *современно* нам; об этом событии не вспоминают, а *участвуют* в нем.

**§ 5. Понятие игры в герменевтике (X.-Г. Гадамер).** Аналогии между произведением искусства и игрой Гадамер применил для исследования проблем *герменевтики.* Герменевтика — это дисциплина, исследующая человеческую *способность понимать;* или, в несколько ином смысле, это — теория и практика понимания и истолкования чего-то малопонятного и неоднозначного (например, библейского текста или произведения искусства).

Как мы уже заметили раньше, по-настоящему *понимать* игру (и произведение) способен только тот, кто вовлечен в нее. Вовлеченность (участность) может быть двух видов: 1) участие в качестве «игрока» и 2) участие в качестве зрителя. Кому из них — «игроку» или зрителю — открывается более глубокое понимание «разыгрывающегося» события? Ответ на этот вопрос не очевиден. На первый взгляд, можно подумать, что у «игрока» в этом смысле есть преимущества, ведь он непосредственно переживает событие и знает его «изнутри». Недаром ведь про «сторонних наблюдателей» иронично говорят: «Всякий мнит себя стратегом, видя бой со стороны».

Однако давайте разберемся, что значит быть зрителем. Тут надо различить позицию «зрителя» и позицию «наблюдателя». Наблюдатель — особа бесстрастная, непричастная.

36 Раздел 1

Он стоит «вне игры» (примерно такую позицию стремится занимать ученый-естествоиспытатель по отношению к исследуемому объекту — в целях как можно большей «объективности»). Для него вся «игра» как бы помещена в аквариум, отделена от него четырьмя стенами. Наблюдатель «чист» от соучастия, имеет «алиби». Он может зафиксировать определенную совокупность «предметов» в «аквариуме», их передвижения и, может быть, обнаружит некоторую повторяемость — «закономерность» явлений, но мы-то уже знаем, что сама сущность игры останется совершенно непонятной для такого наблюдателя.

А зритель — тот, кто не снаружи, а внутри особой среды «аквариума». Гадамер пишет: «Замкнутое пространство мира игры здесь позволяет одной из стен упасть». Вообще-то игра может происходить и без зрителя, — все равно она будет игрой, но она может превратиться и в зрелище. Зрелищем она может быть не для наблюдателя «снаружи», а для того, кто «внутри»: как раз «закрытость игры в себе и создает ее открытость для зрителя», — замечает Гадамер 8.

Наиболее известным примером такого зрелища может служить спектакль. Здесь игра включает в себя и актеров, и зрителей. Причем зрители здесь — не посторонние, своим присутствием они влияют на самочувствие и поведение актеров, — актеры «играют на публику». Увлеченный зритель как бы становится на место играющего. У кого же тут больше возможностей вникнуть в представление? — Наверняка у зрителя. Ведь актер не видит в игре самого себя; зритель же имеет перед собой всю игру в целом.

Чем эти наблюдения обогащают герменевтику? Во-первых, благодаря им становится понятно, что ни один человек не вправе претендовать на «объективную и беспристрастную» оценку художественного произведения, литературного текста, исторического памятника, религиозного предания; а «бесстрастный наблюдатель» здесь вообще не в силах понять суть рассматриваемого «предмета».

1 *Гадамер* *Х.-Г.* Истина и метод. С. 154–155.

ИГРА 37

Во-вторых, «зритель» (если он достаточно компетентен) в принципе имеет возможность понимать событие лучше, чем «игрок», так как он имеет перед собой «представление» (игру, спектакль, историческую эпоху) *в целом.* Целостный взгляд позволяет «зрителю» вернее оценивать смысл каждого отдельного акта «представления», поскольку дает возможность соизмерять каждое частное явление и действие с целым. (Все-таки не зря говорят: «Со стороны виднее»). А отсюда следуют довольно-таки интересные выводы:

а) автор художественного произведения, как и актер в спектакле, не является самым авторитетным оценщиком или единственно правильным интерпретатором своего произведения (итога своей игры);

б) участник каких-то исторических событий имел не лучшие возможности понимать их смысл, чем те люди, которые исследуют эти события спустя много времени по документам и памятникам («зрители-историки»).

Таковы *некоторые* полезные выводы, полученные благодаря сопоставлению произведения искусства с игрой и имеющие существенное значение для герменевтики, теории эстетической деятельности и вообще для методологии гуманитарных наук.

**§ 6. Отличия искусства и жизни от игры (М. М. Бахтин).** В заключение этой главы обратим внимание на то, что не следует слишком увлекаться аналогиями между игрой и другими явлениями культуры и полностью отождествлять с игрой эстетическую деятельность или жизнь вообще. Такого рода тенденции критиковал в своих работах российский философ и филолог *Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975).*

Он показал, что коренное отличие искусства от игры заключается в том, что в игре принципиально отсутствуют зрители и авторы. Игра в них не нуждается, она будет игрой и без них. Сам играющий не видит свою игру в целом, не имеет ее целостного эстетического образа. Произведение искусства всегда что-то *изображает,* а игра ничего не изображает, но лишь *воображает.*

38 Раздел 1

Например, «мальчик, играющий атамана разбойников, изнутри переживает свою жизнь разбойника, глазами разбойника смотрит на пробегающего мимо другого мальчика <…>; отношение каждого из них к тому событию жизни, которое они решили разыграть, нападению разбойников на путешественников, есть только желание принять в нем участие, пережить эту жизнь в качестве одного из участников ее: один хочет быть разбойником, другой — путешественником, третий — полицейским и проч., его отношение к жизни как желание ее пережить самому не есть эстетическое отношение к жизни...» 9

Бахтин отмечает, что «игра действительно начинает приближаться к искусству, именно к драматическому действию, когда появляется новый, *безучастный участник — зритель,* который начинает любоваться игрою детей с точки зрения изображаемого ею целого события жизни...» 10 Для зрителя вся игра видна в целом, а ее участники видны как «герои» произведения, действующие в своем игровом мире, но не направляющие эти свои действия на зрителя. Охватывая своим взглядом игру в целом, зритель мыслит ее как *автор* произведения, т. е. именно в его глазах, с его позиции событие *становится* произведением. Однако событие из произведения снова превратится в игру и потеряет свое эстетическое измерение, если зритель откажется от своей созерцательной эстетической позиции и захочет сам вступить в игру. (В дополнение к мыслям Бахтина заметим, что то же самое произойдет, если играющие вдруг направят свои действия непосредственно на зрителя, — «эстетика» для него тут же исчезнет, — так иногда поступают не только играющие дети, но и артисты театра или цирка.)

У игры и искусства, считал Бахтин, общим является то, что они не являются действительной жизнью. Однако их «недействительность» разная: игра *воображает* жизнь, а искусство *изображает.*

————————————

9 *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 67.

10 Там же (курсив мой. — *А. Д.*).

ИГРА 39

В деятельности автора, актера и режиссера имеются оба момента: и воображение, и изображение. Актер действует как создатель произведения искусства тогда, когда он *извне* формирует образ своего героя: заранее продумывает и отрабатывает перед зеркалом манеры, жесты, характер, одежду, грим — т. е. занимается изображением. А уже в момент игры на сцене на первое место у актера должно выйти воображение, т. е. переживание своего героя «изнутри». Тут для актера становится важно, чтобы его художественное видение своего героя (как бы «извне») не помешало ему погрузиться в игру и почувствовать себя этим героем. Иначе у него возникнут скованность, неуверенность, фальшь. Нечто подобное бывает, когда человек собирается совершить рискованный прыжок: при этом его взгляд на себя «извне» (эстетично ли я буду выглядеть со стороны?) способен отвлечь внимание от выполнения задачи и даже нарушить координацию движений. Таким образом, воображение и изображение (игра и эстетическая деятельность) хотя и тесно переплетены в творчестве артиста, однако должны вступать в действие не одновременно, а поочередно, то выходя вперед, то оттесняясь на задний план.

В своих исследованиях Бахтин касается также вопроса о соотношении *игры и жизни* (т. е. поступков человека в действительной жизни). Бывает, что человек пытается жить так, будто разыгрывает выбранную роль (образ «героя»). Такая «игра в жизнь» возможна потому, что мы умеем посмотреть на себя как бы глазами «другого». При этом человек превращается то в «автора», то в «героя» своих поступков.

Однако нужно заметить, что в принципе для того, чтобы совершить поступок, я не нуждаюсь ни в позиции отстраненного «автора», ни во взгляде на себя как на «героя». Поступок сам по себе, в отличие от театральной игры, ничего не выражает и не изображает. Мое сознание, когда я действую, направлено на то, что меня окружает (люди и вещи); сознание в этот момент прежде всего «видит цель», — то, что должно наступить в будущем в результате моих действий. Таким образом, в момент действия я не вижу непосредствен-

40 Раздел 1

но самого себя, а попытка «подсматривать» за собой как бы со стороны разрушает мое действие, «становится тормозом, мертвой точкой действия». Однако, когда для человека не столько важна цель, сколько впечатление, производимое на других людей, его действие «тот час же отрывается от нудительной серьезности своей цели, от действительной нужности, новизны и продуктивности осуществляемого, превращается в *игру,* вырождается в *жест*» 11.

Сознание такого человека, «подсматривающего» за собой, Бахтин называет «авантюрно-героическим». Им движут желания: а) быть героем, б) быть любимым, в) испытать «фабулизм жизни» (прожить разнообразные жизненные «сюжеты»). Все три типа авантюрно-героического сознания Бахтин характеризует как «наивный индивидуализм» или «наивный паразитизм» 12.

Наивность тут заключается в доверчивости к «другим», как будто они, «другие», — высшая инстанция, суду которой наш «герой» некритически вверяет себя. Ему важна не сама суть дела, а слава или любовь, которую он рассчитывает стяжать у других. Наивное авантюрно-героическое сознание *«одержимо другими».*

«Герой» живет так, будто своими поступками сам про себя пишет рассказ (точнее, воображает, как про него будут рассказывать другие или как они будут слушать его рассказ о себе). Если такого «героя» лишить возможности быть увиденным или услышанным другими людьми, его авантюрность испарится, так как без «других» она не имеет смысла.

Важное отличие игры, которой увлекается авантюрно-героическое сознание, от действительной жизни состоит в том, что в жизни, в отличие игры или литературного произведения, не бывает «завершенных сюжетов», окончательных итогов, эпилогов. Живущий человек никогда не бывает завершен, он всегда нацелен на следующий миг (или век) жизни, возможный, но не предначертанный, как в книге, в которой «уже есть» конец,

—————————-

11 *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 40–43.

12 Там же. С.135.

ИГРА 41

когда мы ее только начинаем читать. Если же человек «играет жизнь», для него жизнь выглядит в принципе уже завершенной и увенчанной (славой, любовью, героической кончиной, памятью потомков и т. п.). «Авантюрный герой» в воображении как бы видит свою жизнь со стороны в целом и оценивает ее эстетически, упивается эстетическим переживанием. Он живет в мечте, но мечта его несвободна, несамостоятельна, пассивна, она навеяна уже готовыми образами «героев», она уже оформлена и завершена, а не рождается все время из жизненных проблем. Тогда как действительная жизнь человека изнутри себя самой эстетически неоформленна и «негероична». Подражание «героической» жизни «есть суррогат жизни — такова игра и в большой степени мечта...» — писал М. М. Бахтин 13.

В реальной жизни я — не герой, а действующий и видящий свою *цель,* но не свой «героизм».

Таким образом, человек в своих действиях может нацеливаться или на жизненно важную «суть дела», или на внешнюю эффектность («играть роль героя», «играть на публику»). Эти два момента нередко перемежаются, чередуются между собой: человек совершает поступок с оглядкой на его восприятие «другим», — но все же они не совпадают в одном и том же миге существования. Иначе говоря, «совершающая серьезные поступки жизнь» и «игра в жизнь» часто соседствуют, но по сути отличаются друг от друга.

### Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов

1. Кто впервые использовал понятие игры для философского исследования природы эстетической деятельности?

2. Назовите автора книги «Homo ludens».

3. Определите, чьим взглядам среди упомянутых трех авторов (Гадамер, Финк, Хейзинга) соответствуют следующие суждения:

а) игра свойственна только людям;

———————-

13 *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 68.

42 Раздел 1

б) играть могут не только люди, но и животные;

в) игра присуща людям, животным и даже неживой природе — как целостный процесс движений «туда-сюда» (Hin und Her).

4. В каких смыслах игра является *свободной* деятельностью?

5. Можно ли считать «несерьезность» признаком игры?

6. Какие бывают виды преднамеренного нарушения игровых правил?

7. Почему игровое сообщество легче прощает скрытное нарушение правил игры, чем откровенное?

8. Каким образом проявляется *повторимость* игры?

9. Правильно ли называть игрой (в строгом смысле этого слова) шахматную доску с фигурами или куклу?

10. Что такое «катарсис»? Почему это явление свойственно играм?

11. Почему без риска игра невозможна?

12. Чем отличается характер игровых целей от биологических и трудовых целей?

13. Может ли прием пищи быть игрой? Сравните в этом плане поведение животных и людей.

14 Справедливо ли утверждение, что игра есть противоположность труду?

15. Верно ли мнение, будто игра отличается от труда тем, что она легка и радостна, а труд тяжел и скучен?

16. Назовите основные цели и типы игры.

17. Почему в старину бывало, что два войска, готовые к битве, выставляли по одному или несколько бойцов для единоборства? Какое значение придавалось итогам таких схваток?

18. Для каких внешних (внеигровых) целей могу использоваться игры?

19. Чем отличаются друг от друга игровая ставка и трудовой доход?

20. В каком смысле об игровых целях можно сказать, что они иллюзорны?

21. Чем, по мнению И. Канта, поэтическая иллюзия отличается от обмана?

22. В чем ошибочность мнения, будто игра (и произведение

ИГРА 43

искусства) — это предмет (объект), с которым действует человек (субъект)?

23. Почему X.-Г. Гадамер утверждал, что субъектом игры является не игрок, а сама игра, т. е. не столько человек «играет игрой»', сколько «играется» сама игра, вовлекая в себя человека?

24. Чем отличается воспоминание от воспроизведения?

25. Назовите темпоральные свойства произведения искусства.

26. Кто, по мнению X.-Г. Гадамера, имеет в принципе более богатые возможности для осмысления какого-нибудь события — его непосредственный участник или зритель?

27. Возможна ли объективная и беспристрастная оценка художественного произведения?

28. В чем, по мнению М. М. Бахтина, состоит принципиальное отличие произведения искусства от игры?

29. Совпадают ли игра и художественная деятельность в творчестве актера?

30. Почему М. М. Бахтин утверждал, что «авантюрный герой» — «одержимый другими», несамостоятельный, пассивный и наивный?

44

# Раздел 2. СМЕРТЬ

Мы не любим думать и говорить о смерти и в повседневной жизни обычно избегаем этой темы. «Мы чувствуем, — пишет Р. Моуди, — по крайней мере хотя бы подсознательно, что, сталкиваясь со смертью, даже косвенно, мы неизбежно становимся перед перспективой нашей собственной смерти» 1.

Отношение людей к тайне смерти — двойственное: с одной стороны, хотелось бы вовсе не знать и не думать о ней, с другой стороны, мы пробуем, наоборот, всмотреться и проникнуть в тайну, чтобы лишить ее чуждости или враждебности. Стремление людей «освоить» феномен смерти, сделать его чем-то понятным и доступным в обращении проявилось в огромном множестве сказаний, мифов, ритуалов (похороны, оргии, жертвоприношения и т. п.). Таким образом смерть включается в игровое действо, благодаря чему она начинает представляться включенной в порядок и цели жизненного мира людей и уже не такой чуждой.

Тема смерти, занимающая важное место в современном философском осмыслении человеческого бытия, возникла еще в глубокой древности, и этим она явно отличается от таких новых для философии тем, как, например, «игра» или «коммуникация». Сегодняшние люди волей-неволей привязаны в своих суждениях о смерти к издавна бытующим представлениям, образам, символам. Поэтому для нас небесполезно ознакомиться с архетипами 2 смерти.

## Глава 1. АРХЕТИПЫ СМЕРТИ

Сегодняшних людей, как и далеких предков, смерть ста-

—————————-

1 *Моуди Р.* Жизнь после смерти // *Моуди Р.* Жизнь земная и последующая. М., 1991. С. 11.

2 *Архетип* (от греч. *arche —* начало и *tipos* — образ) — прообраз, первоначальная идол, образ. Архетипы — это образы (или даже «предначертания», структуры образов), выработанные множеством предыдущих поколений и влияющие на мировосприятие и мышление живущих людей.

СМЕРТЬ 45

вит перед тайной значения человеческой жизни, тайной незримого существования человеческой души, перед вопросом, *что* есть *бытие* и *небытие.*

Что же происходит с умершим человеком, его душой и телом? У древних и первобытных народов на этот счет имелись самые разнообразные представления. Рассмотрим некоторые характерные варианты.

В **вавилонской религии** представления о загробной жизни были довольно смутные. Считалось, что души умерших попадают в подземный мир и ведут там безнадежно унылое существование. Ни утешения, ни награды вавилоняне от потустороннего мира не ожидали, поэтому религия народов Месопотамии ориентирована на земную жизнь.

В **Древнем Египте** династической эпохи идеи потустороннего существования получили, напротив, гипертрофированное развитие. По египетским верованиям, когда умирает тело человека, продолжают жить его имя (рен), душа (ба), птицей улетающая из тела в небо, и, наконец, некий невидимый «ка», двойник человека, которому отводилась особая роль в посмертном существовании. Участь ка после смерти зависит от участи тела. Ка может погибнуть от голода и жажды, если при погребении покойник не будет снабжен всем необходимым; ка может быть съеден загробными чудовищами, если его не защитят магические формулы. Если же об умершем как следует позаботиться и мумифицировать его или сделать его статую, то ка может намного пережить усопшего.

В **Древней Индии** брахманы (жрецы) учили, что душа не погибает вместе с телом, а переселяется в другое материальное тело. Какое новое тело получит душа — зависит от поведения человека в теперешней жизни, прежде всего от соблюдения правил своей касты. Неукоснительно соблюдая эти правила, можно в посмертном перерождении воплотиться в человека более высокой касты, а за их нарушение можно не только оказаться в более низкой касте, но и обратиться в низшее животное. Такой поток перевоплощений души называется в индийской философии и религии словом «сансара».

Рассмотрим несколько подробнее идею переселения

46 Раздел 2

души, ведь она впоследствии оказалась довольно живучей. В европейской традиции метаморфоза, о которой идет речь, — переселение души в другое тело (человека, животного, минерала) или ее превращение в демона, божество — называется *метемпсихозом* (греч. metempsychosis, от meta- «пере-» и empsychosis «одушевление»; лат. синоним — реинкарнация). Классическое учение о переселении душ сформировалось в Древней Индии и изложено в текстах Упанишад. Согласно этому учению, бог Брахман рождает из себя мироздание и снова втягивает его в себя. Человек — только временно отделившаяся капля этого единого духа. Люди подобны брызгам, которые взлетают над океаном и лишь в этот краткий миг существуют как индивиды, а потом они падают, сливаются с океаном и прекращают свое индивидуальное существование. По сути дела, речь идет о перевоплощении не отдельных людей, а Брахмана, единого божества, принимающего с каждым всплеском новые формы.

Учение о метемпсихозе получило распространение и в Древней Греции. Его придерживались религиозные общины орфиков и пифагорейцев, а в философии Платона этому учению отведена ключевая роль.

Представления древних евреев о загробной доле человека отображены в Ветхом завете. Они не вполне отчетливы — вероятно, потому, что древнееврейские пророки больше заботились и повествовали о благоденствии всего их народа в здешнем мире, чем о счастливом потустороннем существовании индивида. В текстах Ветхого завета представлены два основных взгляда на посмертную участь человека. Согласно первому, личность после смерти погибает. Бог создал человека «из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни...» (Быт 2, 7). После смерти это дыхание жизни остается, представляя собой лишь безличную силу, общую всем людям и животным, оно возвращается к Богу, а личность как конкретная форма этого дыхания исчезает. Правда, у приверженцев такого понимания смерти все же имеется некоторая надежда на воскресение духа в теле по воле Бога. Но в общем им представляется сомнительным загробное существо-

СМЕРТЬ 47

ванне, и из этого следует пожелание: *«Итак,* иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. <...> Наслаждайся жизнию с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей. <..> Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл 9: 7, 9, 10). Согласно другому воззрению, содержащемуся в ветхозаветных писаниях, человеческая душа продолжает существование после смерти, но мир, в который она попадает, темен и безрадостен, это — страна «сени смертной и мрака», «каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, *где* темно, как самая тьма» (Иов 10, 22).

У **древних греков** бытовали представления, похожие по тональности на те, что мы только что рассмотрели: слабые тени усопших обречены скитаться в загробном мире, покинутые и ничтожные. Греки называли людей смертными — в противоположность бессмертным богам, ведь посмертное существование человеческих душ представлялось совершенно призрачным и никчемным.

У **славян** довольно долго сохранялся патриархально-родовой строй, с характерным для него культом почитания предков. Душам предков полагалось обитать в раю. «Рай» — дохристианское общеславянское слово, означавшее нечто вроде прекрасного сада. И поныне в белорусском и украинском языках сохранились слова «вырай», «вирий» — место, куда осенью улетают птицы и где обитают умершие. Слово «пекло» — тоже дохристианское, оно означало подземный мир, где горят души злых людей. Покойников подразделяли на две категории: «чистых», т. е. умерших «пристойной» смертью, — их почитали и называли «родителями» безотносительно к возрасту и полу (до сих пор существует традиция «родительских дней»), и «нечистых», которых называли «мертвяками» (самоубийцы, утопленники, опоицы и т. п.). Мертвяков боялись, полагали, что они могут вставать из могилы и вредить людям; чтобы помешать мертвяку выйти из могилы, труп пробивали осиновым колом, вбивали зуб от бороны позади ушей и т. д. Таким образом, по верованиям древних

48 Раздел 2

славян, после смерти могла сохраняться активность не только души, но и тела.

Далеко не у всех народов смерть воспринималась как печальное событие. У некоторых, например у **германцев** (свевов), существовала вера в воскресение умерших, это позволяло им не бояться смерти; у них считалось, что воины, храбро павшие в битве, должны попасть в светлый дворец бога Одина — Валгаллу (Вальхаллу), где их ждут пиры и удовольствия. А **даки** (северо-фракийские племена, жившие на территории современной Румынии) верили, что существование после смерти гораздо приятнее теперешней жизни, и потому встречали смерть радостным смехом, а рождение человека, наоборот, оплакивали.

Приведенные здесь основные варианты древнейших представлений о смерти оказали заметное влияние на мировоззрение последующих эпох. Черты изначальных образов, архетипов смерти видны в мировых религиях, философских учениях — от древнейших до современных. Из дальнейшего изложения читатель без труда может уловить черты религиозных представлений о переселении души в учении Платона, отзвуки славянских верований — во взглядах Н. Ф. Федорова, мрачноватые мотивы древнееврейских и древнегреческих воззрений — в экзистенциальной философии. Архетипы выразились не только в мифах, но нашли фактическое воплощение в образе жизни народов, в их историческом пути. Так, *Николай Александрович Бердяев (1874–1948)* в книге «Смысл истории» показывает, что у евреев вследствие неверия в личное бессмертие сформировалась более острая, чем у многих других народов, потребность в земной (а не только небесной) справедливости; развилось ощущение историчности бытия, которое может и должно изменяться во имя справедливости; выработался активный, волевой, революционный характер, чуждый той созерцательности, которая свойственна арийским народам с их представлениями о личном бессмертии и вечном возвращении.

СМЕРТЬ 49

## Глава 2. ТЕМА СМЕРТИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Философские воззрения на смерть отличаются от мифологических по способу их формирования и передачи. Если мифы просто принимаются людьми «к сведению» — без попытки поставить их под сомнение, то философские учения — результат специального осмысления положения вещей, анализа, поиска аргументов «за» и «против», т. е. результат осмысленного выбора суждений среди возможных альтернатив. Такое осмысление и обоснование взглядов называют *рефлексией.* Таким образом, философские воззрения отличаются от мифологических тем, что они опираются на рефлексию (это не единственное, но существенное различие). Однако по содержанию идеи философов могут быть весьма похожими на мифологические представления. Так, многие древнегреческие философы поддерживали идею о бессмертии души, характерную для древнейших мифов.

**§ 1. Учение Платона о бессмертии души.** Наиболее яркий образец «философии бессмертия» создал *Платон* (427–347 до н. э.). В его сочинениях «Тимей», «Федр», «Федон» дается следующая картина. Бог (божественный ум, демиург), создавший «мировую душу» и «мировое тело» (космос), образует также все отдельные души и соотносит их с неподвижными звездами. Каждой душе соответствует своя звезда. Бессмертные души заключены в смертных телах, и после смерти тела душа может вернуться в «обитель соименной звезды» и вести там блаженную жизнь. Правда, такое блаженство дается не всем душам, а лишь тем, которые достойно вели себя в жизни. Прочие же вынуждены переселяться в новое тело, например — в женское (которое достоинством пониже мужского, как считалось в эпоху Платона) или «в такую животную природу, которая будет соответствовать его (человека — *А. Д.)* порочному складу» — птиц, наземных или водных животных.

Платон не только утверждал, что души бессмертны, но

50 Раздел 2

и доказывал это следующим образом. Во-первых, если бы душа погибала и смерть не переходила в жизнь, как взаимопереходят одна в другую две противоположности, то все давно умерло бы и воцарилась бы смерть. Во-вторых, если бы душа, освобожденная от тела, не познала в неземном мире идеи «блага», «красоты», «справедливости» и т. д., то она была бы не в состоянии увидеть их черты в земных вещах, ведь в земном мире «красота», например, не существует как материальная единичная вещь, и, значит, на основании только земного опыта красота была бы неведома душе. В-третьих, душа по природе своей отлична от изменчивых и преходящих материальных вещей, ведь она всегда тождественна себе и потому родственна божественному и, значит, вечному. В-четвертых, душа есть жизнь тела, его побудительная причина, но, будучи жизнью тела, она несовместима с телесной смертью и является бессмертной.

Из учения Платона о бессмертии души вытекают определенные этические выводы. Смерть была бы «счастливой находкой» для дурных людей: если бы существование души прекращалось в момент смерти тела, то эти люди были бы избавлены от возмездия за свои пороки. Но «раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видимо, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее» (Федон, 107 cd). Ведь порочная душа «блуждает одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, какого заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержанности, находят и спутников и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте» (там же, 108 с). Перспектива посмертного воздаяния должна побуждать человека стремиться к высшему благу, идеальному, неземному, а для этого нужно отречься от извращенных благ земных. Отсюда следует платоновский аскетизм, призыв к возвышению души посредством очищения от земной «скверны». Важнейшую роль в возвышении души Платон отводит занятиям философией, благодаря которой происходит очищение (katharsis), избавление

СМЕРТЬ 51

человека от страстей, пороков и зла. Однако полное очищение невозможно в земной жизни, оно может наступить только благодаря смерти. Философия же, по мнению Платона, является подготовкой к смерти, умением умирать — уходить от неистинной жизни.

Учение Платона оказалось настолько впечатляющим, что некоторые спешили уйти из жизни. Так, «некто Клеомброт из Амбракии, прочтя диалог Платона «Федон», лишил себя жизни, томясь желанием поскорее созерцать дивный мир идей... С «Федоном» в руках окончил жизнь последний представитель римской свободы Катон Утический» 3. А мысль Платона о связи философии со смертью не раз воспроизводилась в сочинениях более поздних мыслителей; например, Иоанн Дамаскин утверждал: «Философия есть помышление о смерти».

**§ 2. Взгляды античных атомистов на смерть.** *Демокрит (ок. 460–370 гг. до н.э.),* в отличие от Платона, не признавал иной реальности, кроме мира, в котором мы живем. А в этом мире, по его мнению, нет ничего, кроме атомов и пустоты. Как и всё прочее, душа состоит из атомов, и, подобно всем прочим вещам, она должна когда-нибудь (со смертью тела) распасться на атомы и прекратить существование. Правда, смерть, в представлении Демокрита, все-таки не абсолютный конец жизни как таковой, ведь теплота и чувствительность, как он считал, присущи самим мельчайшим неделимым частичкам, значит, эти свойства неуничтожимы, как и атомы. Прекращается существование конкретной индивидуальной души, но ее «бессмертные» атомы могут войти в состав новой души.

*Эпикур (ок. 342/341–270/271 гг. до н. э.),* как и Демокрит, придерживался атомистического учения и считал при этом, что цель философии заключается не в размышлении о природе самой по себе, а в достижении *счастья.* Человек не может чувствовать себя счастливым, пока его одолевают страхи относительно самого важного — жизни и смерти, судьбы, загробно-

——————————

3 *Кулаковский Ю.* Смерть и бессмертие в представлении древних греков. Киев, 1899. С. 19.

52 Раздел 2

то существования. Счастье — невозмутимое состояние духа (ataraxia), достигаемое путем познания и упражнения (askesis). Эпикур так же, как и Демокрит, считал душу смертной, распадающейся на атомы. Отрицая бессмертие, он делал при этом жизнеутверждающие выводы: «...Смерть для нас ничто: ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений». «...Что присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет». Таким образом, познание дает свободу от напрасных страхов, позволяет нам быть счастливыми. «Большинство людей то бегут от смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом» 4.

Римский последователь эпикуровской философии *Тит Лукреций Кар (первая половина 1 века)* еще более гуманизировал атомистическое учение. Его поэма «О природе вещей», написанная в эпоху социально-политических кризисов в Римской империи, несет в себе жизнеутверждающий заряд, помогающий обрести душевное равновесие в изменчивом мире не-вечных людей и вещей. По его мнению, многие «язвы глубокие жизни» (алчность, тщеславие, преступность, жертвоприношения) «пищу находят себе немалую в ужасе смерти». Поэтому важно понять, что такое смерть, — тогда станет очевидно, что страхи перед нею напрасны, и люди смогут избавиться от порочных устремлений. Лукреций воспринял эпикуровские доводы против бессмертия души и значительно их дополнил. Тело, считал философ, это — сосуд души, и если оно повреждается, то душа «вся разлетается, следственно — гибнет». Не следует думать, писал Лукреций, будто душа после смерти переселяется в другое тело, ведь «мы не помним о жизни прошедшей», младенцы рождаются неразумными, а «нравы» животных не смешиваются — каждое из них ведет себя сообразно

————————————

4 *Эпикур.* Письмо к Менекею // *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М., 1983. С. 315.

СМЕРТЬ 53

своему телу. «Смерть — ничто и ничуть не имеет значенья», — повторяет Лукреций вслед за Эпикуром. Умереть ничуть не страшнее, чем вообще не родиться, так надо ли бояться вечного небытия после смерти, если оно ничем не хуже, чем «вечного времени часть, что прошла перед нашим рожденьем», которая для нас была «всякого сна безмятежней»? Ввиду вечности прошедшего и будущего нашего небытия, глупо было бы бояться преждевременной смерти, ведь «на волос даже нельзя продлением жизни уменьшить длительность смерти никак и добиться ее сокращенья, чтобы поменьше могли мы пробыть в состоянии смерти».

Многие суждения Лукреция о жизни и смерти предвосхищают те идеи, которые спустя почти два тысячелетия стали развиваться в философии А. Шопенгауэра, в учении русского мыслителя Н. Ф. Федорова, в творчестве французского экзистенциалиста А. Камю. Так, его соображения о том, что новые поколения людей нарождаются за счет смерти предыдущих, используя их вещества, созвучны взглядам Н. Ф. Федорова. Лукреций, как и впоследствии французский мыслитель А. Камю, использовал в своей поэме образ мифического Сизифа, говоря о тщетности неуемной жажды жизни. Люди не в состоянии добиться полного удовлетворения своих вожделений, — как и Сизиф не может утвердить камень на вершине горы. Жить — все равно что наливать воду в пробитый сосуд, он никогда не наполнится до краев. Тщетно стремиться к славе, богатству, власти, «тягостный труд вынося при этом», — сизифов камень, дойдя до вершины, опять понесется вниз, и Сизиф «всегда пораженный и мрачный уходит» 5.

В конечном итоге рассуждения Лукреция сводятся к тому, что смерть не страшнее жизни, поэтому страхи перед нею напрасны. Живи, пока живется, и не терзайся тревогами о предстоящем небытии.

Завершая обзор представлений античных философов о смерти, можно резюмировать следующие моменты. Для раннего и классического периодов античной философии харак-

—————————————

5 Использованы выдержки из третьей книги поэмы Лукреция «О природе вещей».

54 Раздел 2

терно эпическое, отстраненное мышление о смерти. Смерть тут воспринимается скорее не как: конец бытия, а только как метаморфозы вещей и существ внутри вечного и в целом неизменного мира. Смерть еще не представляется абсурдным и непостижимым явлением — ее мыслят в категориях существующего. Лишь в поздней античности появляются и нарастают «экзистенциальные» мотивы: внимание мыслителей смещается от гармоничного, величавого и неумирающего космоса к микрокосмосу человеческой души. Человеку становится все труднее не замечать пугающую разницу между бесконечным бытием мира и конечностью собственного земного бытия. Правда, тут еще нет такого напряженного осмысления конечности человеческого «я», которое в XX веке особенно проявилось в философии М. Хайдеггера, но семя сомнения и озабоченности уже брошено. В энергичных уверениях Эпикура и Лукреция о «ничтожестве» смерти как раз и проявляется озабоченность тайной небытия.

В последующие века христианское мировоззрение способствовало значительному усилению у людей чувства личностного начала, особого, не размытого по внешнему миру и неповторимого «я». Значит, и вопрос о смерти все более становился вопросом личного, а не космического порядка. Правда, тема смерти надолго оказалась прерогативой религии, а не философии. Например, философы Нового времени не уделяли ему пристального внимания, не выдвинули принципиально новых идей, полагая не без оснований, что посмертный удел души является предметом не столько науки, сколько религии.

Возрождение философского интереса к проблеме смерти приходится на XIX и XX века, когда европейская наука «выросла из пеленок», обрела невиданную силу и попыталась применить ее к тем вопросам, которые прежде отдавались на откуп религии. Тут однако обнаружились границы, за которыми применение научных методов невозможно. «Душа» оказалась недоступной для научных приборов и наблюдений. Тайна посмертного удела души, вызволенная от

СМЕРТЬ 55

догм церкви, но отклоненная наукой, попала вновь во владение философии.

Заметное влияние на дальнейшее развитие философских воззрений по поводу смерти оказало сочинение немецкого мыслителя *Артура Шопенгауэра (Schopenhauer, 1788–1860)* «Мир как воля и представление».

## Глава 3. СМЕРТНОСТЬ ИНТЕЛЛЕКТА И БЕССМЕРТИЕ ВОЛИ (А. Шопенгауэр)

А. Шопенгауэр — один из тех мыслителей, чьим творчеством предваряется эпоха новейшей, так называемой «неклассической» философии. Его суждения и выводы полны парадоксов, непривычных для «здравого смысла». Например, человек не свободен, поскольку он действует по своей «воле»; удовольствие отрицательно, а страдание положительно; жизнь — ошибка, смерть — ее исправление. Далее мы увидим, на каких основаниях утверждаются эти парадоксальные тезисы. Тема смерти занимает значительное место в главном сочинении Шопенгауэра, и в этом повороте к данной теме тоже проявляется его отход от предшествующей «классической» философии.

**§ 1. Ложность жизни и подлинность не-жизни.** В чем же состоит «ложность» жизни и подлинность не-жизни? Человеку, — утверждал Шопенгауэр, — только кажется, будто жизнь — его подлинное существование. В действительности он «вытолкнут в жизнь» единой и бессмертной мировой волей; воля — вот что подлинно вечно существует. Она является началом и местом впадения мимолетных индивидуальных существований, — т. е. как бы океаном, выбрасывающим и поглощающим отдельные брызги (заметим сходство с учениями о Брахмане и метемпсихозе).

Шопенгауэр ставит «мировую волю» на место, отводившееся философами прежних эпох «мировому разуму», «логосу», «богу», которые якобы управляют миром, обеспечивают порядок и гармонию космоса. Воля фундаментальнее, пер-

56 Раздел 2

вичнее всякого разума. Воля сама по себе бессознательна и правит миром независимо от разума, хотя и употребляет человеческий интеллект в свою пользу. В подтверждение этого тезиса Шопенгауэр указывает, что воля действует и там, где ею не руководит познание: например, годовалая птица не имеет представления о яйцах, для которых вьет гнездо, молодой паук еще «не знает» о разбое, для которого уже натягивает паутину.

Каждый человек и его живое тело — лишь одно из бесчисленных отдельных воплощений единой воли. Эта временно обособившаяся частичка единой воли «видит себя индивидуумом в каком-то бесконечном и безграничном мире, среди бесчисленных индивидуумов, которые все к чему-то стремятся, страдают, блуждают; и как бы испуганная тяжелым сновидением, спешит она назад к прежней бессознательности» 6. Желания индивидуальной воли беспредельны, она непрестанно стремится к счастью, и каждый ее день — борьба с нуждой, но земное счастье обманчиво, оно все время ускользает, едва его ухватишь. Жизнь никогда не может дать окончательного удовлетворения желаний, поэтому Шопенгауэр делает вывод, что «жизнь — такое предприятие, которое не окупает своих издержек; и это должно отвратить нашу волю от жизни» 7. Всякое удовлетворение, удовольствие, счастье имеет отрицательный характер — как недолговременное отрицание нужды, нескончаемого потока желаний; страдание же, напротив, положительно — как утверждение неизбывности хотений, самой воли.

В момент страдания человек острее и отчетливее чувствует, что он — живой. А чувство удовлетворенности, удовольствия, напротив, усыпляет ощущение жизни.

Когда мы достигаем чего-то приятного, перестаем его ощущать, будто его нет. Удовольствие в наших глазах теряет свою ценность, когда достигаем его, а страдание, наоборот, — чем больше его испытываем, тем оно значительнее, т. е. удовольствия и страдания неравновесны; удовольствия (посколь-

————————

6 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. М., 1992. С.63.

7 Там же. С.64.

СМЕРТЬ 57

ку они становятся «не-существенными») не могут компенсировать страданий. Существенным является именно страдание; существовать — значит страдать. Шопенгауэр отсюда заключает: «...Наше существование счастливее всего тогда, когда мы его меньше всего замечаем: отсюда следует то, что лучше было бы совсем не существовать» 8.

Такой вывод — в пользу несуществования — может быть сделан только благодаря разуму и рациональному познанию. Однако, придя к такому выводу, мы почему-то не спешим тут же покончить с собой. Почему? Да потому что нами руководит в конечном счете не разум, а неразумная воля к жизни, и она-то не соглашается с этими доводами разума. Познание и воля чужды и враждебны друг другу. Не разумом, но волей обусловлен страх смерти, — ведь он свойствен и неразумным животным. Страшит нас не мысль о небытии (не боимся же мы времени, когда нас еще не было), а разрушение организма, именно потому, что организм — это сама воля, принявшая вид тела.

**§ 2. Бессмертие рода.** Наши страхи перед смертью преувеличены. Смерть, по мнению Шопенгауэра, не тождественна полному исчезновению. — Мы не можем не быть. Мы не способны даже конкретно вообразить свое небытие, оно — самая неправдоподобная вещь в мире. В нас есть нечто для смерти неразрушимое, но это неразрушимое не индивид, а воля. Воля не возникает и не исчезает, она вечная, т. е. пребывает вне времени. А мы — существа конечные, временные и поэтому не можем ясно понять, что она такое. Вечная воля не может быть постигнута временным человеческим интеллектом. Как раз временный интеллект и является смертной стороной человеческого «я», возникающей и исчезающей.

А жизненная сила вся со смертью не исчезает, — подобно тому, как не исчезает, например, сила тяготения, двигавшая маятником, когда он перестает качаться, — эта сила только перестает проявляться в данном теле.

Смерть прекращает существование индивида, но не пре-

—————————

8 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. С.66.

58 Раздел 2

секается вид (род), которому он принадлежал. Народы продолжают существовать как бессмертные индивидуумы. Шопенгауэр приводит сравнение: «брызги и струи бунтующего водопада сменяются с молниеносной быстротою, между тем как радуга, которая повисла на них, непоколебимая в своем покое, остается чужда этой непрерывной смене...» 9. Природа заботится только о сохранении рода, а не индивида.

Исходя из рассуждений о жизни и смерти, А. Шопенгауэр отчетливо формулирует противоположность своего учения традициям предшествующей философии, которую мы называем «классической»: «Строгое различение воли от познания, с утверждением примата первой, <...> основная черта моей философии. <...> Ошибка всех философов заключалась в том, что метафизическое, неразрушимое, вечное в человеке они полагали в интеллекте, между тем как на самом деле оно лежит исключительно в *воле,* которая от первого совершенно отлична и только она первоначальна. <...> Интеллект — феномен производный и обусловленный мозгом, и поэтому он вместе с ним начинается и кончается. Воля одна — начало обусловливающее <...>. Со смертью, таким образом, погибает сознание, но не то, что породило и поддерживало это сознание<...> 10.

**§ 3. Ложность страха смерти.** Почему же бессмертная воля, пребывающая в нас, страшится смерти? Посредством интеллекта отдельного человека воля осознает себя, — как бы видит себя в зеркале сознания. Но конечное сознание индивида показывает ей ее бесконечную сущность несовершенным, искаженным образом. «Отсюда и возникает для воли иллюзия, будто с этим явлением (сознанием. — *А. Д.)* погибает и она, подобно тому как мне кажется, что если разобьют зеркало, в которое я смотрюсь, то вместе с ним рушится и мое изображение в нем...» 11. Воля испытывает страх, хотя смерти она не подлежит, а то, что действительно смерти подвластно, — интеллект — как раз и не способно к страхам. «…Индивидуальная воля нео-

——————

9 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. С. 103.

10 Там же. С. 117–118.

11 Там же. С.120.

СМЕРТЬ 59

хотно решается на разлуку со своим интеллектом, который в общем течении природы выпал на ее долю, — со своим проводником и стражем, без которого она чувствует себя беспомощной и слепой» 12. Ужасы смерти питаются, главным образом, иллюзией, будто «я» исчезнет, а мир останется. На самом деле, утверждает Шопенгауэр, как раз наоборот: исчезает мир, т. е. *видимое* нашему уму, существующее в нашем представлении, «а сокровенное ядро *я,* носитель и создатель того субъекта, в чьем представлении мир только и имеет свое существование, остается» 13. Немецкий мыслитель полагал, что его учение позволяет наконец снять противоречие между мнением, будто смерть — наш конец, и верой в то, что мы все-таки должны быть вечны.

В рассмотренных выше учениях нетрудно заметить одну общую черту: все они выискивают утешительные доводы, которые должны примирить человека с явлением смерти. В России во второй половице XIX века сформировались учения совсем иной направленности, в которых смерть объявляется врагом рода человеческого, и с нею не может быть никакого примирения.

## Глава 4. СМЕРТЬ - КОСМИЧЕСКОЕ ЗЛО (Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев)

**§ 1. «Общее дело» — преодоление смерти.** Комплекс идей, которые развивал *Николай Федорович Федоров (1828–1903),* нередко называют *«философией общего дела».* Именно под таким заголовком в 1906–1913 годах были изданы избранные сочинения этого мыслителя. «Общим делом», которое должно объединить все человечество в великое братство, Федоров считал *преодоление смерти.* Наверное, до него никто с такой убежденностью и энергией не выдвигал идею борьбы с самой смертью. В ней обычно видели естественный, хотя и прискорбный, порядок вещей, не зависящий от человека, или же на-

——————————

12 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. С.123.

13 'Там же.

60 Раздел 2

казание рода человеческого за первородный грех, но не рассматривали ее как зло, т. е. явление нравственного порядка.

Н. Ф. Федоров назвал смерть «уродством», «всеобщим органическим пороком», с которым люди настолько свыклись, что не придают ему значения. Спокойное, «стоическое» отношение к смерти русский мыслитель расценивает не как мудрость, а как покорность, недостойную человеческой нравственности и разума.

В грандиозном замысле Федорова есть два пункта, которые даже по нынешним меркам выглядят совершенно фантастическими. Он предлагал, во-первых, преобразовать человеческое тело таким образом, чтобы оно могло существовать во враждебных жизни средах (в космосе) и к тому же стало бессмертным. Федоров тут предвосхитил популярную в современной фантастике идею киборга. Во-вторых, он считал посильной для будущей науки задачу воскресить всех ранее живших на земле людей, чтобы дать им новое, бессмертное тело и бессмертную жизнь.

Проект «общего дела» предусматривает также решение множества других задач, часть из которых сегодня уже не кажется фантастической, а выглядит вполне буднично (выход человека в космос, использование солнечной энергии и др.). Почему, как такие идеи могли родиться более ста лет назад в уме скромного библиотекаря Румянцевского музея? И почему они привлекли внимание писателей, философов, ученых?

Федорова вдохновляла вера в то, что на смену человеческой розни и враждебности должно прийти в будущем всеобщее братство людей, — вот исходная идея, из которой выросли все его проекты. Почему люди живут в «небратстве»? Потому что на Земле недостаточно пространства и ресурсов для жизни, вследствие чего люди соперничают, враждуют.

Для устранения вражды нужно «открыть» неисчерпаемый источник, в котором хватит ресурсов на сколь угодно большое множество людей. Этот источник — необъятный космос. Но как жить в космосе, если природа дала человеку тело, неприспособленное для жизни за пределами Земли?! Для разума человеческого, считал Федоров, это препятствие не является непреодолимым. Человек не должен быть рабом природы, ма-

СМЕРТЬ 61

терии, из которой как раз и тянется «гнилой корень» вражды. Человек сумеет создать себе другой организм, который будет представлять собой, по словам Н. Ф. Федорова, *«единство знания, и действия»*; питание этого организма будет «сознательно-творческим процессом», в ходе которого элементарные космические вещества станут перерабатываться в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани. «Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма» 14.

Должен измениться и внутренний мир человека. Решая задачу преобразования человеческого тела, люди глубоко познают себя, и это позволит им достичь лучшего взаимопонимания, духовной прозрачности друг для друга, чувства родства и братства. К тому же сама задача овладения силами природы во вселенском масштабе обязывает людей преодолеть распри и сделать правилом любовное и братское отношение друг к другу.

Для достижения всеобщего братства необходимо также сделать человека бессмертным. Смерть навеки разлучает людей — родных, друзей, любимых, она — самая глубокая пропасть, разрушающая братство. Однако смерть, считает Федоров, — явление природное и, как все природное, должна покориться воле и разуму человека. Из нового, созданного наукой, человеческого тела будет устранен фактор его смертности.

Но это еще не все. Люди, получившие бессмертие, будут тосковать по тем, кто не дожил до победы над смертью и чьим трудом закладывались основы бессмертия. Оживить предков — нравственный долг будущих поколений. Эта часть «проекта» нам кажется самой невероятной. Как Федоров представляет себе воскрешение умерших? Он полагает, что «организм — машина», «соберите машину — и сознание возвратится к ней!» 15 Это значит: необходимо буквально по атомам собрать каждое тело, т. е. разыскать все (!) частички, составлявшие когда-то организм конкретного человека. Поэтому ради успеха в деле воскрешения нужно оберегать все, что

14 *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 405.

15 Там же. С. 366.

62 Раздел 2

остается от людей, создавать «всенародный», «всеученый» музей. С этой точки зрения, даже земледелие представляется сомнительным занятием, поскольку оно обращает прах предков в пищу потомков и продолжает рассеивание вещества живших прежде людей.

Н. Ф. Федоров был человеком религиозным, и это важно учитывать для понимания источников «философии общего дела». По его мнению, воскресение Христа является примером, которому обязаны последовать люди. Но уповать нужно не на божественное чудо, а на самих себя, на прогресс науки, на разум, данный Богом человеку. Задача достижения всеобщего братства может быть решена при условии религиозного воспитания людей в духе любви ко всем живущим и особенно — к «отцам», т. е. уже ушедшим из жизни. Всякая истинная религия и есть, по мнению Федорова, культ предков.

Во взглядах Н.Ф.Федорова своеобразно синтезировались архаичный славянский культ предков, о котором говорилось выше (см.: «Архетипы смерти»), и идеи современного естествознания. Очевидно, слияние этих двух «картин мира» обусловило появление федоровского космического проекта, а он, в свою очередь, способствовал рождению новых русских «грез о земле и небе». Видимо, в том, что русские, не самая передовая в техническом отношении нация, первыми вышли в космос, есть какая-то глубинная закономерность, а не каприз истории. В этом феномене можно видеть подтверждение той мысли, что определенный тип представлений о смерти влияет на образ жизни и исторический путь народа.

Идеи Н. Ф. Федорова нашли отклик у таких известных деятелей русской культуры, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев.

**§ 2. Смерть — помеха всеединству.** Под влияние идей великого русского утописта Н. Ф. Федорова *Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900)* попал, ознакомившись в 80-е годы с его рукописными работами. В своем письме Федорову он писал: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть

СМЕРТЬ 63

утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном... Я со своей стороны могу признать Вас своим учителем и отцом духовным» 16.

Философия В. С. Соловьева пронизана романтической мечтой о гармоничном, едином мире, в котором царили бы добро и красота. Он принципиально отвергал философские системы, которые опираются только на абстрактные логические построения (особенно гегельянство), и считал, что в основу философии должен быть положен «нравственный элемент». Своим главным делом Соловьев избрал оправдание «веры отцов» на «новой ступени разумного сознания».

Современное научное знание, по его мнению, открывает новые возможности для осуществления идеалов христианства. Наука установила, что в природе происходит эволюция, в процессе которой на основе чего-то простого и низкоорганизованного возникает нечто более сложное, высокоорганизованное и совершенное. Вещества и существа низшего уровня в ходе эволюции не исчезают, а объединяются, включаются в более совершенную деятельность: растения вбирают в себя неорганические вещества и физические воздействия; животные питаются растениями и к тому же «психологически вбирают в себя» ощущаемые явления: человек, сверх того, обнимает разумом даже то, что недоступно чувству; наконец, Бог обнимает и связывает все силой любви. Бог — это *всеединство,* которое *есть,* а мир природный и человеческий — это всеединство, находящееся в стадии становления. Эволюция — это не только процесс развития и совершенствования, но и процесс *собирания вселенной.* Человек появляется на одном из этапов эволюции, чтобы, употребляя свой разум, продолжить эволюцию и довершить ее созданием мирового всеединства, т. е. «царства Божия на земле», вернее — во всем мире. Задача человека состоит в преодолении несовершенства и зла в мире, в устранении всего того, что препятствует процессу воссоединения всех существ и Бога.

Из сказанного должно быть понятно, почему в философии В. С. Соловьева особое место занимают вопросы любви и

———————

16 *Соловьев B. C.* Письма. СПб., 1909. Т. II. С. 345.

64 Раздел 2

смерти: первая является «силой» собирания всеединства, вторая — его разрушения.

Злом, по мнению философа «всеединства», является всякое разъединение. «Дурное начало» имеется и в неживой природе, оно действует как тяжесть, косность, отталкивание материальных элементов друг от друга; в органическом мире оно проявляется как смерть и разложение; и только в человеческом мире, наконец, силы разъединения уже осознаются как нравственное зло. Посему работа по преодолению зла должна затронуть не только межчеловеческие отношения, но и всю природу. Сущность зла Соловьев характеризует как перевес низших качеств над высшими во всех областях бытия, т. е. распад уже сложившегося единства на более простые, примитивные составные части. Из всех зол смерть — «крайнее зло».

Смерть — как дыра в сосуде, через которую даром уходят силы, потраченные на собирание единства. Эту дыру необходимо заткнуть, иначе добро и единство не смогут взять верх над злом и разложением.

Смерть — такое зло, которого не одолеть одной только религиозной проповедью и смирением (по этому поводу В. С. Соловьев полемизировал с идеей Л. Н. Толстого о «непротивлении» злу). Смиренное отношение к смерти дважды безнравственно. Во-первых, перед лицом смерти человек-эгоист и человек-альтруист оказываются одинаково бессильными, т. е. смерть упраздняет различие между добрым и злым. Во-вторых, смерть не просто уравнивает доброго и злого, но, будучи разрушительной силой, выступает на стороне зла.

Смерть низводит человека на один уровень с животным, существом, стоящим на более низкой ступени эволюции. Люди умирают хотя и «с человеческим достоинством, но с животным бессилием» 17. Слова «человек» и «смертный», замечает Соловьев, — синонимы. Почему-то к животным такую характеристику мы не применяем, хотя и они умирают! Но животное сознательно не борется со смертью и не может быть ею побеждаемо. Люди же, называя себя «смертными», словно упрекают свою участь, недостойную человека. Соловьева заинтересовала

—————————

17 *Соловьев B. C.* Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С.538.

СМЕРТЬ 65

в сочинениях Ф. Ницше идея «сверхчеловека», и он по-своему переосмыслил ее: человечество, по его мнению, может и должно стать «сверхчеловечеством», победив свою смертность и тем самым возвысившись над животной природой, гнездящейся в самом человеке, каков он теперь есть.

Но возможно ли победить смерть? Разве не является она непреложным законом природы? Да, смерть «установлена» самой природой, однако в том же природном мире Соловьев усматривает и предпосылки одоления смерти. Так, он отмечает, что в живой природе смерть отдельной особи является условием нарождения и жизни ее потомства; это особенно очевидно у одноклеточных существ, которые размножаются разделением родительской клетки пополам. Однако по мере перехода от низших организмов к высшим действие закона размножения и смерти ослабевает: нарастает самостоятельность и сознательность индивидуальных существ, они все менее выступают в качестве всего лишь орудия, средства для поддержания рода. (Тут у Соловьева — скрытая полемика с Шопенгауэром.) Не видно ли отсюда, что само естественное развитие постепенно устраняет тиранию рода над особью? «Если природа в биологическом процессе стремится все более и более ограничивать закон смерти, то не должен ли человек в историческом процессе совершенно отменить этот закон?» 18 Каким конкретно образом наука решит проблему преодоления смерти, судить преждевременно — для Соловьева важно выяснить, что задача эта в принципе разрешимая.

Как и Н. Ф. Федоров, Соловьев уверен, что нужно не только найти средство для бессмертия живущих людей, но и воскресить всех ранее живших, ведь для живущих было бы безнравственно воспользоваться плодами культурного и научного прогресса, обеспеченного предшествующими поколениями, и не позаботиться о тех, кто обеспечил этот прогресс. В противном случае нравственные люди должны просто отказаться от эгоистического бессмертия для себя одних.

В связи со «всеобщим воскрешением» (т. е. воскрешением и праведников, и злодеев) возникает еще одна проблема: как

————————

18 *Соловьев B. C.* Сочинения. Т. 2. С.522.

66 Раздел 2

возможно всеединство людей весьма разных и противоположных в нравственном отношении? Соловьев дает следующий ответ. Воскресение и бессмертие всех людей произойдет не для того, чтобы точно такие же люди, какими они были в прежней жизни, теперь вели бы бесконечно ту же самую жизнь. Пустая, с точки зрения вечности, жизнь не достойна бессмертия. «...Для такой жизни смерть не только неизбежна, но и крайне желательна: можно ли без ужасающей тоски даже представить себе бесконечно продолжающееся существование какой-нибудь светской дамы, или какого-нибудь спортсмена, или карточного игрока?» 19. «...Истинное спасение есть перерождение, или новое рождение, а новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни...» 20 И тут философ усматривает некоторое положительное значение смерти и зла: смерть является концом жизни *смертной,* т. е. животной, бессмысленной, недостойной вечности. Воскресение в вечную жизнь должно быть преодолением не только смерти, но и «смертной жизни».

Идеи, высказанные Н. Ф. Федоровым и В. С. Соловьевым по поводу смерти, значительно отличаются от того, чт*о* мы можем встретить в древней и современной западной философии. У этих представителей «русского космизма» не идет речь о том, что становится с «душой» человека после смерти. Проблема «загробного существования» или посмертного небытия, кажется, их вообще не интересует. Все их внимание сосредоточено на «здешнем», «посюстороннем» бытии. *Здесь* должно осуществиться царство Божие, и достанется оно людям не как дар свыше, а как их собственная победа над злом и смертью. В принципе, у нас есть основания, чтобы скептично оценивать утопические проекты космистов, но прежде надо отдать им должное за тот мощный духовный импульс, который от них распространился па последующую русскую философию и на научно-технические изыскания.

——————

19 *Соловьев B. C.* Сочинения. Т. 2. С. 520.

20 Там же. С. 344.

СМЕРТЬ 67

## Глава 5. ФЕНОМЕН СМЕРТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ (М. Хайдеггер)

В творчестве Мартина Хайдеггера, одного из самых значительных философов XX столетия, центральное место занимает вопрос о смысле бытия, а феномен смерти играет важнейшую роль в прояснении этого смысла.

**§ 1. «Определение» бытия небытием.** Что значит «*быть*»? На этот вопрос невозможно дать логически корректный ответ; «быть» — значит «быть», «существовать»; тавтология оказывается неизбежной. Как отмечает сам Хайдеггер, еще *Блез Паскаль (Pascal, 1623–1662)* обратил внимание на то, что всякое определение понятия «бытие» связано с употреблением слова «есть» (бытие есть это или то), и выходит, что слово, подлежащее определению, неминуемо будет содержаться в его определении. Значит, понятие бытия неопределимо. И все же предпринятый Хайдеггером анализ понятия бытия позволяет прояснить его смысл.

Утверждать о существовании чего-либо (какой-то вещи, к примеру) можно лишь тогда, когда *кто-то* «видел» и засвидетельствовал, что это *есть.* (Далее, конечно, может возникнуть вопрос о достоверности свидетельства, вопрос гносеологический, но от него мы здесь абстрагируемся.) Выходит, что суждение о существовании чего-то предполагает вместе с тем еще и *существование* того, *кто* является свидетелем существования «чего-то». Таким образом, имеется существование двоякого рода: во-первых, существование вещей «самих по себе», «равнодушное», индифферентное к другому существованию, и, во-вторых, существование человека, свидетельствующего о другом существовании и о своем собственном.

Существование человека имеет особый статус по сравнению с существованием вещей. Это — *понимающее* существование. Для человека быть — значит понимать (т. е. придавать значение тому, что есть). Человеческое существование — «трансцендирующее», оно выходит за пределы себя — к другому существованию и осознает его как *существующее.*

68 Раздел 2

Свое же собственное существование — тот факт, что он *есть,* человек принимает во внимание и осознает благодаря феномену смерти, в котором открывается, что человек может *не быть.* Иначе говоря, именно возможность *не быть* побуждает человека осмыслить, что же такое *быть.*

Пребывать в мире, быть живым — значит существовать к смерти. Человек, в отличие от других живых существ, способен осознавать свою смертность и тем самым — истину своего бытия, что он — *есть.* Когда человек «забывает» эту истину, его существование, как полагает Хайдеггер, не является подлинным. Оно становится подобным существованию вещей или живых существ, не сознающих того, что они *есть,* что они принадлежат *бытию.*

Своя собственная смертность открывается человеку в состоянии страха, или ужаса (Angst) 21. Общественное мнение обычно осуждает малодушие и трусость, но в данном случае Хайдеггер имеет в виду не пугливость, из-за которой человек способен забыть, все на свете, в том числе и самого себя, а особое, тревожное состояние души, в котором человек пытается выйти из узкого круга сиюминутности и помыслить о своем существовании до крайнего возможного предела. Смерть как раз и есть этот *предел,* который придает какие-то очертания бытию, *определяет* его. Не помыслив своей смерти, невозмож-

—————————

21 Термин Хайдеггера *Angst* переводят словами «страх», «ужас». Пожалуй, это слово — более подходящее, поскольку Хайдеггер имеет и «иду не малодушный «испуг», а более глубинное состояние, основанное на «озабоченности».

СМЕРТЬ 69

но осознать свое бытие, свое пребывание (Dasein) 22 в мире и возвыситься к «подлинному существованию», достойному человека.

**§ 2. «Определение» небытия бытием.** Люди обычно избегают мыслей о смерти. Это можно было бы объяснить «чисто психологически» — неприятностью подобных размышлений. Но Хайдеггер обосновывает свое объяснение «отступления» и «бегства» людской мысли перед смертью причинами, которые коренятся не только в «психологии», но и в бытии «люда» (das Man) 23. Безликий «люд» погружен в повседневные хлопоты о насущном, о вещах, а способ существования вещей, которыми озабочен «люд», становится для него эталоном понимания всякого сущего, в том числе и человека. В результате, бытие вещей заслоняет от «люда» совершенно особое бытие человека, — бытие временное, конечное и смертное (тогда как, напротив, бытие вещи безразлично к времени, своему концу и не подвержено смерти). Мир «люда» безличен, и потому он не знает смерти, ведь умирание — сугубо личный акт: умираю «я», а не «бессмертный» люд, и только «я» в состоянии осмыслить «возможность невозможности» дальнейшего пребывания в мире.

Люди, зная о *несомненности* смерти, тем не менее не убеждены в ней. Несомненность смерти является лишь *эмпирической,* основанной на наблюдении смерти «другого». Тому, кто видит смерть «извне» — не свою собственную, принципиально не дано познать, является ли смерть совершенным окончанием пребывания, а может, она — лишь переход к какому-то иному существованию более высокого или низкого порядка. Вопрос такого рода Хайдеггер исключает из экзистенциального анализа ввиду его принципиальной неразрешимости. Можно констатировать лишь то, что несомненность смерти не является *аподиктической* 24.

—————————

22 Для характеристики *человеческого* бытия, очень своеобразного по сравнению с существованием пещей, Хайдеггер использует термин *«das Dasein».* В немецком языке глагол *sein* означает «быть», «существовать», а «dasein» — «присутствовать», «быть налицо». Входящая во второе слово часть «da» имеет значение «там», «тогда», «вот», и потому при помощи нее указывается, что речь идет не о «бытии вообще», а о «бытии вот тут сейчас присутствующем». Хайдеггер использовал образованное от глагола существительное «das Dasein», чтобы обозначить специфику бытия человеческого «я», которое неотделимо привязано к ускользающему мгновению времени, к нахождению «здесь» и «теперь». К хайдеггеровскому понятию «Dasein» очень трудно подобрать эквивалентное русское слово, поэтому переводчики предлагали разные варианты «вот-бытие», «наличное бытие», «существование», «бытие-сознание», «присутствие». Мы будем обозначать понятие «Dasein» словом *«пребывание».* В русском языке, в отличие от немецкого, возможно различение совершенной и несовершенной формы глагола: «быть» и «бывать». Несовершенная форма этого глагола выражает незавершенность, неисполненность, неокончательность, нецелостность существования того, о ком идет речь. Именно эти особенности бытия человека хотел бы зафиксировать Хайдеггер в слове «Dasein». Поэтому мы используем слово «пребывание», образованное от «бывать» — несовершенной формы глагола.

23 *Das Man —* один из неологизмов М. Хайдеггера. Это существительное, образованное от неопределенного местоимения «man». Оно обозначает некое безликое «людство», чье мнение предписывает образ мышления и существования индивидам. Этот термин Хайдеггера мы переводим словом «люд».

24 *Аподиктический* (греч. *apodeiktikos*) *—* достоверный, основанный на логической необходимости, неопровержимый.

70 Раздел 2

Бок о бок с несомненностью смерти идет *неопределенность* ее *«когда».* Ввиду такой неопределенности люд относится к смерти как к чему-то отдаленному, а не свойственному самому пребыванию человека и возможному каждый миг.

Что же такое смерть? Хайдеггер характеризует экзистенциально-онтологическое понятие смерти следующим образом: *«Смерть как конец пребывания (des Daseins) есть наиболее свойственная, безотносительная, несомненная и как таковая неопределенная, неопередимая возможность пребывания. Смерть есть* как конец пребывания в бытии данного существующего к своему концу» 26.

**§ 3. Уклонение люда от подлинного бытия.** По существу, умирание — это то, что происходит с нами повседневно, а не когда-нибудь однажды. Пребывать в мире — значит пребывать к смерти. Но люд скрывает от себя собственное бытие к смерти, вырабатывает способы успокоения перед ней. Смерть представляется как что-то приходящее извне, а не присущее самому повседневному пребыванию человека в мире. «Отступая» перед смертью, уклоняясь от ее подлинного понимания, люд к тому же негласно предписывает индивидам, как следует относиться к смерти: само помышление о ней считается позорным малодушием и мрачным бегством от мира. Равнодушие к смерти представляется желательной нормой. Самоохранение люда от мыслей о смерти доходит до того, что чья-нибудь смерть может казаться какой-то бестактностью с его стороны (для иллюстрации этой мысли Хайдеггер приводит в пример ситуацию, описанную Львом Толстым в «Смерти Ивана Ильича»).

Конечно, узаконенное людом равнодушное отношение к смерти имеет какое-то положительное «психологическое» значение, но в *бытийном* плане оно вредно: «*люд не позволяет возникнуть смелости к страху перед смертью*» 26. Равнодушие *отчуждает* человека от истины собственного бытия. «Усредненный» индивид, послушный людскому мнению, избе-

—————————

25 *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 258–259.

26 Ibid. S. 254.

СМЕРТЬ 71

гающий понимания того, что он пребывает к смерти, обречен, по мнению Хайдеггера, вести «не подлинное существование», не способен к осознанному и свободному самоопределению в мире.

Как видим, Хайдеггер, подобно Федорову и Соловьеву, выступает против равнодушного, «стоического» отношения к смерти, правда, в отличие от русских мыслителей, не делает отсюда вывода о необходимости переустройства мира и искоренения смерти.

## Глава 6. АБСУРД И СМЕРТЬ (А. Камю)

Встречается мнение, будто люди, по своей воле уходящие из жизни, по большей части — «психически ненормальные». Философия не претендует на решение вопроса о состоянии психического здоровья самоубийц, а вот проанализировать «логические» и «онтологические» (бытийные) основания суицида она вправе. Именно этой проблеме посвящен «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» французского писателя и философа *Альбера Камю (Camus, 1913–1960).*

**§ 1. Проблема самоубийства.** Камю писал: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно» 27. Прочитав эти строки, читатель, возможно, засомневается: разве самоубийство — основной вопрос философии? Очевидно, говоря о самоубийстве, Камю имеет в виду связанную с этим проблему ценности жизни — действительно основополагающую проблему, от решения которой зависят ответы на другие вопросы.

В отличие от Хайдеггера, Камю не пытается выяснить, что такое смерть. Его интересует, почему некоторые «нормаль-

————————

27 *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

72 Раздел 2

ные» люди отдают ей предпочтение перед жизнью (известно ведь, что есть немало людей, которые, если и не пытались уйти из жизни, то хотя бы задумывались об этом). «Внешних» причин и поводов для самоубийства бывает множество; Камю интересует не статистика, не процентное соотношение разных причин, а общая «философская» основа отказа от жизни. По его мнению, решение покончить с собой — это признание человека в том, что жизнь в его глазах сделалась непонятной, бессмысленной, абсурдной, что он стал чувствовать себя *посторонним* в мире.

В какой-то момент человек может прийти к пониманию, что мир, другие люди существуют совсем *не ради* него, а сами по себе. Вселенной нет до нас дела, как ветру нет дела до цветочной пыльцы, которую он разносит. Мир в своей сущности всегда не то, что мы о нем думаем. Это *мы* связываем существование мира со своими целями, мы *истолковываем* его *по-человечески,* приписываем ему смысл, но в действительности сам по себе он существует без всякого смысла и цели. Нашему уму непостижимо, почему и для чего существует мир, — *знание* (научно обоснованное) об этом невозможно. Человек жаждет найти Единое и Абсолют — нечто, способное придать существованию мира разумность и целесообразность, но научно-доказательное познание тут бессильно. «Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы» 28, — пишет Камю. Если бы мир мог быть *понятным,* а еще лучше — мог бы *любить* человека, то мыслям о самоубийстве не было бы места.

**§ 2. Бунт «абсурдного человека».** Но мир *чужд,* безразличен к нашим стремлениям, и когда человек начинает это осознавать, он испытывает чувство абсурдности существования. Абсурден не мир сам по себе — он только внеразумен, иррационален. Чувство и сознание абсурда рождаются из столкновения между стремлением человека к счастью и пониманию, с одной стороны, и «молчанием мира» — с другой стороны.

———————

28 *Камю А.* Бунтующий человек. С. 32.

СМЕРТЬ 73

Поскольку чувство абсурда держится на противостоянии двух сторон — мира и человека, оно исчезает, когда устраняется хотя бы одна из противостоящих сторон. От мира можно «отвернуться» (бездумие, «нирвана», пьянство, наркомания) или же можно устранить самого себя. «Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное» 29.

Однако самоубийство — ложный вывод из осознания абсурда. Камю подчеркивает, во-первых, что *абсурд — это ясность,* т. е. ясное осознание человеком того, что существование бессмысленно, и эта ясность делает человеку честь. А во-вторых, самоубийство не отменяет бессмысленности бытия, а только утверждает, поддерживает ее. Последовательное философское решение проблемы абсурда Камю видит в *бунте* против него. Человек, осознавший абсурд и не отворачивающийся от него (это и есть «абсурдный человек», по Камю), способен *сам* придать ценность своему существованию, не покоряться иррациональности Вселенной. Бессмысленность существования вселенной только подчеркивает величие человека, имеющего мужество по-человечески *жить* в этом мире. (Доктор Риэ и некоторые другие персонажи романа А. Камю «Чума» — художественное воплощение образа «абсурдного человека», ясно осознающего абсурд и способного возвыситься над ним.)

В завершение своего «Эссе об абсурде» Камю обращается к мифологическому образу Сизифа. Один из его «проступков» перед богами состоял в том, что он заковал в кандалы Смерть. Сизиф, презирающий богов, ненавидящий смерть и жаждущий жить, — «абсурдный герой». Он обречен богами без конца поднимать в гору камень, неизменно вновь катящийся вниз. Камень — символ бессмыслицы; участь Сизифа трагична, но «он тверже своего камня». «Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым» 30.

Тема смерти представлена в литературе — философской и художественной — чрезвычайно широко, охватить все это многообразие не представляется возможным. За пределами

——————

29 *Камю А.* Бунтующий человек. С. 39.

30 Там же. С. 92.

74 Раздел 2

нашего изложения остались, например, взгляды таких известных мыслителей, как Гегель, Ф. Нищие, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, З. Фрейд, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм.

К теме смерти примыкает и вопрос о бессмертии: благом или бедой оно явилось бы для человека? Ответ не очевиден. Вспомним хотя бы лермонтовского Демона, все пережившего и томящегося скукой вечности. С размышлениями по этому поводу можно познакомиться в работах К. Ламонта и Б. Уильямса, указанных в списке литературы.

Смерть — «ничто», о котором помыслено и сказано очень много, но тема эта, разумеется, не исчерпана ни теми, кто жил в минувших тысячелетиях, ни теми, кто живет сегодня. Но кое-что о смерти мы начинаем понимать все яснее, а именно: осознание нашей смертности учит нас «дорожить человеком, беречь его жизнь, щадить его душу» 31. Быть может, на сегодняшний день главный итог многовекового опыта осмысления смертности человека следовало бы выразить пронзительной строкой Марины Цветаевой: «Послушайте! — Еще меня любите за то, что я умру».

### Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов

1. Как у древних народов представления о смерти проявлялись в их образе жизни?

2. В чем сходство представлений о смерти в философии Платона и в брахманизме?

3. Какие аргументы Платон приводил в доказательство бессмертия души?

4. Каким образом, по Платону, следует готовиться к смерти?

5. Что, по мнению античных атомистов (Демокрит, Эпикур, Лукреций), происходит с душой после смерти тела?

6. Почему Эпикур считал, что глупо бояться смерти?

7. Как, по мнению Лукреция, страх смерти способствует развитию человеческих пороков?

8. Почему А. Шопенгауэр утверждал, что жизнь — это страдание, хотя он, как и всякий здравомыслящий человек, не мог

———————

31 *Сухомлинский В. А.* Потребность человека в человеке. М., 1984. С. 80.

СМЕРТЬ 75

не знать, что в жизни есть место также и удовольствиям?

9. В чем можно заметить сходство учения Шопенгауэра о мировой воле с древнеиндийскими учениями о Брахмане?

10. Что, по Шопенгауэру, смертно и что бессмертно в человеке?

11. Как Шопенгауэр объяснял причины и ошибочность страха смерти?

12. Какие нравственные идеи лежат в основе федоровского проекта победы над смертью?

13. Каким образом, по мнению Н. Ф. Федорова, осуществление проекта «общего дела» поспособствует преодолению распрей между людьми и установлению всеобщего братства?

14. Почему в проекте Федорова оказались связанными воедино задача победы над смертью и задача выхода человека в космос?

15. В каких соображениях проявился механицизм воззрений Федорова?

16. Каким образом в идеях Федорова проявились древнеславянские представления о смерти?

17. Как соотносятся в философии В. С. Соловьева идея «всеединства» и идея преодоления человеческой смертности?

18. Какие предпосылки для победы над смертью Соловьев видит в эволюции природы?

19. Почему Соловьев считал, что смерть *унижает* человека до уровня животного?

20. Сопоставьте суждения Шопенгауэра и Соловьева и определите, кому из них соответствуют следующие тезисы:

а) существование человеческого индивида должно быть ценным не только как средство для существования рода;

б) существование человеческого индивида имеет ценность только как средство для существования рода.

21. Чем различаются трактовки бессмертия у Шопенгауэра и Соловьева?

22. Всякая ли жизнь, по мнению Соловьева, достойна бессмертия?

23. Каким образом, с точки зрения М. Хайдеггера, феномен смерти помогает прояснить смысл бытия?

24. Как Хайдеггер объясняет склонность людей избегать мыслей о смерти?

76 Раздел 2

25. Способность человека думать о своей смерти — это признак малодушия или смелости?

26. Почему Хайдеггер говорит, что для живущего человека смерть не «будет», а «есть»?

27. На каких основаниях Хайдеггер утверждает, что равнодушие человека к своей смерти скрывает от него истину бытия, удаляет его от «подлинного существования»?

28. Почему А. Камю называет проблему самоубийства основным вопросом философии?

29. Какую роль в помышлениях о самоубийстве играет чувство абсурда?

30. Что такое «абсурд» (в трактовке А. Камю)?

31. Кто такой «абсурдный человек»?

32. Что означают слова «абсурд — это ясность»?

33. Является ли самоубийство, по мнению Камю, решением проблемы абсурда?

34. Какой выход из ситуации абсурда предлагает Камю?

77

# Раздел 3. ОДИНОЧЕСТВО

Кто-то высказал мнений, что ад не так страшен, как одиночество: грешники, хотя и страдают там безмерно, однако «сообща». А вот мнение писателя Дж. Конрада: в смерти нас пугает не то, что исчезнет сознание, — ведь не боимся же мы засыпать каждую ночь, а то, что мы останемся одни, в совершенной изоляции и полной темноте.

Художественная литература весьма богата описаниями переживаний одиночества (вспомним произведения М. Ю. Лермонтова, Ф. М. Достоевского, Д. Дефо, Дж. Лондона и др.). Что же касается философской литературы, то здесь тема одиночества представлена не столь широко. Можно заметить, что затрагивали эту тему философы не всех, а лишь некоторых эпох, или, вернее сказать, эта тема лишь в определенные эпохи «брала за живое», становилась «интересной» для философов. Лишь в XX веке проблема одиночества настолько близко подступила к человеку, что Н. А. Бердяев счел уместным назвать ее основной проблемой человеческой личности и философии человеческого существования 1.

Объяснение этой волнообразности интереса к вопросу об одиночестве мы найдем в работе М. Бубера «Проблема человека».

## Глава 1. ПУТЬ К ОДИНОЧЕСТВУ И САМОСОЗНАНИЮ (М. Бубер)

Центральная идея *Мартина Бубера* (Buber, 1878–1965), еврейского религиозного философа и писателя, — бытие как *диалог* между Богом и человеком, человеком и миром («диалогический персонализм»). Проблему одиночества философ рассматривает в связи с проблемностыо человеческого существования вообще.

**§ 1. Одиночество и проблема человека.** В человеческой истории бывали времена, когда люди не видели в самих себе

———————————

1 См.: *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 267, 273, 283.

78 Раздел 3

непостижимой тайны. Мир и люди в нем казались более или менее попятными, не было места чувству тревоги перед неразрешимыми вопросами вроде «что я такое?», «почему я существую?», «для чего я существую?». Человечество просто было не готово к таким вопросам. Сознание должно дойти до какого-то критического пункта в своем развитии, чтобы заметить таинственность человеческого существования. Такой момент, по мнению Бубера, может наступить не раньше, чем человек осознает свое одиночество. Он пишет: «Более всего склонен и наилучшим образом подготовлен к самосознанию <…> человек, ощущающий себя одиноким, т. е. тот, кто по складу ли характера, под влиянием ли судьбы или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном «Я» увидеть человека, а за собственными проблемами — общечеловеческую проблематику. <...> В леденящей атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя...» 2

Кто же способен искать ответ на проблему человеческого существования? — Те самые люди, которые прошли муку одиночества, смогли одолеть ее, сохранив при этом познавательную энергию, которую дает одиночество.

**§ 2. Эпохи обустроенности и эпохи бездомности.** В истории европейской мысли опознание бесприютности и одинокости человеческого существования возникло не вдруг и не сразу. Этот процесс углублялся от эпохи к эпохе, и с каждой ступенью, по мнению Бубера, одиночество становилось все холоднее и суровее, а спастись от него было все труднее.

Бубер различает в истории «эпохи обустроенности» (Behausheit) 3 и «эпохи бездомности». В эпоху обустроенности человек чувствует себя органичной частью космоса — как в обжитом доме. В эпоху бездомности мир уже не кажется гармонически упорядоченным целым, и человеку трудно най-

———————

2 *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 164.

3 В другом варианте перевода понятие *Behaushalt,* выражено словами «домашняя эпоха».

ОДИНОЧЕСТВО 79

ти себе «уютное место» в нем, — отсюда чувство неприкаянности и «сиротства».

Самочувствие обустроенности характерно, например, для мышления древних греков. Наиболее полное выражение оно нашло, как полагает Бубер, в философии Аристотеля. Мир тут представляется замкнутым пространством, этаким «домом», где человеку отведено определенное место. Человек тут — вещь наряду с другими вещами, наполняющими мир; он не кажется себе непостижимой тайной; он не гость в странном и непонятном мире, а обладатель собственного угла в мироздании. В рамках такого мировоззрения нет предпосылок для того, чтобы человек осознавал себя фатально одиноким.

Первым, кто по-новому поставил вопрос о человеке — не как о вещи среди вещей, — по мнению М. Бубера, был *Августин Аврелий (354–430),* живший в эпоху, когда под влиянием формировавшейся христианской картины мира рухнуло аристотелевское представление о шарообразном едином мире. Место погибшей сферической системы заняли два независимых и враждебных друг другу царства — царство Света и царство Мрака. Человек, состоящий из души и тела, был поделен между обоими царствами, стал полем битвы между ними, оказался как бы в подвешенном, бесприютном положении. «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» — вопрошает Августин. Он называет человека grande profundum, великой тайной. Именно эпоха бездомности могла побудить Августина удивиться бытию человека, не подобного прочим тварям вселенной и занимающего особое положение в мире.

Однако в дальнейшем христианская вера и мысль создали новый космический дом для одинокой души послеавгустиновского Запада. Христианство «обустроилось», его мир стал даже еще более замкнут, чем мир Аристотеля, ибо теперь не только пространство, но и время было представлено замкнутым, имеющим окончание в день Страшного суда. Строительство христианского «дома» увенчалось учением *Фомы Аквинского (1225/1226–1274),* в котором вопрос о природе человека уже не казался проблемой. «Антропологический вопрос снова удаляется здесь на покой, — пишет М. Бубер. — У обустро-

80 Раздел 3

енного и беспроблемного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой...» 4

В конце средневековья и начале Нового времени стройная картина мироздания вновь дрогнула. В философии *Николая Кузанского (1401–1464)* мир был представлен бесконечным в пространстве и времени, а Земля, следовательно, лишилась центрального положения. Довершил разрушение средневековой схемы *Николаи Коперник (1473–1543),* без обиняков объявивший Землю рядовой планетой Солнечной системы. Земная твердь начала утрачивать роль незыблемого фундамента всего мира: она сама подвешена в невообразимой бесконечности. Человек в этом мире оказался беззащитным перед бездной бесконечности. Эту *несоизмеримость* человека со Вселенной «с непревзойденной и поныне ясностью» прочувствовал и выразил, по мнению М. Бубера, Блез Паскаль.

В результате перемен в мировоззрении, происшедших в Новое время, личность «стала бездомной посреди бесконечного». «...Был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка». С тех пор «идет работа над новым *образом* мироздания, но не над новым мировым домом. ...Человеческого жилища из этой Вселенной уже не выстроить» 5. Поколению, которому предстоит выработать новую космологию, придется, считает Бубер, отречься от всякого образа мироздания и жить в *неизобразимом* мире: imago mundi nova — imago nulla (новый образ мира — никакого образа). Космос Эйнштейна можно помыслить, но нельзя вообразить. Человек вынужден принять как факт свою бездомность и затерянность во Вселенной.

Еще одну попытку обрести философскую уверенность в мире предпринял Гегель. Его грандиозная философская система, однако, представляет собой «дом» только во времени, в истории, но не в пространстве; да и время у Гегеля не «конкретное» (живое, необратимое), а только мыслимое. «Мировой дом Гегеля восхитителен, — говорит Бубер, — в нем

——————————

4 *Бубер М.* Два образа веры. С. 167.

5 Там же. С. 170.

ОДИНОЧЕСТВО 81

все можно объяснить, <…> но как жилье он никуда не годится. Рассудок утверждает его, слово — восхваляет, однако действительный человек сюда не вхож» 6.

К. Маркс предложил не новую модель мира, а только новую модель общества — «дом», сооружаемый из производственных отношений. Бубер одобрительно отзывается о его концепции развития общественного бытия и вместе с тем указывает на то, что Маркс, вслед за Гегелем, учитывает лишь «мыслимое» (космологическое) время, не знающее необратимости человеческого выбора.

Наконец, XX век, с его глобальными потрясениями, вполне открыл человеку глаза на его бесприютное, негарантированное существование. М. Хайдеггер, назвавший язык домом бытия, уже не строит ни космического, ни социального «дома». У Хайдеггера одиночество человека мыслится как благо, позволяющее ему быть самим собой и противостоять обезличивающему влиянию «люда» (das Man). Одиночка Хайдеггера ищет общения только с самим собой.

Так М. Бубер излагает путь, приведший современную философию к представлению о фатальном одиночестве человека.

**§ 3. Индивидуализм или коллективизм? — ложная альтернатива.** Итак, XX век породил, по словам Бубера, «невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира» 7.

Есть ли выход из тупика одиночества? Реакциями на новую ситуацию бездомности оказались индивидуализм и коллективизм. Первая реакция — индивидуализм, — чтобы спастись от отчаяния, поэтизирует одиночество. Индивидуалист принимает его как рок и пытается внушить себе amor

————————

6 *Бубер М.* Два образа поры. С. 177.

7 Там же. С. 228.

82 Раздел 3

fati 8 — «любовь к року». Это — иллюзорное решение, ведь чтобы справиться с ситуацией, одной лишь ее поэтизации недостаточно.

Вторая реакция — коллективизм — состоит в том, что личность, спасаясь от одиночества, пытается раствориться и каком-нибудь большом групповом образовании. Но это растворение само по себе не дает единения личности с личностью.

Эпоха индивидуализма, по мнению Бубера, уже миновала, а коллективизм находится на вершине своего развития, но и в нем уже видны признаки вырождения. Ни тот, ни другой не решают проблемы одиночества, и выбор одного из этих двух — это ложная альтернатива. Подлинным решением является «Третье» — диалогическое существование человека с человеком. Это «Третье» Бубер называет сферой «Между» (das Zwischen). Сфера «Между» — это как бы узкая кромка, на которой происходит *встреча Я и Ты.* Познание сферы «Между» и должно помочь человечеству в преодолении одиночества. (Подробнее о буберовской концепции диалогического существования мы поговорим в разделе «Коммуникация»).

Прежде чем обратиться к современным философским трактовкам феномена одиночества, ознакомимся с суждениями французского мыслителя XVII столетия, предвосхитившего ряд идей экзистенциалистов XX века и высказавшего «несвоевременные» мысли, удивительно созвучные нашей эпохе.

## Глава 2. БЕГСТВО ОТ СЕБЯ В РАЗВЛЕЧЕНИЕ (Б. Паскаль)

Люди опасаются бывать наедине со своими мыслями и потому ищут спасения от одиночества в развлечении, — к такому выводу пришел Блез Паскаль. Он обратил внимание на какую-то несуразицу в поведении людей: вместо того, чтобы предаваться праздному покою, о котором нередко им прихо-

————————

8 *Amor fati* (любовь к року) — выражение стоиков; у Ницше оно означает радостное принятие сверхчеловеком своей судьбы.

ОДИНОЧЕСТВО 83

дится мечтать, они неудержимо тянутся к «развлечениям , часто хлопотным, дорогостоящим и даже опасным для жизни (например, война). Эта странность весьма озадачивала философа, пока он не пришел к мысли: истинный смысл всяческих авантюр не в достижении тех целей, которые ставят перед собою люди, а в бегстве от самих себя. Люди почему-то опасаются оставаться наедине с собой.

**§ 1. Неприкаянность человека во Вселенной.** Причина тяги к развлечениям «коренится в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и такой ничтожности человека, что стоит подумать об этом — и уже ничто не может нас утешить» 9, — считает Паскаль.

Эти «хрупкость и ничтожность» человека открываются ему, когда он пробует понять, что такое «я», каково место человека в мире. «Ибо что такое человек во Вселенной? — спрашивает Паскаль. — Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем. Он не в силах даже приблизиться к пониманию этих крайностей — конца мироздания и его начала, неприступных, скрытых от людского взора непроницаемой тайной, и равно не может постичь небытие, из которого возник, и бесконечность, в которой растворяется» 10.

Потрясенный тайной безмерного (человек) в безмерном (Вселенная), Паскаль после чрезвычайно плодотворной деятельности в области точных наук обратился к проблемам человеческого бытия и религии. В то время как интеллектуалы его века со страстью и упоением разгадывали загадки природы, ум Паскаля окунулся в тайну непостижимую, о которой природа никогда не даст ответа. «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств» 11, — признавался он.

Непостижимая безмерность мира послужила для Паскаля тем зеркалом, в котором он увидел свое «я», возникшее

—————————

9 *Паскаль Б.* Из «Мыслей» // *Ларошфуко Ф.* и др. Суждения и афоризмы. М., 1990. С. 192. (Фрагмент 139).

10 Там же. С. 163. (Фрагмент 72).

11 Там же. С. 208. (Фрагмент 206).

84 Раздел 3

однажды к бытию и падающее в бездну, перед которой человек одинок и ничтожен. Человек — всего лишь «мыслящий тростник» во Вселенной, и совсем не требуется всей ее невообразимой мощи, чтобы уничтожить его, — достаточно и ничтожнейшего ее движения. «Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, и о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мной, пространства, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне не ведомых и не ведающих обо мне, — я трепещу от страха и спрашиваю себя, — почему я здесь, а не там, ибо нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде. Чей приказ, чей помысел предназначил мне это время и место?» 12

Вот вопросы, которые могут одолевать человека, когда он остается наедине с самим собой. Большинство людей, едва заглянув в глубины своего «я», спешат отвернуться, ибо при взгляде в себя теряется опора, «заложенный нами фундамент дает трещину, земля разверзается, а в провале — бездна» 13.

**§ 2. Спасительный мир игры.** Верным прибежищем для людей от их уединенных дум служат игры и развлечения. К ним Паскаль относит не только собственно развлекательные занятия вроде карточных игр, или охоты, или болтовни с женщинами, но и исполнение служебных обязанностей, участие в войне.

Охотники, например, могут целый день гонять несчастного зайца, которого погнушались бы купить без всяких хлопот. Есть чему удивиться, если подумать, но «все дело в том, что заяц не спасает от видения грядущих горестей и смерти, меж тем как охота на него спасает, не оставляя досуга ни для каких мыслей». Для охотников «цель — сама охота, а не добыча» 14. Или вот, например, господин, недавно утративший сына и убитый горем, еще утром подавленный тяжбой и дрязга-

————————

12 *Паскаль Б.* Из «Мыслей». С. 163. (Фрагмент 205).

13 Там же. С. 167. (Фрагмент 72).

14 Там же. С. 193, 194. (Фрагмент 139).

ОДИНОЧЕСТВО 85

ми, теперь, позабыв все на свете, поглощен вопросом, куда ринется вепрь, которого уже шесть часов травят собаки.

Люди стремятся занимать служебные посты, доставляющие немало хлопот, потому что к ним стекаются посетители, не оставляя времени подумать о себе. Зато попав в опалу, принужденные удалиться в свои богатые, полные слуг поместья (живи и радуйся!), они чувствуют себя несчастными и покинутыми: теперь-то им, увы, никто не мешает отдаваться мыслям о собственной судьбе.

Парадокс человеческого существования Паскаль видит в том, что «мы преодолеваем препятствия, дабы достичь покоя, но, едва справившись с ними, начинаем тяготиться этим покоем, ибо, ничем не занятые, попадаем во власть мыслей о бедах уже нагрянувших или грядущих» 15.

В суждениях Б. Паскаля, таким образом, феномен одиночества предстает как неприкаянность человека в бесконечности Вселенной и как неуютность человека наедине с мыслями о себе самом.

В западной философии на ранних этапах осмысления феномена одиночества обозначились две разновидности его трактовки. Одна из них — «линия Торо» — сформировалась в XIX веке в американском трансцендентализме 16. Другая восходит к С. Киркегору, получает обоснование у Э. Гуссерля и переходит в европейский экзистенциализм.

—————————

15 *Паскаль Б.* Из «Мыслей». С. 194. (Фрагмент 139).

16 *Трансценденталисты —* участники философского и литературного течения и США 30–50-х годов XIX века, формировавшегося вокруг бостонского «Трансцендентального клуба» и журнала «The Dial» (Р. Эмерсон, Г. Торо, А. Олкотт, М. Фуллер, Дж. Ринли, О. Браунсон и др.). Трансценденталисты развивали романтическое учение о человеке как средоточии космических сил, пронизывающих природу и связывающих индивидуальное «я» со вселенской «сверхдушой» (over-soul).

86 Раздел 3

## Глава 3. РАЗЛИЧЕНИЕ ПОНЯТИЙ ОДИНОЧЕСТВА, УЕДИНЕНИЯ И ИЗОЛЯЦИИ В ФИЛОСОФИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТОВ (Г. Торо)

Трансценденталисты первыми в истории западной мысли стали проводить различение между одиночеством и уединением 17. Заметный вклад в разработку этой темы внес философ, писатель и натуралист *Генри Дэвид Торо (Thoreau, 1817–1862).*

По мнению трансценденталистов, человеческая личность содержит в себе беспредельное духовное богатство, которое сковано мещанско-обывательской средой; для его раскрепощения необходимо уединение и близость с природой. Генри Торо, следуя этому мировоззрению, прожил два с лишним года в лесной хижине и описал свой «опыт» в известной книге «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854).

«Я нахожу полезным проводить большую часть времени в одиночестве. Общество, даже самое лучшее, скоро утомляет и отвлекает от серьезных дум» 18. Торо замечает о себе, что никогда он не чувствовал себя одиноким и не бывал подавлен этим чувством. Осознавая себя включенным в единство мира, он восклицал: «Отчего бы мне чувствовать себя одиноким? Разве наша планета не находится на Млечном пути?» «Я не более одинок, чем мельничный ручей, или флюгер, или Северная звезда, или южный ветер, или апрельский дождь, или январская капель, или первый паук в новом доме» 19.

Уединение от людей на лоне природы Торо расценивал не как замкнутость, а, напротив, как вступление в общение и единство с величественным космосом, восприятие в себя его величия, гармонии, чистоты. Природа сама по себе — «сладостное и благотворное общество». Для человека наиболее необходима не близость к толпе, а близость к природе как «вечно-

17 См.: *Покровский Н. Е.* Человек, одиночество, гуманизм // Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 12.

18 *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь и лесу. М., 1962. С. 89.

19 Там же. С. 87, 90.

ОДИНОЧЕСТВО 87

му источнику жизни»: «так, ива растет у воды, и именно к ней тянется своими корнями. Для разных натур это будут разные места, но тут-то и должен копать свой погреб истинный мудрец...» 20

Проводя различие между одиночеством и уединением, Торо придавал первому отрицательное, а второму положительное значение. Одиночество, в его понимании, это болезненная оторванность человека от природы, отчуждение от самого себя как частицы мировой гармонии, возникающее в толпе, в будничной суете общественной жизни. «Мы часто бываем более одиноки среди людей, чем в тиши своих комнат». «Мы живем в тесноте и спотыкаемся друг о друга и от этого, мне думается, несколько теряем друг к другу уважение. Для подлинно важного и сердечного общения такая частота не нужна» 21. Уединение, в отличие от одиночества, благотворно. Оно — не убежище от мира, а, напротив, путь к миру, условие для самопознания и самосовершенствования.

Уединение и одиночество Торо отличает также от физической отдаленности человека от других: «Одиночество не измеряется милями, которые отделяют человека от его ближних. Истинно прилежный студент так же одинок в шумном улье Кембридж-колледжа, как дервиш в пустыне» 22.

Занимаясь своим делом, человек не чувствует себя одиноким. Его дело имеет определенный смысл, и этим смыслом наполняется существование человека в часы труда. Одиночество же гнетет нас, когда мы оторваны от смысла. «Фермер может весь день проработать один в поле или в лесу мотыгой или топором и не почувствовать одиночества, потому что он занят делом, а вернувшись вечером домой, он не может оставаться наедине со своими мыслями, и ему хочется побыть «на людях». Тот же фермер, однако, не понимает ученого, «который способен просидеть один в доме всю ночь и большую часть дня, не боясь скуки и хандры». А по сути дела, считает Торо, и тот, и другой бывают в одной и той

————————

20 *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. С. 88.

21 Там же. С. 89–90.

22 Там же. С. 89.

88 Раздел 3

же ситуации: «Когда человек думает или работает, он всегда наедине с собой, где бы он ни находился» 23.

Нетрудно заметить, что в приведенных высказываниях Г. Торо имеется нечеткость терминов: слово «одиночество» употребляется в различных смыслах: то как уединение человека с природой, то как переживание индивидом своей чуждости толпе. Эта нечеткость объясняется романтическим духом трансценденталистов, стремлением не столько к строгому, «академическому» анализу понятий, сколько к интуитивному их схватыванию. Тем не менее *понятийное* различение между одиночеством, уединением, изоляцией трансценденталисты уже наметили, хотя и не выразили в четкой терминологии.

У трансценденталистов есть определенное сходство с представителями экзистенциальной философии (о которой сейчас пойдет речь) в оценке уединения: и те, и другие считают его благотворным для человеческой личности. Расхождение между ними в трактовке одиночества основано на разном видении мира и места человека в нем: трансценденталисты, в отличие от экзистенциалистов, воспринимают мир как гармоничное целое, чувствуют себя в нем «как дома». Поэтому трансценденталисты далеки от мысли об «изначальном одиночестве» человека; по мнению Г. Торо, «мы никогда не бываем одиноки» 24. Экзистенциальная философия, напротив, пронизана настроением человеческой «бездомности».

## Глава 4. ИЗНАЧАЛЬНОЕ ОДИНОЧЕСТВО ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Для экзистенциальной философии (в различных ее вариантах) характерно стремление показать, что чувство одиночества не является результатом чисто внешних и случайных обстоятельств жизни человека, но коренится в самом его бытии,

23 *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. С. 89.

24 Там же. С. 90.

ОДИНОЧЕСТВО 89

в способе существования «я». В этом смысле бытие личности изначально является одиноким, обособленным, даже если сам себя человек одиноким не чувствует (подобно тому как Остап Бендер до поры до времени не подозревал, что всю жизнь на его тело давят двести четырнадцать килограммов атмосферного воздуха).

Эта изначальная обособленность человеческого бытия представляется экзистенциалистами в двух аспектах, которые можно обозначить как «одиночество-неслиянность» и «одиночество-ответственность».

**§ 1. «Одиночество-неслиянность»** мы рассмотрим па примере суждений испанского философа *Хосе Ортеги-и-Гассе-та* (Ortega у Gasset, 1883–1955).

По его мнению, одиночество коренится в самом способе бытия человеческой личности. Жизнь каждого из нас *неотчуждаема,* т. е. никто не может прожить за меня мою жизнь. Скажем, если у меня болят зубы, невозможно «одолжить» другому хотя бы частицу этой боли; никто не может за меня стать умным; если мой знакомый понимает что-то непонятное мне, я не могу взять его понимание, как какую-то вещь, и переложить в свою голову, а вынужден сделать усилие и понять сам (хотя бы и при помощи чьих-то объяснений). Все это означает, что я не в состоянии отдать кому-то мое «я» и не в состоянии присвоить себе ни малейшей крупицы чужого «я». «Я» — подлинно неделимое и неотделимое, настоящий «атом» (греч. atomos — «неделимый») в отличие от «атомов» физического мира, которые давно уже «раздроблены» физиками. «...Человеческая жизнь... — пишет Ортега, — именно в силу своей неотчуждаемости по сути есть *одиночество, изначальное одиночество*» 25.

Одиночество не означает «быть одному-единственному» (солипсизм), — как раз единственность не имеет ничего общего с одиночеством. Понятие одиночества предполагает, что «я» существую в *мире,* что мир *есть —* минералы, растения, жи-

—————————

25 *Ортега-и-Гассет X.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. М., 1991. С. 262.

90 Раздел 3

вотные, другие люди. И «я» должен налаживать отношения со всем этим, искать согласованности своего существования с другими существованиями, искать единства, но не такого, какое возникает у двух жидкостей, слитых в один сосуд, а единства принципиально неслиянных существований.

Моя отделенность от других «я» обусловлена и тем, что у меня — свое тело, локализованное в пространстве, не позволяющее мне быть вездесущим. «Каждое мгновение пригвождая меня к определенной точке, оно делает меня изгнанником по отношению к прочему... Я могу изменить место моего нахождения, но, где бы оно ни находилось, это будет мое «здесь». По-видимому, *здесь* и *я, я* и *здесь* связаны на всю жизнь» 26.

Я способен видеть и понимать мир только из своего «здесь». Невозможно видеть мир «вообще», не занимая определенного «здесь» в этом мире, и мое видение всегда есть определенная «*перспектива*», открывающаяся из данной, занимаемой мною точки. Никто не может видеть мир вместо меня: даже если кто-то встанет на то место, где был я, теперь уже будет смотреть он и будет видеть по-своему. «Наши «здесь» взаимоисключающи, непроницаемы друг для друга, различны, и перспектива, в которой предстает для нас мир, — разная. Поэтому наши миры никогда не могут совпасть полностью. Я, с самого начала, нахожусь в своем; он в своем. В этом еще одна причина изначального одиночества» 27.

Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер и другие нередко используют понятие «горизонта», т. е. индивидуальной (у каждого — своей) картины мира. Один и тот же предмет люди видят и оценивают не совсем одинаково: образ предмета в нашем восприятии зависит от особенностей «горизонта» каждого из нас. Значение предмета (вещи, символа) определяется его соотношениями со всеми другими «предметами», соприсутствующими в нашем «горизонте». Поскольку «горизонт» у каждого свой и обменяться ими нельзя, постольку невозможно и совершенно одинаковое понимание одной и той же вещи, но понимания разных людей могут приближаться друг к другу

——————————

26 *Ортега-и-Гассет  X.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. С. 288.

27 Там же. С. 289.

ОДИНОЧЕСТВО 91

по мере сближения их «горизонтов». Несовпадение «горизонтов» — это еще одно выражение «одиночества-неслиянности» индивидов.

**§ 2. «Одиночество-ответственность»**, другой аспект обособленности человеческого бытия, пожалуй, наиболее выразительно представлен в работах французского экзистенциалиста *Жан-Поля Сартра* (Sartre, 1905–1980).

Мы совершенно одиноки в выборе своих поступков. Я не в состоянии ни на кого переложить тяжесть принятия *моего* решения и ответственность за это решение. Я обречен выбирать *сам.*

На первый взгляд может показаться, что Сартр «сгущает краски»: разве не могу я с кем-то советоваться, разве не бывает так, что приходится выполнять «распоряжение сверху», когда «от меня ничего не зависит», разве не существует твердо установленных норм морали, или предписаний религии, или табу, которые безусловно определяют, что нужно делать, а от чего воздерживаться? — Бесспорно, все это имеет место в жизни, но лишь как обстоятельства, при которых все-таки решаю я *сам.* Я могу последовать совету или нет, могу не подчиниться приказу, пренебречь общепринятой моралью, нарушить религиозную заповедь или табу. «Могу» — не в том смысле, что «мне за это ничего не будет», а в том, что в человеческой «натуре» не заложено наперед, как себя вести.

Когда ремесленник изготовит какую-то вещь (например, нож), то ее назначение и способ ее действия заранее предопределены. Человек, в отличие от вещи, пока жив, никогда не завершен, он все время «делает» и переделывает *сам себя,* т. е. определяет свои поступки. Никто не является раз и навсегда трусом или храбрецом: в каждый данный момент — «здесь и теперь» — человек заново решает, поступить ему храбро или трусливо. В этом и состоит смысл знаменитого сартровского тезиса: «человек обречен быть свободным».

«Свобода» в этом смысле оказывается не тем благом, за которое нужно с кем-то бороться, а роковой неизбежностью. Всегда решать самому за себя — значит быть абсолютно оди-

92 Раздел 3

ноким в выборе. Мы не можем оправдываться за свои выбор, ссылаясь на совет друга или священника — мы сами просим совета и сами следуем ему. Не можем оправдываться моралью — мы сами выбираем, придерживаться ее или нет. Не можем оправдываться «знамением» — мы сами придаем ему тот или иной смысл. Не можем оправдываться Богом, и вовсе не потому, что Он, может быть, есть, а может, и нет, а потому, что даже Он не мог бы принимать решений *за меня.* «...Даже если бы Бог существовал, это ничего бы не изменило» 28, — замечает Сартр, и в его словах нет «атеистического ехидства», а есть драматическое осознание *абсолютной ответственности* человека за свои поступки.

«Одиночество-ответственность» так же изначально и неотвратимо, как «одиночество-неслиянность». Оно не является временным «настроением» человека, зависящим от внешних обстоятельств, а коренится в самом бытии человеческого «я». Оно обусловлено неотъемлемой от человека его свободой. «Мы одиноки, и нет нам извинений» 29, — так характеризует Ж.‑П. Сартр человеческое бытие.

У представителей экзистенциальной философии есть немало высказываний и по поводу «одиночества-уединения», в котором они склонны видеть положительное значение. С точки зрения С. Киркегора, «один человек для другого не может быть ничем иным, как лишь препятствием на его пути»; масса людей — это «звери или же пчелы», и потому «бойся дружбы» 30; ценность опыта одиночества в том, что он ведет человека к Богу. Одиночество прославляет также Ф. Ницше в «Антихристианине», «Заратустре» и других произведениях. И по мнению М. Хайдеггера, человеческое пребывание в мире может быть подлинным только при условии дистанцирования от «люда». Для Ж.‑П. Сартра ценность уединения определяется тем, что ад — это «другие» люди, ведь «другой» с его свободой —

—————————

28 *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М. 1989. С. 344.

29 Там же. С. 327.

30 См.: *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 555.

ОДИНОЧЕСТВО 93

препятствие, ограничение моей свободы, которую губит, *отчуждает* «внешний» взгляд «другого» (эти соображения Сартра мы рассмотрим в разделе «Любовь»).

## Глава 5. ПОНЯТИЕ ОДИНОЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ

Понятие одиночества, как видно из предшествующего изложения, наделено у разных авторов в чем-то близким, но не одинаковым содержанием. Очевидно, сам феномен одиночества многомерен. Резюмируя сказанное выше, мы можем выделить те аспекты, в которых этот феномен рассматривается в философии:

а) *одиночество-«бездомность» —* это неопределенность роли и смысла человеческого пребывания в мире; неприкаянность человека в бесконечности; отсутствие предустановленной гармонии человека с миром (Паскаль, Киркегор, Ницше, Бубер, экзистенциалисты);

б) *одиночество-неслиянность —* это изначальная и неодолимая обособленность существования «я» от других существований (феноменология, экзистенциализм);

в) *одиночество-ответственность —* это «обреченность» каждого человека на самостоятельный выбор образа действия, невозможность переложить ответственность за свой выбор на другого (Сартр и другие экзистенциалисты);

г) *одиночество-уединение —* это добровольное избегание контактов с другими людьми, преследующее цель сосредоточиться на каком-то деле, предмете, самом себе (Торо и др.).

Одиночество как предмет исследования представляет интерес не только для философии, но также для психологии, социологии. Чем отличаются подходы этих научных дисциплин к явлению одиночества от философского подхода?

Психологи и социологи особое значение придают изучению *эмпирических* закономерностей этого явления; например, проводят опросы, выявляют степени подверженности одиночеству людей, принадлежащих различным возрастным,

94 Раздел 3

профессиональным категориям, определяют факторы, способствующие усилению или ослаблению чувства одиночества. Философию же интересуют не особенности переживании чувства одиночества у тех или иных индивидов, не случайные и преходящие причины данного явления (которые могут быть, а могут и не быть), а те общие глубинные «бытийные» и духовные *основания,* из которых произрастают эти чувства.

Вместе с тем понятно, что философский, психологический и социологический подходы дополняют друг друга и дают отображение феномена одиночества в его многомерности. Исходя из обобщенной картины, мы можем выделить четыре его модуса 31: космическое, культурное, социальное, межличностное одиночество 32.

**Космическое одиночество** — это переживание человеком своей отделенности от «всеобъемлющей» сущности, каковой может представляться

а) *природа, космос, мир;*

б) *Бог, «высший разум»;*

в) *человеческая история.* (Здесь имеется в виду душевное состояние человека, осознающего, что его «жизненная программа» остается нереализованной, что его личность не замечена обществом, что он не оставил «свой след в истории».)

**Культурное одиночество** — переживания человека, связанные с тем, что его ценности, идеалы, представления о должном, сформировавшиеся в определенной культурной среде, не находят отклика и понимания у окружающих людей. Ситуации, в которых у человека возникают такого рода переживания, могут быть обусловлены следующими факторами:

а) *миграция* (переезды людей на жительство в другую страну, город, деревню);

б) *быстрая переориентация общества на новые ценности* (чаще всего в связи с революциями, крупными реформами. В таких ситуациях типичны «конфликты отцов и детей», представляющих старую и новую культуру);

———————

31 *Модус* (лат. *modus) —* мера, образ, способ.

32 В качестве основы этой классификации использована схема, предложенная в: *Садлер У., Джонсон Т.* От одиночества — к аномии // Лабиринты одиночества. M., 19S9. С. 21–51.

ОДИНОЧЕСТВО 95

в) *быстрое интеллектуальное развитие отдельной личности,* делающее проблематичным общение с близкими прежде людьми (пример — Мартин Иден, герой романа Дж. Лондона).

**Социальное одиночество** — переживания человека, обусловленные исключением его из определенной группы или невозможностью вступления в группу. Такого рода ситуации чрезвычайно многообразны. Назовем наиболее распространенные: *увольнение с работы, отставка, выход на пенсию, исключение из команды, остракизм, неприятие коллективом по новому месту работы* и т. п. Наиболее подвержены социальному одиночеству люди, относящиеся к двум возрастным группам — подростки («тинейджеры») и старики: первые испытывают острую потребность впервые обрести друзей, но еще не имеют необходимых навыков общения; вторые, в силу преклонного возраста, покидают привычные и обжитые сферы деятельности, утрачивают прежних друзей.

**Межличностное одиночество** — переживание человеком утраты или недостатка духовной связи с другой конкретной, единственной и неповторимой личностью (близкий родственник, друг, любимый).

Рассмотренная классификация модусов одиночества не претендует на методологическую непогрешимость, но вместе с тем она может быть полезна, когда нам понадобится проанализировать причины неудовлетворенности жизнью конкретного человека и попытаться найти выход из тягостного душевного состояния. Одиночество многомерно, и важно уметь различить конкретный модус одиночества данного человека. Специалисты отмечают, что одиночество может иметь своими последствиями тяжелые расстройства личности, состояние «экзистенциального вакуума», депрессию, самоубийство, антиобщественное поведение. Отсюда понятна растущая озабоченность и стремление глубже изучить это явление.

Читатель может найти в книге «Лабиринты одиночества» предложения зарубежных психологов и социологов по поводу «терапии одиночества». А может быть, сочтет полезным для себя прислушаться к мнению российского социопсихолога А. Хараша (см. список литературы), который счита-

96 Раздел 3

ет, что одиночество — совсем не «болезнь», требующая «лечения», а подлинное благо, дарящее человеку осознание своей личности, реальности своего бытия, открывающее возможность любви; одиночество — благо, в отличие от «неподтвержденности», разрушающей человеческое бытие, и «покинутости» — подобия болезни, мешающей осознанию одиночества как ценности.

### Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов

1. Каким образом умонастроения эпох «обустроенности» и «бездомности» влияют на способность человека ощутить себя одиноким?

2. В каком смысле, с точки зрения М. Бубера, человек в картине мира Фомы Аквинского выглядит более «обустроенным», чем в картине мира Аристотеля?

3. Почему Бубер считал, что ни индивидуализм, ни коллективизм не решают проблему одиночества личности?

4. Почему, по мнению Б. Паскаля, человек боится оставаться наедине с собой?

5. Какую разницу видел Г. Торо между одиночеством и уединением?

6. Почему Г. Торо и другие трансценденталисты рассматривали природу как «наиболее благотворное общество»?

7. Какую связь Х. Ортега-и-Гассет усматривает между неотчуждаемостью человеческой жизни и одиночеством?

8. Каким образом в рассуждениях Ж.-П. Сартра связаны понятия одиночества, свободы и «непростительности» наших поступков?

9. Почему, с точки зрения Ортеги и Сартра, человек не «бывает» (время от времени) одиноким, а одинок изначально и всегда?

10. Чем отличается философский подход к проблемам одиночества от психологического и социологического подходов?

11. В чем полезность различения модусов одиночества?

12. Считаете ли вы лично одиночество болезнью (излечимой или неизлечимой), от которой желательно избавиться?

97

# Раздел 4. КОММУНИКАЦИЯ

Термин «коммуникация» (от лат. communicare — делать общим, сообщать) в широком смысле обозначает пути сообщения и средства связи, а также процесс общения, передачи информации.

В этом разделе речь пойдет о коммуникации как общении между индивидами. Причем — не о равнодушном «обмене информацией», как у каких-то кибернетических устройств, а о таком общении, которое затрагивает потаенные глубины человеческой личности.

В XX веке в числе первых к этой проблеме обратился К. Ясперс. В коммуникации он видел путь к подлинно человеческому существованию и придавал ей настолько важное значение, что свод его трудов уместно назвать «философией коммуникации».

## Глава 1. «ФИЛОСОФИЯ КОММУНИКАЦИИ» К. ЯСПЕРСА

Немецкий философ *Карл Ясперс (Jaspers, 1883–1969),* один из основателей экзистенциализма, начинал свою деятельность как врач-психиатр. Работая в психиатрической клинике Гейдельберга (1908–1915), он пришел к пониманию того, что общепринятые методы лечения душевнобольных недостаточно затрагивают саму душу больного.

**§ 1. Уровни «я» и типы общения.** Нередко врач обращается с больным как с предметом, как с механизмом, который нужно «подремонтировать». При диагностировании больного такой врач полагается, главным образом, на «объективные данные», игнорирует личность больного и не считает нужным посвящать его в ход дела. Эффективность лечения при таком обращении невысокая, ведь врач не принимает во внимание душу человека, от которой тело зависит не меньше, чем она зависит от тела.

98 Раздел 4

Более адекватно, по мнению Ясперса, действует врач, который делится с больным своими мыслями, учитывает воздействие своих слов, обращается к нему как к мыслящему существу. Врач и пациент при этом становятся как бы коллегами, равными, — они оба равны как мыслящие существа. Но и такой подход все же недостаточен: он затрагивает только «верхний слой» души — рассудок, а подлинные глубины личности пациента все еще остаются скрытыми от врача. Даже психоаналитический метод Фрейда, ставший в то время знаменитым и претендовавший на проникновение в глубины психики, все же остается, по мнению Ясперса, поверхностным. Психоаналитик тоже рассматривает больного как объект, а не личность.

Необходим иной способ общения — экзистенциальная коммуникация, при которой врач по отношению к больному выступает не как «техник» или аналитик, а как экзистенция по отношению к другой экзистенции. Эти идеи Ясперс высказал в своей диссертации «Общая психопатология» (1913), они определили и дальнейшее его творчество.

Ясперс различает в человеческом «я» несколько уровней, и каждому из этих уровней соответствует свой способ общения:

*1) эмпирическое* «я» Это — «я», отождествляющее себя (и «я» других людей) с природным телом. Эмпирическое «я» подчинено инстинкту самосохранения, стремится к удовольствиям и избегает страданий, — в общем преследует утилитарные цели. Эмпирический индивид относится к другим людям как к средству для удовлетворения своих потребностей. Потому и общение индивидов на этом уровне является не целью, а только средством для самосохранения, безопасности, наслаждения;

*2) сознание вообще.* На этом уровне «я» осознает себя носителем знаний. Рассудочное «я» мыслит категориями, научными понятиями, стремится к правильности мышления и поведения, подчиняется общезначимым нормам. Индивиды на уровне «сознания вообще» различаются между собой количеством усвоенных знаний, а «качественно» все считаются равными. Общение между ними основано на формально-правовом принципе «равенства всех перед законом» и представляет собой «обмен мыслями»;

КОММУНИКАЦИЯ 99

*3) «я» на уровне духа.* Это — «я», осознающее себя частью целого (народа, нации, государства), чем-то особенным. В сфере духа, писал Ясперс, «отдельный индивид осознает себя стоящим на своем месте, которое имеет свой особый смысл внутри целого и определяется последним. Его коммуникация — это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке» 1.

Указанные три уровня сознания и три типа коммуникации необходимы человеку как существу биологическому, мыслящему и социальному. Однако они не охватывают всего человеческого существа целиком, не затрагивают самых глубоких и интимных сторон души. Наиболее глубокий уровень *«я»,* четвертый, это — *экзистенция.* Этому уровню соответствует экзистенциальная коммуникация.

**§ 2. Понятие экзистенции и экзистенциальной коммуникации.** Экзистенция — такой уровень человеческого бытия, который не может быть предметом научного исследования. Она необъективируема, т. е. никогда не может быть представлена как объект рассмотрения. Вот как объясняет это сам Ясперс: «В любой момент, когда я делаю себя объектом, я сам одновременно есть нечто большее, чем этот объект, а именно существо, которое себя таким образом может объективировать». Рассматривая себя в той мере, в какой я могу быть представлен как объект, я «теряю себя, смешиваю то, чем я выступаю для себя, с тем, чем я сам могу быть» 2.

Экзистенцию нельзя определить научными или философскими терминами, а можно только охарактеризовать путем «экзистенциального прояснения» (Existenzerhellung).

Экзистенция не то, что есть, но то, что свершается. Она тождественна свободе, которая тоже не может быть пред-

————————

1 *Jaspers К.* Vernunft und Existenz. Croningcn, 1935. S. 54. — Цит. по: *Гайденко П. П.* Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978. С. 102.

2 Ibid. S. 53–54. — Цит. по: Современная буржуазная философия. М., 1978. С. 316.

100 Раздел 4

ставлена как объект, не может быть определена и познана. Свобода неотделима от самости (Selbstsein).

Свободу Ясперс пытается отличить и от природной или рассудочной детерминации, и от неограниченного произвола. Подлинно свободный выбор поступка определяется «зовом экзистенции». Однако как его отличить от «голоса» плоти или рассудка? Свободу Ясперс истолковывает как глубоко личную (не природную, не рассудочно-всеобщую) необходимость, сопряженную с разумом. Разум выступает противоядием по отношению к крайностям рационализма и иррационализма.

Каким же образом Ясперс сопрягает несовместимые, на первый взгляд, «вещи» — экзистенциальную *свободу* и разумную *необходимость*? Важнейшую роль в сочетании свободы и разума играет коммуникация.

Свобода (экзистенция) неразрывно связана с ней, ведь вне коммуникации невозможно человеческое бытие и, значит, не может быть самой свободы. Коммуникация — изначальный феномен человеческого бытия: «...Мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид» 3. Человеческое бытие — всегда «бытие с другими».

И вот как раз коммуникация позволяет экзистенции, самой по себе необъективируемой, быть «услышанной», понятой другим человеком. Общение с другими — единственный способ обнаружения моей экзистенции не только для других, но и для меня самого. Проще говоря: когда я «открываю душу» другому человеку, я и сам себя начинаю лучше понимать.

В коммуникации одной экзистенции с другой мы каким-то особым чутьем взаимно проникаем друг в друга, сопереживаем и воспринимаем другого как ценность — не только за его телесные достоинства, или за его знания и ум, или за ту роль, которую он играет в обществе, но и за нечто неуловимое, существующее сверх того (порой мы ценим и

————————

3 *Jaspers К.* Vernunft und Existenz. S. 57. — Цит. по: *Гайденко П. П.* Человек и история в гнете «философии коммуникации» К. Ясперса. С. 110.

КОММУНИКАЦИЯ 101

любим человека как бы «вопреки всему»). Именно в такой коммуникации наши незримые, необъективируемые экзистенции проявляют себя друг для друга как реальность.

Коммуникация экзистенций возможна благодаря разуму. Ведь коммуникация — это взаимопонимание двух существ, а понимание и есть функция разума. Он способен освещать, просветлять непостижимую для рассудка экзистенцию. В ходе коммуникации мой разум «проникает» в экзистенцию другого человека, а его разум — в мою. Это значит, что коммуникация дает возможность соединять экзистенцию и разум. Так Ясперс решает о вопрос о сопряжении «иррациональной» экзистенции с разумом.

Коммуникация позволяет нам воспринимать и ценить «душу» другого. Когда я, благодаря коммуникации, осознаю свою и другую экзистенцию как ценность, тогда я *сам,* т. е. свободно, ограничиваю свой произвол по отношению к другому и к себе.

Экзистенциальная коммуникация — высший тип общения. Она не отвергает трех низших ступеней, а опирается на них как на свои предпосылки. Три низшие типа общения наиболее часто встречаются в нашей жизни. Бывает, мы удивляемся и завидуем «коммуникабельности» некоторых людей, которые непрестанно и легко заводят с кем-нибудь разговоры, однако обильная общительность еще не означает подлинной глубины коммуникации, а, возможно, даже и обкрадывает нас. Множество легких, непринужденных, приятных, остроумных, даже, может быть, глубокомысленных разговоров все-таки могут так и не раскрыть нам самого важного и интересного в нашем собеседнике.

**§ 3. Общая ситуация как условие экзистенциальной коммуникации.** И все-таки как же возможна экзистенциальная коммуникация? Каким образом принципиально неслиянные и необъективируемые экзистенции способны понять друг друга? Вероятно, должна быть какая-то общая для них «точка отсчета», т. е. нечто интерсубъективное, задающее единые «координаты понимания».

102 Раздел 4

Ответы на эти вопросы К. Ясперс дает при помощи понятий «конечность», «историчность», «ситуация», «философская вера».

«Человек, — писал он, — находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и своеволии, в замкнутом одиночестве» 4. Чувство хрупкости и конечности бытия друг друга обостряет потребность в сближении и взаимопонимании. А что подразумевает Ясперс под словом *«конечность»*? Это: 1) смертность человека, 2) его связанность с другими людьми в данном историческом мире, 3) ограниченность его сознания его опытом. Конечность экзистенции является предпосылкой ее *историчности,* т. е. того, что человек всегда существует не «вообще», а в определенной *ситуации.*

Ситуации Ясперс разделяет на, во-первых, всеобщие, типические, являющиеся предметом исследования для различных наук (биологии, политэкономии и т. п.), и, во-вторых, исторически определенные однократные ситуации. «Ситуации» второго типа не являются предметом научных исследований; они переживаются, а не исследуются «объективными методами». Такие ситуации являются не природной и не психической действительностью, но единством обоих этих моментов — «смысловой (sinn bezogene) действительностью». Именно общность переживаний людей в ситуациях второго рода служит основой экзистенциальной коммуникации.

Для выявления и понимания экзистенции особое значение имеют «граничные 1 ситуации»: смерть, страдание, борьба, вина, — благодаря им человек особенно явно осознает реальность единственной и незаменимой экзистенции (своей или другого человека).

———————

4 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 442.

5 Термин *Grenzsituation* обычно переводят как *пограничная ситуация.* Мне кажется, лучше говорить *граничная* вместо *пограничная —* это позволяет избегать ненужных ассоциаций с обыденным употреблением слова «пограничный», затрудняющих понимание для тех, кто впервые усваивает это понятие.

КОММУНИКАЦИЯ 103

Итак, условием для того, чтобы экзистенциальная коммуникация между личностями стала возможна, является «общая ситуация». От исследования коммуникации на межличностном уровне К. Ясперс в дальнейшем перешел к вопросу о возможности и условиях коммуникации в общечеловеческом масштабе, т. е. о предпосылках взаимопонимания людей, принадлежащих разным культурам, нациям, религиозно-мировоззренческим ориентациям. Что же здесь может служить общей точкой отсчета для взаимопонимания, если «ситуации», скажем, у греков и у китайцев весьма несхожи? Представители разных культурных традиций по-разному осмысливают «одни и те же» события, т. е., даже будучи вовлеченными в «одно и то же» событие, пребывают в разных «ситуациях».

Уместно сделать допущение, что основой взаимопонимания способны служить «объективные» (научные, математические) знания о мире. В известных пределах это допущение справедливо. Однако, как мы уже знаем, научные знания не охватывают экзистенцию. Даже при совпадении научных воззрений люди могут быть совершенно чужды друг другу в экзистенциальном плане.

**§ 4. Философская вера и осевое время.** Ответ на вопрос о возможности глобальной коммуникаций Ясперс находит в феномене *«философской веры».* Эта вера в чем-то подобна религиозной (предмет всякой веры не может быть «верифицирован»), однако имеет и существенное отличие. Религиозная вера объединяет «единоверцев», но в то же время противопоставляет их сторонникам другого вероисповедания. А «философская вера» действительно едина для всех разумных существ.

Что же такое «философская вера»? Это — знание о существовании трансценденции 6, *знание о непознаваемом.*

Попробуем прояснить, что значит у Ясперса слово «трансценденция». Трансценденция — это один из модусов *объемлющего* (Umfassende), это бытие за пределами мира, т. е. выходящее за пределы наших возможностей действия и рас-

———————

6 *Трансценденция:* от лат. *transcendens —* перешагивающий, выходящий за пределы.

104 Раздел 4

суждения, «это бытие, которое никогда не станет миром...» 7 Мир, в котором мы живем, действуем и который мы способны помыслить, никогда не исчерпывает собою всего бытия. Как бы ни расширялись наши представления о мире, всегда будет оставаться бездонная глубина непостигнутого нами. Это непостижимое бытие Ясперс и называет «трансценденцией». О ней ничего *знать* невозможно, даже того, что она «есть», но мы верим, что она есть. Эта вера не противоречит разуму, а совершенно согласуется с ним. Вот это и есть философская вера. По определению Ясперса, «верой называется сознание экзистенции в соотнесении с трансценденцией» 8.

Трансценденцию Ясперс называет именем «Бог». Понятно, что это не какой-либо из тех богов, которые служат предметом религиозного поклонения (трансценденция как «объемлющее» ведь вообще не может быть *предметом*).

Философская вера, в отличие от религиозной, является общей для людей. Она одинакова для людей независимо от их принадлежности к той или иной культуре. Она объединяет, а не разъединяет. Все люди *равны в незнании.* Перед лицом трансценденции никто не может претендовать на исключительность. Именно люди, «знающие о своем незнании» (это — формула Сократа), т. е. обладающие философской верой, способны к подлинной коммуникации. Едва кто-нибудь из нас вообразит себя обладателем безусловной истины и борцом за нее, экзистенциальная коммуникация нарушается: *«...С борцами за веру говорить невозможно»* 9, *—* подчеркивает Ясперс.

Обращаясь к истории человечества, Ясперс отмечает, что философская вера впервые возникла примерно между 800–200-ми годами до н. э., причем одновременно в разных регионах планеты — в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции. В этот период завершается эпоха мифологического мировосприятия с ее самоуспокоенностью и само-собой-понятностью, люди пробуждаются к отчетливому мышлению, к рефлексии, положив начало философскому мыш-

——————————

7 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. С. 426.

8 Там же. С.433.

9 Там же. С. 508.

КОММУНИКАЦИЯ 105

лению. Этот период Ясперс назвал «осевым временем» (Axenzeit), подразумевая, что отсюда берет начало *общая* история человечества («ось») как духовное единство представителей разных народов перед предельными вопросами (дuЯerste Fragen) о смысле бытия, т. е. о трансценденции. Озабоченность именно такими вопросами делает возможной подлинную (экзистенциальную, духовную) связь между народами и культурами.

Коммуникация культур и национальностей является, по мнению Ясперса, важнейшим в современной ситуации средством предотвращения столкновений. Коммуникация противостоит чьим угодно претензиям на исключительность, ей претит любая нетерпимость (кроме одной: «нетерпимость против нетерпимости»).

Значение идей Ясперса о коммуникации культур станет особенно понятным для читателя, если упомянуть о том, что свои работы немецкий философ писал, находясь в Германии, в период приближения, а затем разгула и агонии «коричневой чумы».

## Глава 2. ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ М. БУБЕРА

Центральная идея Мартина Бубера — бытие как *диалог* между Богом и человеком, человеком и миром («диалогический персонализм»). В *диалоге с Ты* человек обретает свое *Я,* свой смысл и судьбу; подлинная жизнь свершается во *встрече;* встреча с миром в *Боге* преодолевает отчужденность человека от мира, дарит ему чувство вселенского дома — таковы его основные тезисы.

**§ 1. Двойственность человеческого «я» и его отношения к миру.** Человек двойствен, — говорит Бубер, — наше *Я* существует не само по себе, а только в соотнесении с чем-то. В одних случаях человеческое *Я* выступает в соотнесении с *Ты,* в других случаях — в соотнесении с *Оно.* И, соответственно,

106 Раздел 4

мы имеем два разных Я, а именно: *Я-ТЫ* и *Я-ОНО.* Вследствие своей двойственности человек двояко видит мир.

Мир для *Я-ОНО —* это *объекты* познания, противостоящие субъекту и равнодушные к нему. «Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела...» 10 Безличное знание о мире локализуется в человеке, а не *между* ним и миром.

Напротив, мир *Я-ТЫ—* это мир отношений, мир *встречи* человека с иным существованием, это живая сопричастность *Я* и *Ты,* это бытие *между Я* и *Ты*.

В человеческом существовании *Я* не изначально; первичным является *отношение* человека к иному существующему. Человек находит, вернее, формирует свое «я» благодаря встречам с *Ты.* То, что является нам, приходит и уходит, и как раз в этой смене событий возникает осознание *Я*, которое отличается от явлений тем, что не приходит и не уходит, а всегда присутствует. Таким образом, *отношение* первично по сравнению с *Я*.

Мир отношений возможен, по мысли Бубера, в трех сферах: первая сфера — жизнь с природой, вторая — жизнь с людьми, третья — жизнь с духовными сущностями. В первой сфере отношение еще не доходит до уровня языка, во второй оно принимает речевую форму, а в третьей оно по форме безмолвно, однако «порождает язык».

Можно на вещи смотреть просто как на вещи, познавая их свойства, используя их. Так же можно смотреть на животных, на людей. Познающий взгляд необходим, иначе мы не смогли бы жить в мире. Однако такому взгляду не открывается другое существование во всей его целости. При «вещном» взгляде на человека я отмечаю, например, цвет его волос или глаз, тембр голоса и т. п., но при этом от меня все же скрыто более существенное — он сам. Как только я приступаю к анализу его свойств, он исчезает для меня как *Ты,* и вместо этого появляется *Он* или *Она —* нечто стороннее для меня.

Увидеть *Ты* можно не только в человеке, но и в другом

———————

10 *Бубер М.* Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. M., 1992. С. 296.

КОММУНИКАЦИЯ 107

живом существе и в неживом предмете. «Иногда я смотрю в глаза домашней кошке, — пишет М. Бубер. — <...> В этом взгляде <...> проступает нечто от изумления и вопроса — чего совершенно нет в тревожном взгляде неприрученного зверя. Эта кошка начинала обязательно с того, что своим взглядом, загорающимся от моего прикосновения, спрашивала меня: «Возможно ли, что ты имеешь в виду меня? Правда ли, что ты не просто хочешь, чтобы я позабавила тебя? Разве тебе есть дело до меня?» <...> Только что мир *Оно* окружал меня и зверя; потом излилось из глубин сияние мира *Ты —* пока длился взгляд — и вот уже оно погасло, потонуло в мире *Оно».* Бубер пишет и о подобной *«встрече»* с куском слюды, при взгляде на который «некто подымается из вещности, живой, и становится существом для меня, и направляется ко мне, в близость и в речь, — сколь неумолимо кратко время, когда он для меня — *Ты* и ничто другое!» 11

*Ты* не обретают в поиске, это — благодать. *Ты* исключительно: не то чтобы все остальное исчезало при встрече с *Ты,* но все другое существует в его свете. Мир *Ты* не имеет связности в пространстве и времени, он весь — в настоящем, в непосредственности. Напротив, мир *Оно* есть прошедшее, упорядоченное, размеченное пространственно-временными координатами. Поэтому мир *Оно* выглядит сравнительно надежным. «В одном только настоящем жить невозможно, оно истощило бы человека вконец...» «...Человек не может жить без *Оно.* Но тот, кто живет только с *Оно, —* не человек» 12.

В мире отношений человек обретает свою свободу и судьбу. Свободы нет в мире *Оно —* тут господствует причинность. Только в присутствии *Ты —* перед лицом и Ликом — человек способен принимать решение, отвергая причинную обусловленность, а значит, он — свободен. Однако мое деяние свершается не так, как я задумал. «...Свободному, как отражение его свободы, смотрит навстречу судьба. Это не предел его, а его осуществление; свобода и судьба многозна-

—————————

11 *Бубер* М Я и Ты. С. 355–356.

12 Там же. С. 315.

108 Раздел 4

чительно обнимают друг друга...» 13 Свобода и судьба неразрывно связаны. Причем судьба, поскольку она выступает в единстве со свободой, отличается от злого рока, т. е. угнетающей, подавляющей причинности мира *Оно.*

Способ соотношения человека с другими существованиями отличает *личность* от *индивидуальности.* Индивидуальность выявляется в *обособлении* от других индивидуальностей; личность выявляется в *отношении* с другими личностями. Индивидуальность и личность — не две разновидности людей, но два полюса человечества; каждый из нас, не будучи ни «чистой» индивидуальностью, ни «чистой» личностью, проявляет тяготение к тому или иному полюсу.

**§ 2. Переживание Настоящего во встрече с «Ты».** Во встречах с *Ты* мы живем *Настоящим.* «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно расслышать музыку самого его струения; ее несовершенное изображение в виде нотной записи и есть упорядоченный мир. Эти мгновения бессмертны, и они же — самые преходящие из всего существующего: они не оставляют по себе никакого уловимого содержания, но их мощь вливается в человеческое творчество и в человеческое знание, лучи этой мощи изливаются в упорядоченный мир и расплавляют его вновь и вновь» 14.

Всякое явившееся нам *Ты* обречено превратиться в *Оно,* стать снова объектом среди объектов. Но благодаря новой встрече *Оно* может вновь и вновь превращаться в *Ты.* Наглядный пример тому — произведение искусства, способное «оживать» под нашим взглядом. «Вновь и вновь... объектное будет воспламеняться, разгораясь в Настоящее, погружаться в стихию, из которой оно вышло, и люди будут видеть и переживать его как Настоящее» 15.

Переживаемое во встрече с *Ты* Настоящее все же недолговечно, человек не может им насытиться, испытывает

————————

13 *Бубер М.* Я и Ты. С. 326.

14 Там же. С. 313.

15 Там же. С. 318.

КОММУНИКАЦИЯ 109

разочарования от превращений *Ты* в *Оно* и стремится к вечному *Ты,* к Богу. Только Бог никогда не становится Оно. Но как его обрести? Искать его нет нужды. Нелепо, считает Бубер, покидать свой жизненный путь, уходить от мира, чтобы искать Бога, ведь Он — то Сущее, которое перед нами есть всегда изначально и непосредственно. В каждой встрече с *Ты* мы видим кромку вечного *Ты,* все линии отношений сходятся в Нем. Поэтому «кто воистину выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу. <...> Бог заключает в Себе вселенную, но не является ею; и также Бог включает в Себя мое Я, но не является им» 16.

Человеку не нужно «искать» Бога или «исследовать» Его, размышлять о Нем. Он является как дар, откровение, чтобы подтвердить осмысленность мироздания. Размышляющий только мешает дару свершить свое действие, рефлексия делает Бога объектом. Откровение Бубер понимает как призвание и возложение *миссии* на человека. Откровение — не «книга», не «знамение», а реальная и *действенная* перемена, происходящая в человеке благодаря событиям-встречам. Во встречах с *Ты* человек должен понять свое призвание (миссию). Когда это происходит, вопрос о смысле жизни «снимается».

Мир *Ты* не обладает пространственно-временной связностью, как мир *Оно,* однако он имеет связность благодаря Центру, т. е. Богу, к которому сходятся все радиусы-отношения. Центр — «невидимый алтарь», вокруг которого возникает и существует мир. «Этот мир — *дом и обитель* человека в космосе» 17.

Таким образом на основе концепции диалогического бытия, охватывающего весь мир, М. Бубер предлагает решение проблем смысла жизни, одиночества и неустроенности человека в универсуме.

**§ 3. Диалогическое бытие человека.** Обычно, когда происходит обмен высказываниями, мы называем это диалогом. Но, как показывает Бубер, диалог диалогу рознь. Самое го-

—————————

16 *Бубер М.* Я и Ты. С. 354.

17 Там же. С. 367. (Курсив мой. — А.Д.)

110 Раздел 4

рячее словесное общение еще не значит, что совершается настоящий разговор; особенно мало похож на него «странный вид спорта», называемый дискуссией, когда нам в общем-то нет дела до другой личности, а главное для нас — взять верх, подавив другого своими аргументами.

Настоящий диалог может происходить молча, — имеется в виду не совместное мистическое молчание, а искренняя открытость, расположенность к другому человеку. «Ибо там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога» 18, — утверждает Бубер.

Он различает три вида диалога: «подлинный», «технический» и «монолог, замаскированный под диалог». Нередко то, что по видимости кажется диалогом, не обладает сущностью диалога. Настоящий диалог, в котором каждый из участников действительно имеет в виду личность другого и обращается к нему как к личности, — редок. «Технический» же диалог преследует цель обеспечить согласование действий индивидов, достичь «объективного взаимопонимания». Третий вид — «замаскированный монолог» — это нечто вроде дискуссии, когда говорящими руководит «желание утвердиться в своем тщеславии, прочтя на лице собеседника произведенное впечатление, или укрепить пошатнувшуюся уверенность в себе»; это — «дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого — относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величием своей души и ее драгоценным переживанием...» 19

Условием настоящего диалога является осознание *инакости* Другого. Такое осознание не является привилегией каких-либо особо одаренных или высокоразвитых персон. Чувство драгоценной инакости доступно и ребенку; послушаем, как рассказывает Бубер об одном своем незабываемом детском впечатлении. Он вспоминает, как в одиннадцатилетнем возрасте, гостя в имении дедушки и бабушки, про-

————————-

18 *Бубер М.* Два образа веры. С. 96.

19 Там же. С. 109.

КОММУНИКАЦИЯ 111

крадывался незаметно в конюшню, чтобы погладить своего любимца-коня: «Это было для меня не поверхностным удовольствием, а большим, приятным и глубоко волнующим событием. ...Лаская это животное, я испытывал Иное, огромную инакость Другого, которая, однако, не оставалась чужой... Мне казалось, что с моей кожей граничит элемент самой жизненности, нечто, что было не я, совсем не я, совсем не привычное я, а ощутимо Другое, не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной, как Ты и Ты» 20.

Настоящий диалог может быть похож на любовь, но это не одно и то же. Бывает не только «крылатый» (диалогический), но и «бескрылый», монологический Эрос. Бескрылый эротик влюблен только в свою страсть, наслаждается приключением, чувствует себя «идолом», экспериментирует со своими «предметами» — он не знает настоящего Другого. Настоящий диалог охватывает сферу более широкую, чем любовь. Он есть там, где есть «Мы», где есть бытие «Между»: «Настоящий диалог (т. е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок — вот примеры истинного «между», суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле — между ними обоими, как в некоем доступном им измерении» 21.

—————————-

20 *Бубер М.* Два образа веры. С. 111–112.

21 Там же. С. 231.

112 Раздел 4

## Глава 3. «ДИАЛОГОВЕДЕНИЕ» М. М. БАХТИНА

**§ 1. Диалогичность бытия.** Откуда я могу знать, какой я: хороший, плохой, добрый, злой, умный, глупый, красивый, некрасивый? И зачем мне это знать? — Живу, и ладно. Если бы я был один-единственный на свете, все эти оценки (красивый—некрасивый и т. д.) не имели бы для меня никакого значения. Сам по себе (и для себя) я был бы «никакой». А «никакой» — значит: бескачественный, неопределенный, неотличимый как нечто существующее, т. е. просто как бы несуществующий... Значит, выходит, «самого по себе» меня просто не может быть?!

Действительно, мое бытие становится определенным благодаря существованию других. Это с их точки зрения я выгляжу добрым или злым, умным или глупым, красивым или некрасивым. Благодаря оценкам других, благодаря отношению других ко мне я получаю некоторую определенность, становлюсь *чем-то.*

И эти оценки меня другими небезразличны мне. Я соглашаюсь с ними или отвергаю их. От них зависит моя жизнь. Оценки выражают отношение людей ко мне, препятствуют или способствуют моему существованию, осуществлению моих целей. Оценка другим человеком как бы вставляет меня в какую-то рамку, очерчивает границы моих возможностей, «заканчивает» меня, однако я жив, еще не закончен и постоянно пытаюсь сломать ограничивающие меня рамки. Таким образом, находясь среди других людей, общаясь с ними диалогически, вступая с ними в определенные отношения (даже избегание контактов, чуждание людей — тоже определенная форма отношения), я становлюсь самим собой, чем-то определенным, «имеющим место» в бытии.

Потому российский философ и филолог Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975) утверждает: «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. <...> Два голоса — минимум жизни, минимум бытия» 22. Феномену

———————-

22 *Бахтин. М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 434.

КОММУНИКАЦИЯ 113

диалога Бахтин придает универсальное значение. Диалогические отношения людей — не просто «одно из» проявлений их бытия, а явление, пронизывающее всю человеческую речь (и сознание), все отношения и проявления человеческой жизни, всё, что имеет смысл и значение.

**§ 2. Полифонический роман Достоевского.** Свою диалогическую концепцию бытия Бахтин развивает, опираясь на литературные произведения Ф. М. Достоевского. Этот писатель создал, по определению Бахтина, принципиально новую — полифоническую — форму романа. Достоевский представляет читателю своих героев совершенно особым способом: писатель не манипулирует ими как объектами, не судит своих героев, пользуясь своей привилегией автора (как бы «бога», возвышающегося над сотворенным им миром), а дает героям самим высказать себя, свою правду о мире, свое видение других людей и себя самих среди людей. Слово героя тут не служит рупором авторского голоса. Сознанию каждого героя противостоят *равноправные* сознания других героев; ни у кого нет привилегии на единственную правду, каждый человек — носитель собственной правды. Читатель не столько «видит» героев (Достоевский обычно не дает однозначного и завершенного образа героя), сколько слышит их *«голоса»,* как бы подслушивает диалоги между ними и их внутреннюю речь («микродиалоги»). Таким образом Достоевский создает полифонию (многоголосие), и его задача — не судить героев с «единственно правильной», авторской, точки зрения, а сводить героев друг с другом в «большом диалоге» в мире произведения.

Потому М. М. Бахтин нашел в сочинениях Достоевского наиболее подходящие *модели* для философского осмысления феномена диалога. Бахтин характеризует творчество Достоевского словом «диалоговедение» 23, однако мы можем заметить, что писатель, скорее, *моделировал* художественными средствами диалоги, а исследование («-ведение») их как предмета научно-

————————-

23 См.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 438, 445; а также: *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. *С.* 163.

114 Раздел 4

го анализа осуществлено уже Бахтиным; таким образом, термин «диалоговедение» более подходит к творчеству самого Бахтина.

Рассмотрим основные моменты бахтинского «диалоговедения».

**§ 3. «Завершение» личности с позиции вненаходимости.** Понимание человеческой личности, как показывает Бахтин, возможно только благодаря диалогу. Человек изнутри самого себя не может ни понимать себя, ни даже стать собой. Мой дух изнутри себя не «видит» своих границ, не имеет образа себя. Только других я вижу как объекты — в целом и среди других объектов, т. е. вижу их границы, имею их образы. Сам для себя я не могу быть объектом. Я не вхожу в свой собственный кругозор. Даже когда смотрю на себя в зеркало, поражаюсь призрачности, нереальности видимого, чувствую раздвоение, несовпадение меня, видимого в зеркале, и меня, переживаемого изнутри. Только другие люди видят меня в целости. Чтобы охватить личность в целом, нужна позиция *вненаходимости.* Я вижу мир, вижу других в мире, но не себя в мире; другой видит меня в мире и обладает, таким образом, *избытком* видения по сравнению со мной. При *встрече* с другими мой дух (и дух другого) выявляет свои границы и тем самым *оплотняется* в душу. Изнутри меня самого души как целого нет. Я вхожу в мир как главное действующее лицо, я вызываю у других удивление, восхищение, испуг, любовь, вижу у других выражение этих отношений ко мне, но себя не вижу. Мы ловим отражения нашей жизни в сознании других людей. Можно сказать, что другие дарят мне меня как нечто цельное и определенное 24.

Но каким образом с позиции вненаходимости можно познавать личность, особенно ее внутреннюю жизнь? М. М. Бахтин показывает несостоятельность двух типичных подходов к познанию личности. Один из них предполагает, что душу другого человека можно понять путем «вчувствования», «вжива-

————————-

24 См.: *Бахтин М. М.* Автор и горой в эстетической деятельности. С. 7–180.

КОММУНИКАЦИЯ 115

ния» в него. Этот путь, характерный для «философии жизни», ведет познающего к «слиянию» с переживаниями другого, но при этом познающее «я» должно забыть, потерять себя, «утонуть» в другом. В результате «я» утрачиваю позицию вненаходимости и способность видеть другого в целом. «Чистое вживание» несостоятельно, — замечает Бахтин, — оно должно выступать в единстве с объективацией, т. е. отделением другого индивида от себя и взглядом на него извне как на объект.

**§ 4. Диалогическое познание «внутреннего человека».** Второй критикуемый Бахтиным метод познания личности заключается как раз в однобокой объективации, «овеществлении» человека, односторонне-объективном» его познании. Такой подход характерен для механистической психологии. Изъяны «объектного» безучастного анализа человека Бахтин усматривает в двух аспектах. Во-первых, этот метод проходит мимо самого существенного в человеке — его свободы, незавершенности, несовпадения с самим собой. В любой момент своего существования человек имеет в себе помимо того, что мы в нем «объективно» видим, еще и *возможности* (то, что еще объективно не существует: нечто желаемое, предполагаемое, воображаемое); он как бы живет своим будущим (мгновением, часом, веком), скрытым от нашего взгляда и суда. Поэтому человек никогда не совпадает с самим собой, с тем, что он «уже» есть; он способен опровергнуть данную ему другими или самим собой характеристику. «Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершен и еще не сказал своего последнего слова». Потому-то «подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, «заочно» 25. Примером такого «вещного» подхода являются сцены следствия и суда над Дмитрием Карамазовым в романе Достоевского: следователь, прокурор, судьи видят Дмитрия уже «готовым», вполне определенным, как вещь, тогда как его подлинная личность все время пребывает на

—————————-

25 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 99–101.

116 Раздел 4

пороге внутренних решений и кризисов, и настоящим судом герой сам себя будет судить.

Во-вторых, приверженцы механистической психологии стараются рассматривать человека не взглядом другой живой конкретной личности, а с позиции безучастного, бесстрастного «сознания вообще». Такие попытки и ложны, и малопродуктивны. Ложность состоит в том, что безучастное «сознание вообще» невозможно. Любой исследователь (в том числе и сторонник механистической психологии) — «живой человек», подверженный своим пристрастиям и антипатиям, накрепко связанный со своим фактическим, единственным и неповторимым индивидуальным бытием. Претендовать на безучастное видение мира и другого человека можно лишь в абстракции, т. е. в отвлечении от того, что каждый из нас может видеть мир лишь своими собственными, человеческими, участными в мире глазами. «Никто не может занять нейтральной к *я и* *другому* позиции...» «...Даже богу, — замечает Бахтин, — надо было воплотиться, чтобы миловать, страдать и *прощать,* как бы сойти с отвлеченной точки зрения справедливости» 26. Каждый человек — *центр,* из которого только и возможно видение мира; а «сознание вообще», не привязанное к личности-центру, невозможно. Малопродуктивпость же «безучастной» психологии в том, что она, полагаясь лишь на «объективные данные», пренебрегает откровениями личности о самой себе. (Подумайте, читатель, станете ли вы «открывать душу» человеку, который проявляет к вам непробиваемую «безучастность», и много ли о вас может понимать такой «безучастный» исследователь?) Достоевскому, как подчеркивает Бахтин, такая «безучастная» психология в корне чужда. «...Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только *диалогически общаться.* Думать о них — значит *говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам, своей объектной стороной:* они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» 27.

Итак, «внутреннего человека» нельзя раскрыть ни как

—————————-

26 *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 191.

27 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 116.

КОММУНИКАЦИЯ 117

объект безучастного нейтрального анализа, ни путем вчувствования; он сам должен раскрыться в диалоге благодаря общению с ним. «И изобразить внутреннего человека, как его понимал Достоевский, можно, лишь изображая его общение с другим» 28.

**§ 5. Диалогическая «идеология».** По мысли Бахтина, диалог — не только путь познания личности и выражения ее внутреннего мира, ее установок и идей, но также условие самого существования идей у личностей. «Идея живет не в изолированном индивидуальном сознании человека, — оставаясь только в нем, она вырождается и умирает. Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими *чужими* идеями». «Идея — как ее *видел* художник Достоевский — это не субъективное индивидуально-психологическое образование с «постоянным местопребыванием» в голове человека; нет, идея интериндивидуальна и интерсубъективна, сфера ее бытия не индивидуальное сознание, а диалогическое общение *между* сознаниями. Идея — это *живое событие,* разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний» 29. Говоря о диалогическом способе существования идеи, Бахтин полемизирует с *монологической* «идеологией» Нового времени, которая выражена, в частности, в философии Гегеля. Не может быть идеи, которая существовала бы и развивалась «сама по себе» и была бы истинной «сама по себе», вне конкретного бытия индивида, живущего среди других конкретных индивидов, иначе говоря, не может быть идей вне *события* человеческих индивидов.

**§ 6. Микродиалог, скрытая полемика, большой диалог.** Помимо диалога в широком понимании Бахтин рассматривает также явления «микродиалога», «скрытой полемики», «большого диалога».

—————————-

28 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 434.

29 Там же. С. 146–147.

118 Раздел 4

*Микродиалог —* это внутренний диалог человека, при котором его внутренний голос «звучит» в соотнесении с другими голосами (своими или усвоенными чужими), перебивается ими, соглашается или борется с ними. Бахтин рассматривает это явление на примере внутренних диалогов Раскольникова, Голядкина и других героев Достоевского. Тут внутренний монолог героя диалогизируется, диалог проникает внутрь каждого слова.

Даже монологичная, по видимости, речь человека нередко пронизана *скрытой полемикой.* «Слово напряженно чувствует рядом с собой чужое слово, говорящее о том же предмете, и это ощущение определяет его структуру». «Такая речь словно корчится в присутствии или предчувствии чужого слова, ответа, возражения» 30. При скрытой полемике слово направлено на свой предмет (а не против чужого слова), но строится так, чтобы ударять по чужому слову, не воспроизводимому, а лишь подразумеваемому.

Термином *«большой диалог»* Бахтин называет полифоническое целое романа Достоевского. В большом диалоге индивиды (герои романа) существуют как равноправные носители своих «правд»; тут нет единственной привилегированной «правды». Сознание каждого существует не само по себе, а на фоне чужих сознаний. В словах микродиалогов звучат отголоски большого диалога. На идеи, высказываемые персонажами Достоевского, «падают рефлексы других идей, подобно тому как в живописи определенный тон благодаря рефлексам окружающих тонов утрачивает свою абстрактную чистоту, но зато начинает жить подлинно живописной жизнью». В результате в романах Достоевского «развертывается не мир объектов, <...> но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок» 31.

Понятие «большого диалога» Бахтин непосредственно относил к романам Достоевского, однако в бахтинском контексте проступают намеки на применимость этого понятия

30 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 335–336.

31 Там же. С. 150, 163.

КОММУНИКАЦИЯ 119

не только в литературоведческом, но и в социально-философском плане. Термин «большой диалог» местами трансформируется в «диалог эпохи» или в «русский и мировой диалог». Если человеческое сообщество, «мир», представляет собой множество индивидов, «центров», носителей собственных «правд», неслиянных сознаний (подобных монадам Лейбница), то чем же обеспечено единство «мира»? Возможный ответ Бахтина угадывается из контекста его работ — диалогом. Большой диалог приводит в единство множество единичных центров-сознаний, и мир не распадается на солипсические монады. Сама общественная жизнь есть большой диалог.

Завершая обзор бахтинского «диалоговедения», мы можем резюмировать, что М. М. Бахтин философски осмыслил и представил новую — полифоническую — картину мира, которая более адекватна мировоззрению XX века, чем монологические воззрения эпохи Нового времени. Полифоническому мышлению, отмечал Бахтин, «доступны такие стороны человека, и прежде всего *мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия,* которые не поддаются *художественному* освоению с *монологических позиций*». Решающую роль в создании новой художественной модели мира Бахтин отводил Достоевскому и полагал, что философско-художественные открытия этого выдающегося писателя-мыслителя все еще весьма недостаточно осознаны и оценены. Вот что заключает по этому поводу сам Бахтин: «*Научное* сознание современного человека научилось ориентироваться в сложных условиях «вероятностной вселенной», не смущается никакими «неопределенностями», а умеет их учитывать и рассчитывать. Этому сознанию давно уже стал привычен эйнштейновский мир с его множественностью систем отсчета и т. п. Но в области *художественного* (и, хотелось бы добавить, — гуманитарного. — *А. Д.)* познания продолжают иногда требовать самой грубой, самой примитивной определенности, которая заведомо не может быть истинной» 32.

——————————-

32 *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 462, 464.

120 Раздел 4

## Глава 4. «МЫ» — НАЧАЛО КОСМИЧЕСКОЕ (С. Л. Франк)

Видный русский философ *Семен Людвигович Франк* (1877–1950) в своем осмыслении феномена коммуникации во многом близок к мыслителям, о взглядах которых шла речь выше. Вместе с тем в его работах мы найдем немало своеобразных идей, а особенная его заслуга, пожалуй, в том внимании, которое он уделил аспекту «Мы», т. е. особенностям единства «я–ты».

**§ 1. Взаимопроникновение «я» и «ты».** Чтобы настроиться на восприятие соображений С. Л. Франка, давайте сначала прочувствуем разницу между двумя своими состояниями. Первое: мы смотрим на безучастный к нам предмет; второе: мы смотрим на существо, глядящее на нас. Разница очевидна: взгляд другого вторгается в нас, приводит в напряжение, смущение, возбуждение (то-то не просто играть в «гляделки»!).

Из такого сравнения мы ясно видим различие между «оно» (вещью или человеком, на которого смотрят как на вещь) и «ты». Вещь мы можем разглядывать, анализировать, а «ты» доступно нашему восприятию совсем иначе — «ты» само *вторгается* в нас, и никаким иным образом, кроме его самопроизвольного действия на нас, «ты» не доступно восприятию. По своему существу, «ты» — это реальность, имеющая отношение ко мне, устремленная на меня. Франк пишет, что «ты» «дает нам знать о себе», *затрагивая* нас, «проникая» в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом «высказывая» себя нам и пробуждая в нас живой отклик». «Всякое познание или «восприятие» «ты» есть живая встреча с ним, *скрещение* двух взоров; вторжение «ты» в нас есть вместе с тем наше *вторжение в него*...» 33

Во встрече «я» и «ты» происходит самораскрытие друг для друга двух закрытых в себе и только в себе сущих носителей бытия. При этом «мое» самобытие как бы встречает и

————————-

33 *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 352; 354.

КОММУНИКАЦИЯ 121

узнает свое собственное существо за пределами себя самого. Говоря об этом узнавании себя в другом, Франк делает любопытное замечание: палачи и профессиональные убийцы избегают смотреть в глаза жертве и вообще другому существу, опасаясь потерять «предметное», «вещное» отношение к другому, — ведь во встречном взгляде можно «узнать» самого себя. В глазах убийцы жертва должна оставаться вещью. «...Любая, даже беглая встреча с живым человеческим взором, — пишет Франк, — будучи таинственным откровением «ты» — мне подобного существа, «второго я» — сразу же и в корне уничтожает эту чисто предметную установку...» 34

Встреча «я» и «ты» — это и есть феномен «мы». Вместе с тем, однако, по мнению Франка, отдельные «я» не существуют раньше, чем «мы», и неверно утверждать, будто «мы» появляется в результате объединения нескольких еще до «мы» существовавших «я». «Мы» — первичная реальность по отношению ко всякому отдельному «я». «Я» *укоренено* в бытии «мы», т. е. без «мы» (до «мы») не было бы никакого «я». Дело в том, что «я» всегда соотносительно с «ты» — точно так же, как не может быть «верха» без «низа», «левого» без «правого», южного полюса без северного. Это значит, что сперва должно быть что-то целое, чтобы в нем можно было выделить одну и другую противоположные стороны. В человеческих отношениях «мы» как раз и есть такая изначальная целостность, в рамках которой могут конституироваться «я» и «ты».

«Поэтому, — заключает Франк, — «мы» не есть множественное число первого лица, не «многие я», а множественное число как единство первого и второго лица, как единство «я» и «ты» («вы»)». «Мы» есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия» 35. В подтверждение мысли о первичности «мы» Франк указывает на психогенез младенца: его «я» формируется из недифференцированного, общего жизнечувствия под влиянием направленного на него любящего или угрожающего взора матери; отвечая на взгляд своей собственной активностью, мла-

————————-

34 *Франк С. Л.* Сочинения. С. 355.

35 *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 51.

122 Раздел 4

денеп со временем начинает выделять из «общего жизнечувствия» себя как центр восприятия и действия.

**§ 2. Два типа отношений «я–ты».** С. Л. Франк различает две основные формы во взаимоотношении «я–ты». Во-первых, когда «ты» является чуждым и угрожающим; во-вторых, когда «ты» является сродным, близким.

1. Обычно какое-либо «ты» в первую очередь является нам как чуждое, жуткое, отталкивающее. Это объясняется тем, что «ты» не есть «я сам», но при этом претендует быть тем же, что и «я сам», выступает жутким двойником, теснит меня и требует от меня себе места в качестве «я».

В этой первоначальной чуждости особенно явно можно видеть отличие «ты» от «оно»: предметное бытие (фихтевское «не-я») не вторгается активно в мое самобытие. Перед «ты» «я» испытываю особый страх, внутреннюю необеспеченность, мое «я» как бы отступает внутрь себя и как раз потому впервые осознаёт себя как *внутреннее* самобытие. Наиболее показательным примером такого отношения служит *застенчивость.* Взгляд чужих глаз приводит меня в состояние несвободы, связанности, скованности.

Нечто подобное, замечает Франк, должно происходить с каким-нибудь мирным, неорганизованным первобытным племенем, когда оно наталкивается на внешнего врага: племя при этом внутренне смыкается, группируется, начинает осознавать себя ограниченным вовне и внутренне солидарным единством, теряет свою первоначальную безграничность и неопределенность. Подобным же образом ««я» возникает и существует лишь *перед лицом* «ты» как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного-не-я*» 36.

«Ты» в качестве чужого, неравноценного «я» сходно с «оно», с предметным бытием: другой, будучи моим соперником или врагом, может стать моей добычей, рабом, орудием. Чуждое «ты», стоит, таким образом, на границе с «оно», хотя

—————————-

36 *Франк С. Л.* Сочинения. С. 365.

КОММУНИКАЦИЯ 123

все-таки не может целиком, без остатка погрузиться в «оно». Значит, «ты», являющееся чуждым, не раскрывает себя вполне.

2. Во второй форме отношения «я–ты» другое существо выступает в качестве сходного, сродного, родного мне — как реальность вне меня, внутренне тождественная мне. Здесь отношение «я–ты» проявляется в его полной актуальности. Тайна другого не перестает быть тайной, но теперь она не угрожающая, а отрадная и сладостная тайна.

Эта вторая форма есть чуткое, проникающее, понимающее и раскрывающее отношение «я–ты». Благодаря такому отношению ««я» как таковое впервые внутренне оформляется, приобретает прочную реальность, как бы усматривает единственность, законность, понятность своего существа»; и происходит это «лишь когда оно видит себя в свете сродного, близкого, тождественного ему по своему существу «ты», — другими словами, лишь когда оно находит как бы подтверждение своего бытия вне себя самого, как извне данную, извне ему открывающуюся и в этом смысле *«объективную»* реальность» 37.

Указанные два типа или формы — это не столько два разных самостоятельных отношения, сколько два внутренне связанных момента, присущих всякому конкретному отношению «я–ты». Их сопряженность между собой всем хорошо знакома в явлении единства любви и ненависти.

О любви Франк говорит не как о чувстве, но как об онтологическом отношении. Любовь — это встреча с «ты» как подлинной, я-подобной, самой по себе и для себя сущей реальностью. Любовь раскрывает нам глаза на другого. Любовь — познание изнутри и признание другого в его инакости. Благодаря любящему признанию мы получаем в другом «онтологическую опорную точку» для себя.

**§ 3. Образ «мы» — основа социальной философии.** В философии Нового времени утвердились взгляды на общество как на совокупность индивидов, которые когда-то осознали выгодность совместного существования и взаимопомо-

————————-

37 *Франк С. Л.* Сочинения. С. 367.

124 Раздел 4

щи и заключили «общественный договор». Такое воззрение подразумевает, что индивидуальность первична по отношению к общности. С. Л. Франк критикует однобокость подобных взглядов, которые он характеризует как «социальный атомизм». Социальная жизнь, говорит он, необъяснима одними лишь утилитарными соображениями. Общество — «не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком» 38.

Чтобы понять эти утверждения Франка, нужно уяснить различие, которое он проводит между понятиями «соборности» и «общественности». Общественная жизнь неоднородна и противоречива, в ней Франк усматривает два слоя — внутренний и внешний. Внутренний слой состоит в единстве «мы», а внешний — в раздельности и противоборстве многих «я».

Противоборство лежит на поверхности, очевидно для всех, а единство «мы» — более глубокий слой, не сразу заметный.

Для множества «я», находящихся в противостоянии, необходима какая-то внешняя сила, власть, государство, чтобы организовать совместное их существование. Казалось бы, если устранить эту внешнюю силу, общество должно рассыпаться на множество неприязненных или равнодушных друг к другу индивидов. Однако, по мнению Франка, это не так: есть более глубокая и не сразу заметная основа общественной жизни. Он приводит такой пример: армия — механизм, основанный на жесткой внешней дисциплине, организация, в которой должна исчезать внутренняя жизнь личности, чтобы человек становился только экземпляром «пушечного мяса», однако «никакая самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство собор-

—————————

38 *Франк С. Л.* Духовные основы общества. С. 53.

КОММУНИКАЦИЯ 125

но-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утвержден внешний механизм армии» 39. То есть Франк утверждает, что духовная соборность («мы») изначально и неизменно имеется в общественной жизни и она-то составляет скрытую основу, на которой воздвигается механическая, внешняя общественность, например, в форме государств или партий.

Общество как органическое единство не может быть организовано. «Организовать» можно машину, но не организм, единство организма не налагается извне на раздробленные части, но действует в них самих, изнутри.

Адекватная социальная философия, считал Франк, может быть построена на основе образа «мы», а не «социального атомизма». Для индивида, который вполне явно осознает ценность для себя только своего «я», все же интуитивно, хотя бы и очень смутно, понятна и ценность целого, «мы», в котором его «я» только и может быть.

Бытие «мы» имеет тенденцию отчуждаться от «я», выступать как внешняя, сама по себе сущая реальность. Невидимое, бестелесное единство «мы» охватывает и захватывает нас как сверхвременное единство, не приуроченное к отдельной конкретной человеческой жизни. Оно, как нечто безличное, властвует над нашими судьбами (сравните с понятием *das Man* Хайдеггера). «Мы» в таком случае выступает по образцу какого-то «оно», как бы сгущается в предметность, является космическим началом в составе человеческой жизни. «...Оно обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию; ему присуще все равнодушие и бессердечие природы» 40.

Несмотря на жуткость опредмеченного «мы», оно имеет определенную и ценную функцию — охранять и укреплять основу всей нашей личной жизни. Оно дает холодный и разумный порядок, без которого не могло бы сохраняться теплое и романтическое таинство любви.

————————

39 *Франк С. Л.* Духовные основы общества. С. 57.

40 *Франк С. Л.* Сочинения С. 383.

126 Раздел 4

## Глава 5. КОНЦЕПЦИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ (А. Шюц)

**§ 1. Проблема интерсубъективности.** Иной раз при общении с близкими людьми мы переживаем недоумение, даже отчаяние и возмущение: «Неужели ты не понимаешь! Ну как ты не можешь понять таких простых вещей!» А если вдуматься, то следовало бы удивиться не тому, что нас не понимают, а тому, что нас все-таки могут понимать другие люди. Ведь мысли и чувства, наполняющие нас, невозможно просто взять и передать другому человеку, как вещь. Поскольку мышление индивида не может быть отчуждено и передано в пользование другому, каждый вынужден сам учиться понимать мир. Но где гарантия, что у каждого из нас в результате индивидуального опыта сложится сходное видение и понимание мира? Не получится ли так, что два человека, глядя на «один и тот же» предмет, увидят и поймут его по-разному, или, произнося какое-то слово, вложат и «извлекут» из него разный смысл? Если бы каждый индивид видел мир совершенно «по-своему», мы не понимали бы друг друга, и невозможно было бы существование коммуникации и человеческого общества.

Если же мы все-таки понимаем друг друга (и общество существует), значит, есть какие-то «механизмы», приводящие наши мысли и чувства к «общему знаменателю», обеспечивающие *интерсубъективность,* т. е. общность восприятия и понимания мира у множества индивидов. Мы рассмотрим, каким образом объяснял существование интерсубъективности *Альфред Шюц* (Schьtz, 1899–1959) — австро-американский философ и социолог, основатель феноменологической социологии.

Один и тот же объект имеет разные значения для меня и для любого другого человека, — отмечал Шюц. — Дело в том, что, во-первых, я воспринимаю объект «здесь», а другой — «там», т. е. мы видим под разными углами зрения; во-вторых, «ситуация», в которой я воспринимаю объект, отличается от «ситуации» другого человека. — Шюц имеет в виду прежде всего «биографическую детерминацию ситуации» (это значит:

КОММУНИКАЦИЯ 127

мое видение обусловлено моим единственным и неповторимым жизненным опытом).

**§ 2. Взаимозаменяемость перспектив.** И все же в повседневной жизни мы обычно не вникаем в такие «тонкости», а просто безрассудно верим в то, что другой человек видит мир в общем так же, как и я. Шюц полагает, что мы в своих действиях по отношению к другим людям исходим из неявного допущения тезиса о «взаимозаменяемости перспектив» (моей и другого). Этот тезис, в свою очередь, опирается на два постулата: 1) *постулат взаимозаменяемости точек зрения — я* верю, что, поменявшись местами с другим человеком, заняв его «здесь», я увижу вещи так же, как и он; 2) постулат *совпадения систем релевантностей* 41 *—* я верю, что другой человек при определенных обстоятельствах будет оценивать эти обстоятельства так же, как и я, и будет выделять и выбирать для достижения определенной цели такие же средства.

Эти два постулата позволяют «идеализировать» объекты и явления и представлять их не как уникальные (разные с точки зрения разных индивидов), а как типичные. «Взаимность перспектив, — писал А. Шюц, — ведет к формированию такого знания, которое выступает как знание «каждого»; оно представляется объективным и анонимным» 42. Таким образом повседневное мышление «усредняет» и типизирует видение мира.

Очевидно, мое понимание другого основано на моей самоинтерпретации, истолковании самого себя. Я приписываю действиям другого, прежде всего, те смыслы и мотивы, которыми руководствовался бы я сам при совершении подобных же действий. Если же я сам подобных действий не совершаю, то пытаюсь припомнить некоторый *тип* личности, которому свойственны подобные действия, а затем приписываю наблю-

———————-

41 *Релевантность* (англ. relevant < лат. relevo — уместный, относящийся к делу) — смысловое соответствие между некоторым запросом и ответом на него.

42 *Шюц А.* Структура повседневного мышления // Социолог. исследования. 1988. № 2. С.131.

128 Раздел 4

даемому мной другому такие мотивы, которые, насколько мне известно, характерны для данного типа личности. Таким образом, «другой и его действия <…> объясняются <…> как простые примеры, образчики данного типа личности». Отсюда Шюц заключает: «Нам никогда не удается «схватить» индивидуальность человека в его уникальной биографической ситуации» 43. Понимание другого всегда приблизительно, «притянуто» к некоторому уже известному нам «типу».

Эта «приблизительность» понимания может иметь разные степени. Мы стремимся уточнить, углубить свое понимание другого до тех пор, пока достигнутая степень не покажется нам достаточной. Мера этой достаточности понимания определяется нашей возможностью достичь при данном уровне понимания другого некоторой практической цели.

**§ 3. Живая одновременность «мы».** Несмотря на приблизительность понимания других людей, мы, как полагает Шюц, в определенном смысле знаем друг о друге все-таки больше, чем о себе. В повседневной жизни человек не занимается объяснениями явлений мира и себя самого, а понимает все это в непосредственной данности. Если же он пытается разобраться в своих переживаниях (т. е. занимается рефлексией), то предметом рефлексии могут быть только уже *бывшие* переживания, а не сиюминутные (ведь чтобы сделать свое переживание *предметом* своего рассмотрения, нужно отстраниться от него). Таким образом, акт рефлексии всегда схватывает только мое прошлое. Зато другой человек с его переживаниями и их «объективациями» (проявлениями) дан мне в восприятии и непосредственном понимании прямо «сейчас». Сам же другой не видит себя в своем «сейчас» (как и я не вижу себя «сейчас»), но зато непосредственно видит меня. Значит, Я и Ты в некотором специфическом смысле «одновременны», мы сосуществуем, наши потоки сознания пересекаются в «сейчас». В своем настоящем мы познаём настоящее друг друга, но не можем вместе с тем постигать свое

————————-

43 *Шюц А.* Структура повседневного мышления. С.133–134.

КОММУНИКАЦИЯ 129

собственное настоящее. «Это настоящее, общее для нас обоих, есть чистая сфера Мы... — замечает Шюц. — Мы соучаствуем безо всякой рефлексии в живой одновременности Мы, в то время как Я появляется лишь в рефлективном повороте к самому себе... Мы не можем схватить наше собственное действие в его актуальном настоящем, а постигаем лишь те его моменты, которые уже прошли. Но действия другого мы переживаем в их живом свершении» 44.

Таким образом, ссылаясь на пересечение в одновременности потоков сознания нескольких индивидов, Шюц дает объяснение природы интерсубъективности.

**§ 4. «Они-отношения» и «мы-отношения».** Понимание индивидом других людей зависит от характера его отношений с ними. Шюц выделяет два типа отношений: «мы-отношения» и «они-отношения». *«Мы-отношениями»* связаны «со-общинники», т. е. группа индивидов, сосуществующих в одном пространстве, наблюдающих жизнь друг друга, знакомых более или менее с «биографическими ситуациями» друг друга. В «мы-группах» возможно постижение другого человека в его уникальности, в неповторимой биографической ситуации (хотя она известна другим лишь фрагментарно).

*«Они-отношения»* свойственны «современникам», которых мы не знаем в их уникальной биографической ситуации, а потому, при встрече с ними, истолковываем их поведение исходя из типических моделей. Таким образом, в отношениях «современников» партнер воспринимается, прежде всего, как идеальный тип, а в отношениях «со-общинников» он может выступать и личностью. Эти два типа отношений не изолированы друг от друга, а являются как бы двумя полюсами, между которыми выстраивается множество вариаций. В тех же самых «мы-группах», где возможно восприятие уникальной индивидуальности, порождаются и «типизирующие идеализации»: в «мы-группах» бытуют «самоочевидные» (несмотря на их противоречивость) истины, тут бла-

——————————

44 *Schutz A.* Collected papers. Hugue, 1962. Vol. 1. P. 147. — Цит. по: *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. М., 1979. С. 123–124.

130 Раздел 4

годаря родителям, учителям, друзьям передаются унифицированные, типизированные воззрения на мир.

На основании своих исследований феномена коммуникации А. Шюц утверждал, что мир человеческого индивида — это изначально интерсубъективный мир культуры, что мои представления о мире — «не только мое личное дело; они изначально интерсубъективны, социализированны» 43.

Идеи А. Шюца получили широкое распространение в 60–70-х годах и послужили исходным пунктом множества концепций, таких как «структурная социология» (Тириакьян), социология знания (Бергер, Лукман), этнометодология (Гарфинкель), когнитивная социология (Сикурел), многочисленные версии социологии повседневности.

### Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов

1. Назовите четыре уровня «я» (по К. Ясперсу). Охарактеризуйте способы коммуникации, соответствующие этим уровням.

2. Почему Ясперс утверждал, что экзистенция недоступна познанию научными методами, но зато «проясняется» благодаря коммуникации?

3. Какое значение имеет «общая ситуация» для «экзистенциальной коммуникации»?

4. Чем «философская вера» Ясперса отличается от религиозной веры, и какую роль она играет в «глобальной коммуникации»?

5. Как вы могли бы истолковать смысл высказывания Ясперса, что «с борцами за веру говорить невозможно»?

6. В чем состоит двойственность человеческого «я», по М. Буберу?

7. Почему Бубер характеризует Бога как «вечное Ты»?

8. Как вы могли бы объяснить утверждение Бубера, что настоящий диалог может происходить даже молча?

9. Какие три вида диалога различает Бубер?

——————————-

45 Цит. по: *Ионин Л. Г.* Понимающая социология. С. 130–131.

КОММУНИКАЦИЯ 131

10. Почему Бубер считал, что «настоящий диалог» и любовь — не одно и то же?

11. Почему М. М. Бахтин утверждал, что «быть — значит общаться диалогически»?

12. Почему Бахтин считал, что целостное понимание личности возможно только с позиции «вненаходимости»?

13. В чем, по мнению Бахтина, заключается несостоятельность «объективного» познания личности методами механистической психологии?

14. Каким образом Бахтин аргументирует утверждение, что познание личности (своей собственной и другого человека) происходит посредством диалога?

15. Какую роль играет диалог, с точки зрения Бахтина, в появлении и развитии идей в сознании индивидуума?

16. В чем проявляется диалогичность внутренней речи человека?

17. Что такое «скрытая полемика», «большой диалог»?

18. Прокомментируйте замечание С. Л. Франка, что «ты» *вторгается,* в нас, в отличие от «оно», нейтрального по отношению к нам.

19. Как Франк объясняет то, что палачи и *профессиональные* убийцы предпочитают не смотреть в глаза своим жертвам?

20. Каким образом Франк аргументирует свое утверждение, что «мы» — первичная реальность по отношению ко всякому отдельному «я»?

21. Какие два типа отношений «я–ты» различает Франк?

22. Чем различаются, по мнению Франка, «соборность» и «общественность»?

23. В чем суть проблемы интерсубъективности?

24. Каким образом, по А. Шюцу, повседневное мышление усредняет и типизирует мировосприятие у множества индивидов?

25. Почему (согласно Шюцу) наше понимание другого человека всегда приблизительное?

26. На каком основании Шюц утверждает, что сфера «Мы» принадлежит настоящему, а «Я» — прошлому?

27. При каких условиях другой человек воспринимается как личность и при каких — в качестве «типа»?

132

# Раздел 5. ЛЮБОВЬ

«До сих пор о любви была сказана только одна неоспоримая правда, а именно, что «тайна сия велика есть», — иронично заметил А. П. Чехов.

А что, собственно, мы хотели бы знать о ней? Если мы ждем, чтобы нам *описали, какая* она бывает, — это одно дело, с которым лучше обратиться к поэзии. Именно поэзия говорит о любви самым подобающим языком — «нелогичным», образным, неформализованным. Но даже поэзия не всесильна: никогда даже самое верное, гениальное слово не может в совершенстве выразить переживания любви. А уж тем более бессильны выразить любовь некоторые молодежные песенки, в которых однообразные повторения слов «любовь» и «love» только обозначают, но совсем не раскрывают реального переживания человека.

Если же мы хотим *объяснения, что* такое любовь, — это другой вопрос, с которым, скорее всего, следовало бы обратиться к науке или философии. Наука может многое — изучить *условия,* при которых любовь приходит или проходит, обобщить факты и выявить закономерности, но и ее возможности ограничены: *сама* любовь как человеческое отношение и переживание не может быть «сфотографирована» и измерена никакими научными средствами.

А что может философия? Полного *объяснения* любви она, в конечном счете, тоже не дает, но только *проясняет* значение этого феномена. Мы рассмотрим идеи, в которых отобразились типичные философские представления той или иной эпохи, и особое внимание уделим взглядам видных мыслителей двух последних столетий.

## Глава 1. ТЕМА ЛЮБВИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Античных философов мало интересовал вопрос, что такое любовь. В ней не видели *тайны.* Она просто *есть,* как есть космос, боги, люди, животные, растения и многообразные

ЛЮБОВЬ 133

вещи, наполняющие космос. Любовь для древних греков не более загадочна, чем все остальное, разве что притягательнее многих иных вещей. Свои представления о любви литераторы и философы античности выражали обычно посредством мифологических образов.

**§ 1. Различение древними греками видов любви.** Те многообразные значения, которые в русском языке охватываются одним словом «любовь», язык древних греков выражает разными словами: «эрос», «филия», «сторге», «агапэ» 1. В этом есть определенное преимущество; может быть, у древних греков было меньше поводов для недоразумений, чем сегодня у нас, когда кто-то говорит о любви и его с «пониманием» выслушивают, а в конце концов выясняется, что один из собеседников думал при этом о любви к ближнему, а другой об эротике.

*Эрос* у древних греков — главным образом половая, страстная любовь, способная дойти до безумия. (Мифологическим олицетворением эроса является бог Эрот, или Эрос.)

*Филия —* приязнь к самым разнообразным «вещам». Это и любовь к родителям, к детям, и любовь к родине, и любовь к товарищам (дружба), и эротическая любовь (эрос — лишь один из видов филин), и любовь к познанию, и прочее. По сравнению с эросом филия — более «мягкое» влечение.

*Агапэ —* еще более «мягкая» любовь, жертвенная и снисходящая к «ближнему». Именно такое понимание любви восхваляло христианство в период заката языческой культуры; у ранних христиан были в обычае «агапы» — братские трапезы.

*Сторге —* любовь-привязанность, особенно семейная.

В Древней Греции любовь была представлена в образах нескольких мифологических существ — прежде всего Афродиты и Эрота (в Риме, соответственно, — Венеры и Амура).

**§ 2. Любовь — космическая сила.** Многие древнегреческие философы опирались на понятие любви для объясне-

—————————

1 О различении видов любви у древних греков см.: *Чанышев А. Н.* Любовь и античной Греции // Философия любви: В 2 ч. М., 1990. Ч. 1. С. 44–46, 53–56.

134 Раздел 5

ния порядка и строения космоса, а также возникновения космоса. Это человеческое чувство и влечение переносилось греками на весь мир, принимало вид безличной силы, существующей самостоятельно.

Поэт *Гесиод (VIII–VII вв. до н.э.),* благодаря которому до нас дошли многие мифологические сказания, в поэме «Теогония» спрашивает у муз, «что первым возникло?», и узнает от них следующее:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом

Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,

Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,

И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.

Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных

Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает 2.

Таким образом, Эрот представляется как одна из первых сил, появившихся в мире. Под его влиянием происходят совокупления богов и продолжается цепь порождений.

Философ *Парменид (V в. до н. э.)* описал в поэме «О природе», как, согласно людским мнениям, устроен мир:

А в середине кругов — Богиня, которая правит

Всем: от нее — начало слияний, мучительных родов,

Это она посылает смеситься мужнее с женским,

Женское с мужним.

Первым среди богов измыслила бога Эрота 3.

То есть богиня любви, находясь в центре космоса, влияет на весь мир, на процессы рождения, взаимного влечения существ, связывает земной и небесный миры.

*Эмпедокл (ок.490 — ок.430 гг. до н.э.)* отводил важнейшую роль в существовании мира «филии». Он утверждал, что все в мире состоит из четырех основных элементов — земли, воды, воздуха и огня, а различные сочетания этих элементов определяются действием двух противоположных

—————————

2 *Гесиод.* Теогония // Античная литература. Греция. Антология. М., 1989. Ч. 1. С. 71.

3 *Парменид.* Из поэмы «О природе» // *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М., 1983. С. 273.

ЛЮБОВЬ 135

сил — Вражды (Нейкос) и Любви (Филия). Эти силы по очереди господствуют в мире. Любовь соединяет разнородное и разделяет однородное. Это значит, что на высшей стадии господства Любви, когда Вражда совершенно вытесняется из космоса, все вещи должны перемешаться и мир становится аморфным. Однако вслед за этим начинает действовать Вражда, вытесняющая Любовь из космоса, разделяющая разнородное и соединяющая однородное, — мир снова становится многообразным. Из эмпедокловой диалектики Любви и Вражды видно, что существование одной лишь Любви было бы гибельно для космоса.

Понятием любви как безличной силы пользовались пифагореец Филолай, атомист Демокрит, софисты Горгий, Продик, Критий.

**§ 3. Миф об андрогинах.** В древнегреческой мысли почти нет попыток понять, *что* же такое любовь. Исключение составляет миф об андрогинах, рассказанный одним из персонажей диалога Платона «Пир».

Согласно этому мифу, были когда-то на земле «двойные» люди, имевшие четыре руки, ноги, две «срамные части», два лица, глядевшие в разные стороны. Андрогины были трех полов: мужского — от Солнца, женского — от Земли, а также «обоеполого» — от Луны, поскольку Луна совмещает оба начала.

Имея огромную силу и великие замыслы, они намеревались взойти на небо и напасть на богов. Обеспокоенные боги стали совещаться, и Зевсу пришла идея: разделить каждого андрогина пополам, чтобы уменьшить их силу и буйство.

Так люди стали «камбалоподобными», и с тех пор каждый ищет соответствующую ему половину. Однако найти именно свою половину нелегко, поэтому люди находят утешение хотя бы во временном соединении не со своей половиной подходящего пола. То есть если мужчина был раньше частью *двуполого* андрогина, его влечет к женщине, и, соответственно, женщину, отделенную от мужской половины, — к мужчине.

136 Раздел 5

«Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины, к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно к этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому...» 4

Когда же двоим удается повстречать друг в друге именно свою половину, обоих охватывает «удивительное чувство привязанности, близости и любви». Они проводят вместе всю жизнь, не понимая даже, чего, собственно, хотят друг от друга: отнюдь не только ради похоти они ревностно стремятся быть вместе.

Таким образом, миф об андрогинах объясняет любовь как жажду целостности и стремление к ней. Впоследствии этот миф получил новое истолкование у В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева.

**§ 4. Платоновская теория эроса.** Еще одно объяснение природы любви предлагает сам Платон в том же диалоге «Пир». Он оспаривает мысль, будто любовь — это поиск своей половины. Люди стремятся в действительности не к «половинам», а к *благу* и *бессмертию.*

Люди, смертные по своей природе (как и животные), стремятся путем рождения детей сохранить себя в вечности, ради этого они и служат Эроту. Многие, «беременные телом», просто рожают обычных детей. Но есть и «беременные духовно», это — творцы, изобретатели, вынашивающие разум и прочие добродетели. Они тоже испытывают страстное желание родить и особенно радуются, когда встречают человека, наделенного прекрасной и даровитой душой. В соприкосновении с прекрасным рождается на свет то, что давно вынашивалось душой. «Дети», рожденные душой, в отличие от обычных детей, бессмертны.

Платон не призывает отменить «земную любовь». Она — необходимая ступенька, ведущая человека к познанию «любви небесной». В молодости человека сначала влечет к прекрасному телу, затем он замечает, что есть и другие прекрасные тела, и все они в этом смысле подобны одно другому. Тогда он начи-

———————-

4 *Платон.* Сочинения: В 3 т. М.. 1970. Т. 2. С. 118–119.

ЛЮБОВЬ 137

нает ценить душевную красоту выше телесной, его влечет к красоте нравов и наук. Постепенно, движимый любовью, человек поднимается над отдельными разновидностями прекрасного и его взору открывается прекрасное в его чистоте, идеальное, вечное, превосходящее все земное. Любовь к высшим ценностям — это и есть так называемая «платоническая любовь», причем она не отвергает «низшего эроса», а относится к нему как к своей ступеньке.

Сам Эрот, ведущий человека в занебесье, — сын бога богатства Пороса и богини бедности Пении, потому он противоречив. Сын своей матери, он — беден и некрасив, но, наследуя черты отца, он храбро и неудержимо стремится к прекрасному и совершенному. Все, что он приобретает, идет прахом, потому Эрот никогда не бывает вполне ни богат, ни беден. Будь он совершенно красив и умен, он не испытывал бы постоянного недовольства собой и не тянулся бы к красоте и мудрости. Эрот — стремление от худшего к лучшему. Так истолковывает миф об Эроте Платон.

## Глава 2. ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ

**§ 1. Новый образ любви в Евангелии.** Христианство принесло в мир новое понимание любви, чуть ли не во всем противоположное античному пониманию.

Главным средоточием любви христианство признает Бога. Ни античный, ни иудейский мир не ведали такого рода любви. Античных богов почитали, поклонялись им, приносили жертвы, но не любили кого-то из них как Единого, совершеннейшего Бога, как личность. Иудейская же религия признавала нормой отношения человека к Богу страх.

Новый завет объявил любовь главным законом во взаимоотношениях человека и Бога. Любовь, в отличие от поклонения и страха, — отношение взаимное. По христианским представлениям, Бог любит людей, и свою любовь Он вполне проявил, послав в мир Своего Сына. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог

138 Раздел 5

Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него», — сказано в Евангелии от Иоанна (Ин 3, 16–17). «...Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас...» (Рим 5, 8). О новом отношении христианина к Богу свидетельствуют и такие слова Иисуса, обращенные к людям: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам». «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин 15, 14–15).

Другая важнейшая особенность христианского понимания любви состоит в требовании любить «ближнего». А понятие ближнего, относившееся в Ветхом завете только к «сынам Израиля», Иисус распространяет на всех людей независимо от их принадлежности к тому или иному народу. На прощальной беседе с учениками («тайной вечере») Иисус не раз упоминает, как бы давая завещание перед разлукой, о долге братской любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13, 34–35).

Согласно Новому завету, любовь к ближнему является необходимым условием любви к Богу, ступенью к Нему. «...Ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин 4, 20). Любовь к ближним включает в себя, прежде всего, любовь к родственникам, детям, женам. Апостол Павел призывает: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее...» (Еф 5, 25). Однако любовь к ближним, даже к родным, не должна заслонять главного — любви к Богу. Иисус говорит своим ученикам: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня: и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10, 34–38).

Любовь должна занимать в душе христианина место бо-

ЛЮБОВЬ 139

лее высокое, чем даже вера. Об этом писал коринфянам апостол Павел: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею *дар* пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13, 1–3).

Утверждая любовь как высшую христианскую добродетель, апостол Иоанн взывал к людям: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога... Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4, 7–8).

Христианский идеал любви оказал огромное влияние на мировоззрение европейцев, хотя в течение двух тысячелетий не превратился в повседневную норму для всех, а так и остался идеалом.

**§ 2. Любовь — безмолвная песня Богу (Августин).** Глубокое размежевание христианства с язычеством в понимании любви отчетливо просматривается в сочинениях *Августина Аврелия (354–430),* одного из первых христианских философов.

Он проводит резкую грань между любовью и вожделением (похотью). Любовью он называет стремление души насладиться Богом ради него самого, а также собою и ближними — ради Бога. Наоборот, вожделение, по Августину, — это стремление наслаждаться собой и ближним не ради Бога. Настоящая любовь подобна песне, посвящаемой Богу; ее можно петь молча, ведь любовь сама есть голос к Богу.

Говоря о плотских влечениях, Августин не называет их словом «любовь», а только — «вожделение», «похоть». Половой акт он считает непристойностью потому, что «движение совокупляющихся органов... не повинуется человеческой воле». Человек сам виновен в том, что его плоть не всегда ему послушна, ведь «было бы несправедливо, если бы раба, то есть плоть, повиновалась тому, кто сам не повинуется своему Господу!» 5

—————————

5 *Августин Аврелий.* О супружестве и похоти // Философия любви: В 2 ч. М., 1990. Ч. 2. С. 479.

140 Раздел 9

Только супружество и деторождение могут служить некоторым оправданием «сладострастию», хотя супружество все же не превращает порок в благо. Августин приводит такое сравнение: если хромой доковыляет до чего-то хорошего, то это прибытие не является злом из-за его хромоты, однако и хромота не становится благом вследствие пользы прибытия. Человек, вступая в плотскую связь, лишь тогда не побежден пороком, когда обуздывает и смиряет беспорядочные, непристойные движения и употребляет их только для деторождения.

Развратом Августин называет не плотские желания и их удовлетворение, а *необузданные* желания, *жадные* к плотским удовольствиям. Так, питье и питание, необходимые для телесного здоровья, могут превратиться в чревоугодие, когда становятся самоцелью. «...Удовольствие — спутник опасный...» «...Того, что для здоровья достаточно, наслаждению мало». Опасность удовольствий в том, что из-за них человек может остаться в неведении настоящей Любви (т. е. Бога). Ведь «мало любит Тебя тот, кто любит еще что-то и любит не ради Тебя» 8.

Плотские влечения Августин сравнивает с клеем на крыльях, который не позволяет летать. Надо очищать крылья от этого клея, чтобы подняться в небо. Только в чистом сердце есть место для Творца. Чистое сердце, открытое для любви, ведет к Богу вернее, чем рациональное познание. По убеждению Августина, всякая любовь (к матери, другу, к прекрасному, знаниям) лишь тогда имеет действительную ценность, когда видит во всем творение Бога и устремлена через творение к Творцу. «Если тела угодны тебе, хвали за них Бога и обрати любовь свою к их мастеру... Если угодны души, да будут они любимы в Боге...» «То хорошее, что вы любите, от Него, и поскольку оно с Ним, оно хорошо и сладостно, но оно станет горьким — и справедливо, — потому что несправедливо любить хорошее и покинуть Того, Кто дал это хорошее» 7. Когда в своих влечениях и привязанностях мы забываем о Творце того, что любимо нами, нас подстерегает неминуемая горечь; ведь все земное изменчиво и смертно, потому несчастна душа, ско-

——————-

6 *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 51, 148, 147.

7 Там же. С. 48–49.

ЛЮБОВЬ 141

ванная любовью к тому, что смертно. «Только тот не теряет ничего дорогого, кому все дороги в Том, Кого нельзя потерять». Не следует стенать о смерти друга, смерти матери, — бессмертный Бог объемлет всё, и, любя Бога, мы не утрачиваем любовной связи с ними. «Ничто не далеко от Бога», — вспоминает Августин слова своей матери, искренней христианки; потому, когда она умерла, — описывает он, — «мы считали, что не подобает отмечать эту кончину слезными жалобами и стенаниями: ими ведь обычно оплакивают горькую долю умерших и как бы полное их исчезновение. А для нее смерть не была горька, да вообще для нее и не было смерти» 8. Любовь, освященная Богом, не знает утрат, лишь она несет человеку благостный покой.

Как видим, христианское понимание любви значительно, отличается от античного. Из древнегреческих толкований любви христианское вероучение переняло только «агапэ» — любовь к ближнему, причем вложив более широкий смысл в понятие «ближний». Платоновскую теорию восхождения от низшего эроса к высшему христианское мировоззрение отклонило: эротика стала расцениваться не как ступенька вверх, а как болото, которое может лишь засасывать. (Заметим, однако, что Августин в своей «Исповеди» фактически описывает, как постепенно, в преодолении «низменных влечений» происходило его собственное восхождение к Богу, но сам Августин, похоже, не придал ценности ступеням, по которым он восходил.)

Неверно, однако, было бы считать, что христианство только сузило сферу любви. Оно сформировало новый идеал — любви к Богу и бескорыстной, непохотливой, братской любви ко всем людям. Этот идеал в дальнейшем стал основой для появления нового типа любви — любви личности к личности, которую в современном мире называют «настоящей любовью».

Наряду с религиозным идеалом в средние века сформировался также идеал «рыцарской» любви, во многом не похожей на «каноническую» христианскую любовь. Не будем останавливаться на этом аспекте; интересующимся можно порекомендовать книгу М. Оссовской (см. список литературы).

————————-

8 *Августин Аврелий.* Исповедь. С. 47, 125.

142 Раздел 5

## Глава 3. ТЕМА ЛЮБВИ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

**§ 1. Возрождение античных образов любви.** Эпоха Возрождения восстановила в правах античные представления о любви. «Земная» любовь заняла значительное место в произведениях ренессансного искусства. Философия вновь проявила интерес к платоновской теории эроса (М. Фичино). Любви снова, как и в античной философии, стали отводить роль космической силы (Дж. Бруно).

Суждения философов эпохи Возрождения о любви теснейшим образом связаны с формированием новых представлений о человеке, его природе, его месте и значении в мире. На смену средневековому противопоставлению божественного и природного начал в человеке приходит идея об их гармоническом единстве. Появляется понимание, что если тело и душа человека составляют неразрывное единство, то человеческое предназначение заключается не в борьбе с собственной природой, а, наоборот, в следовании природе.

Набирают силу идеи эпикурейской философии. Презрению к миру, аскетизму, умерщвлению плоти ренессансный гуманизм противопоставляет культ наслаждения и пользы, радостей земного существования, красоты человеческого тела. В 30-х годах XV века *Козимо Раймонди* в «Речи в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков» заявил: «Мудрый человек (т. е. Эпикур. — *А. Д.)* установил высшее благо в наслаждении, так как более всех постиг сущность природы, и понял, что мы так рождены и созданы природой, что более всего нам подобает иметь все члены нашего тела здоровыми и не ослаблять душевными или телесными невзгодами».

Возрождению античных представлений об эросе и о любви как космической силе значительно способствовали труды *Марсилио Фичино (Ficino, 1433–1499),* сделавшего перевод на латинский язык сочинений Платона и неоплатоников. В его учении, синтезирующем идеи христианства и неоплатонизма, о любви говорится как о «круговой» связи всех частей мира.

ЛЮБОВЬ 143

Любовь — «духовный круговорот», начинающийся от Бога, исходящий мир и вновь возвращающийся к Богу.

**§ 2. Николай Кузанский** *(Nikolaus Cusanus [Krebs], 1401–1464),* мыслитель раннего Возрождения, представлял понятие любви в двух аспектах; во-первых, как всеобщую связь в универсуме, во-вторых, как отношение Бога к человеку и человека к Богу.

Бог, в трактовке Кузанца, это — абсолют, абсолютный *максимум.* А раз так, ничего не может находиться за Его пределами и быть противоположным Ему. Поскольку Он — *единственный* максимум, значит, Он одновременно и минимум; ведь нет никакой внешней по отношению к Богу меры, чтобы ею измерить и отличить бесконечно большое от бесконечно малого. В Нем всё совпадает — все противоположности. Тем самым Он един со всем, пребывает во всём. Вера *всех народов,* считает Николай, видит Бога этим непостижимым максимумом (сравните с Ясперсом: разд. 4, гл. 1, § 4).

В Абсолюте всё едино, всё связано. Эту всеобщую связь всего со всем Николай часто обозначает словом «любовь» и уподобляет ее Святому Духу (одной из ипостасей Троицы). Всё существующее двигается и воздействует прямо или опосредованно на всё другое, создавая *единство* Вселенной. Всё участвует во всём. Любовь — это высшая связь, а Святой Дух — совершенная любовь.

«Любовь, — писал Николай, — <...> в высшей степени природна». «Ничто не лишено этой любви, без которой не было бы ничего устойчивого; все пронизано невидимым духом связи, все части мира внутренне хранимы ее духом, и каждая соединяется им с миром» 9.

Всё, что человек любит, включено во вселенское единство и порядок (в том числе и «я сам» включен в это единство и потому достоин любви). Когда человек сумеет это понять, ничто уже не покажется ему тяжелым и враждебным; всякую ношу он примет как должную в единстве бытия и любви, находя в этом возвышенное и счастливое приобщение к божественности.

—————————-

9 *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 386.

144 Раздел 5

Говоря о любви Бога к человеку и человека к Богу, Николай отмечает, что божественная любовь превосходит человеческую. Любовь Бога опережает человеческую — так же, как отеческая любовь опережает сыновнюю. Бог настолько великодушен, что дает свободу людям не любить Его (а любить кого-то или что-то вместо Него), тогда как Он всегда любовно связан со всем и каждым.

Кузанец пишет, что божий взор никогда не оставляет его, а «где глаз, там и любовь». Любовь Бога — это любящий взгляд, который «всегда со мной». Бог — око. И «я существую постольку, поскольку Ты на меня смотришь»; мое существование прекратится, если Ты отвернешься от меня; но Ты не оставишь меня, пока я сам могу Тебя принимать. Взгляд Бога — животворящий подарок «сладостной любви»; и «я бесконечно люблю свою жизнь, потому что Ты сладость моей жизни».

На первый взгляд может показаться, будто суждения Николая Кузанского по существу повторяют уже знакомые нам христианские представления. Однако следует заметить, что любовь в его трактовке вновь становится природной, космической сущностью (как и у античных мыслителей). Да и сам Бог (Который и есть Любовь) у Кузанца *един* с Вселенной. Такое понимание Бога (и любви) — характерная черта философии эпохи Возрождения. Такое представление о совпадении Бога с миром называют «пантеизмом» (от греч. *pan —* «всё» и *theos —* «бог»). Пантеизм негативно воспринимается ортодоксальным христианством, поскольку подрывает краеугольный камень вероучения — идею креационизма (т. е. учения о том, что мир сотворен Богом из ничего), ведь творение, по логике, не должно совпадать с Творцом.

Идеи Николая Кузанского оказали значительное влияние на европейскую философию, причем не только «давнюю», но и современную. Например, в сочинениях представителей «диалогической философии», уже знакомых нам, — М. Бубера, К. Ясперса, С. Л. Франка — заметно такое явное созвучие с Кузанцем, что они могут показаться порой прямыми его учениками, хотя их разделяет полтысячелетия.

ЛЮБОВЬ 145

**§ 3. Фрэнсис Бэкон** *(Васоп, 1561–1626) —* английский мыслитель позднего Возрождения, сформулировавший важнейшие принципы философии Нового времени, — с одной стороны, почтительно отзывался о принципах христианской любви, с другой стороны, уделил внимание и «земной» любви, подвергнув ее разбору с точки зрения здравого смысла.

Христианская любовь, по мнению Бэкона, является синтезом всех добродетелей. Она воспитывает у людей добрые нравы гораздо лучше, чем любой учитель этики. Она возвышает душу и в то же время успокаивает, избавляет от излишних страстей. Поэтому «только одна христианская любовь никогда не может быть чрезмерной». Когда ангелы попытались сравняться с Богом в *могуществе,* они согрешили и пали; когда человек посягнул на *знание,* равное божественной мудрости (вкусил плод древа познания), он согрешил и пал; однако «ни ангел, ни человек никогда не совершали и не совершат греха, стремясь уподобиться Богу в благости и любви» 10.

Рассуждая о «земной» любви, Бэкон держится осмотрительно — не хвалит и не порицает ее огульно. Он выделил два ряда аргументов — «за» любовь и «против».

*«За»* любовь следующее: благодаря ей человек находит самого себя; великая страсть — наилучшее состояние души; без любви человеку всё кажется простым и скучным; любовь спасает от одиночества.

*«Против»* любви: любовь хороша на сцене — в виде комедии или трагедии, но в жизни она приносит много несчастий. Любовь вызывает у людей противоречия в мыслях и оценках. Она делает людей одержимыми одной мыслью, навязывает им слишком узкий взгляд на вещи.

Среди великих людей, считает Бэкон, почти нет никого, кто позволял бы этой страсти в себе вырасти до безумия, — это удел слабых людей. Бэкон приводит поговорку: «Невозможно любить и быть мудрым». По мнению философа, разумно поступает тот, кто удерживает любовь в «подобающем

———————-

10 *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М. 1977. Т. 1. С. 415.

146 Раздел 5

ей месте», раз уж нельзя без нее обойтись совсем, и полностью отделяет ее от серьезных дел и поступков.

Таким образом, мы видим, что Бэкон, в общем, не против «земной» любви, но против ее чрезмерностей. По его мнению, человеческой природе присуща «тайная склонность» любить других, и если не растрачивать всю любовь на одного или немногих, то она распространяется на многих людей, она делает нас гуманными и милосердными. «Супружеская любовь создает человеческий род, дружеская любовь совершенствует его», и только «распутная любовь его развращает и унижает».

**§ 4. Рене Декарт** *(Descartes, 1596–1650) —* французский философ и математик, один из основоположников философии Нового времени — попытался подвергнуть любовь (наряду с другими «страстями») научно-теоретическому анализу. Такой подход к феномену любви принципиально нов по сравнению с теми, что нам встречались раньше.

Научность декартова подхода выразилась, во-первых, в использовании рационалистического метода рассуждений, во-вторых, в опоре на эмпирические данные естествознания.

Прежде всего, следуя правилам своего метода, Декарт выделил среди большого множества человеческих страстей «простые и первичные». Их оказалось шесть: удивление, *любовь,* ненависть, желание, радость и печаль. Все прочие страсти он расценил как виды или сочетания первых.

Поскольку любовь Декарт посчитал простой и *первичной страстью,* он отклонил соображения, будто любовь бывает разного рода — как любовь-вожделение и любовь-доброжелательность (такое соображение высказывал, например, Т. Гоббс; он писал: «Любовь же, которую один человек питает к другому, может иметь двоякий смысл. <...> Так, любовь к соседу — нечто другое, чем любовь к соседке. Испытывая любовь к соседу, мы желаем добра ему; испытывая любовь к соседке, мы ищем добра для самих себя» 11). Декарт считал, что в любом случае любовь по своей сути — это благожелательность, хотя *проявляться* она может по-разному. Пото-

11 *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 251.

ЛЮБОВЬ 147

му-то нет нужды различать столько родов любви, сколько существует разных предметов, которые можно любить.

В сущности же, в отличие от многообразных проявлений, «любовь есть волнение души, вызванное движением духов, которое побуждает душу по доброй воле связать себя с предметами, которые кажутся ей близкими...» 12

Тут нужно пояснить, о каких «духах» пишет Декарт. Он одним из первых стал рассматривать человеческое тело как очень сложный *механизм,* способный функционировать *автоматически,* без управления душой. Управление движением мускулов происходит, по мнению Декарта, благодаря системе нервов. Нервы он представлял как тонкие трубочки (наподобие кровеносных сосудов), по которым перемещается легкое текучее вещество, называемое им «животными духами». Эти «духи» должны передавать от органов чувств к мышцам импульс и заставлять последние сокращаться, приводя их таким образом в движение.

Опираясь на понятие «животных духов», Декарт пытается отличить *страсти,* возникающие в теле (автоматическом механизме), как от *суждений,* возникающих в душе (сознании), так и от *волнений,* вызванных суждениями. Таким образом, Декарт устанавливает различие между любовью как непосредственной первичной страстью, не зависящей от сознания, возникающей «автоматически», и побуждениями, опосредованными активностью души (сознания). Первичная страсть любви — это «согласие» тела с предметом, возникающее тотчас при его появлении (когда себя воспринимают как одно *целое* с предметом), а вторичные побуждения представляют собой намерения, желания, направленные в будущее. И все же Декарту, на наш взгляд, не удается четко отделить первичные страсти от осознанных намерений (насколько непроста эта задача, показали в XX веке исследования феноменологов и позитивистов).

Вместо имевшихся ранее классификаций Декарт по-своему предложил различать три вида любви: привязанность,

—————————

12 *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М. 1989. Т. 1. С. 514.

148 Раздел 5

дружба, благоговение. Они отличаются друг от друга не по предмету, на который направлены, а по степени ценности, которую им придает любящий в сравнении с самим собой: если предмет ценят меньше себя, то это — привязанность; если наравне с собой, — дружба; если больше себя, — благоговение.

Самое главное желание человека вызывается, по мнению Декарта, воображаемым совершенством представителя другого пола. В определенном возрасте люди чувствуют себя «ущербными» — только половинками единого целого, и тогда обладание другой половиной кажется им величайшим из благ. Причем человек желает обладать не многими другими, а одной-единственной половиной — по природе этого достаточно. Именно такую склонность к одному человеку обычно люди зовут любовью, замечает Декарт, а не ту первичную страсть, которую он описал как действие «животных духов». Именно она служит вдохновительницей романистов и поэтов.

Итак, мы видим у Декарта попытку естественнонаучного объяснения любви. Не только Декарту, но и более поздним исследователям не удалось в полной мере объяснить любовь «научно». Она оказывается несводимой целиком к действию «животных духов» и вынуждает ученых и философов вновь и вновь искать какие-то еще неизученные и неучтенные факторы, недостающие для «все объясняющей» теории.

Многие представители философии и науки Нового времени пытались осмыслить физиологические «механизмы», определяющие возникновение человеческих чувств, эмоций, идеальных побуждений. В их числе — Гоббс, Локк, Мальбранш, Ламетри, Кондильяк, Гельвеций и др. Их упрекали в «механицизме», в стремлении свести очень сложные «идеальные» явления к простой физической основе. Да, их попытки не увенчались полным успехом, однако не следует сбрасывать со счета их открытия, обогатившие наши представления о человеческой душе, в том числе и о ее способности любить.

ЛЮБОВЬ 149

## Глава 4. УЧЕНИЕ Г. С. СКОВОРОДЫ О НЕВИДИМОЙ НАТУРЕ

Мы уклонимся на время от «магистрального пути» европейской мысли и обратим внимание на восточную окраину Европы, где, укрытые провинциальной тенью, произрастали порой самобытные идеи и концепции. Речь пойдет о взглядах украинского мыслителя *Григория Саввича Сковороды (1722–1794),* выпускника Киево-Могилянской академии, литератора, странствующего проповедника, поклонника античной философии и библейской мудрости.

Своеобразие его взглядов на любовь проявилось уже в самом раннем философском сочинении — конспективном изложении курса лекций по «добронравию» (христианской этике), которые Сковорода читал в Харьковском коллегиуме. Он осмелился здесь дать свое собственное истолкование «десятословия» Моисея и вывел из него «мораль», что вся «сила» десяти заповедей заключается в одном слове *«любовь».* Эта любовь — вечный союз между Богом и человеком. Помимо своей сути, она имеет и внешнее выражение — церемонии, обряды, т. е. «образ благочестия». А под этой «шелухой» и «маской» легко может скрываться «лицемерная обманчивость», ведь церемонию может исправлять и «самый несчастный бездельник» 13. После этих лекций Г. Сковорода был отстранен от преподавания (1769) и в дальнейшем излагал свои взгляды только в трактатах и устных беседах.

**§ 1. Самопознание — путь к любви и счастью.** Своим учением Сковорода стремился показать людям путь к истинному счастью. Многие ошибочно, по его мнению, связывают счастье с богатством, должностями, почестями, внешней красивостью. Настоящее счастье находится не снаружи, а в нас самих: счастье — в сердце, сердце — в любви, а любовь — в вечности.

Счастье зависит от «невидимой натуры». Что имеется в виду? Сначала уясним учение Сковороды о *«двух натурах» —*

——————————-

13 См.: *Сковорода Г.* Сочинения: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 120.

150 Раздел 5

видимой и невидимой. Всякая вещь, видимая глазом, как считал Сковорода, является как бы тенью «невидимой натуры», т. е. тенью сущности духовной. Разумность человека состоит в способности сквозь видимое («тень», «прах», «грязь») узревать невидимое, например, в способности сквозь черноту букв видеть смысл написанного или сквозь пестроту красок узревать «рисунок» (образ), начертанный художником. Невидимую натуру Сковорода именует словом «Бог», а видимую — «тварь»; Бог — древо жизни, а другое все — тень Его.

Люди, не зная о существовании невидимой натуры, увлекаются и соблазняются обманчивой видимостью. Человек, не познавший невидимую натуру, любит всего лишь преходящее, «потому-то он и плачет, когда оно его оставляет, рассуждая, что уже оно совсем пропало». Влечение к видимой натуре постоянно обманывает наши надежды, оно ненасытно, потому как не дает совершенного утешения: «Любовь к тени есть мать голода», а голод — отец смерти.

Настоящее счастье находит тот, кто зрит невидимую натуру и подчиняется ее призванию. Но как можно «влюбиться в неведомое»? Эта «любовь есть Софиина дочь», т. е. она открывается взору мудрости, а не телесному зрению. Мудрость древних учит: «Познай самого себя» 14, — это любимый афоризм Сковороды. Самопознание должно открыть человеку невидимую натуру в нем самом.

Познание себя открывает путь к пониманию Бога. Бог, конечно, не в самом человеке, но кто не ведает в себе духа человеческого, тот слеп и глух к Богу, тот не ведает «истинного человека», «ведь истинный человек и Бог есть то же». Необходимо уразуметь и полюбить в себе душу, иначе наша жизнь не будет подлинно человеческой: «...Кто себя не узнал, тот тем самым потерялся...» 15 Сковорода приводит такое сравнение: если у человека в доме лежит сокровище, но он сам об этом не знает, то и не имеет его.

14 Эту крылатую фразу мы обычно связываем с дельфийским оракулом и Сократом, давшим свое истолкование ей. Сковорода приписывал это изречение Фалесу, считавшемуся одним из «семи мудрецов». Доподлинно авторство афоризма не установлено.

15 *Сковорода Г.* Сочинения. Т. 1. С. 143.

ЛЮБОВЬ 151

Призывая людей к самопознанию, Сковорода не раз упоминает про миф о самовлюбленном Нарциссе, — он как раз символизирует требование «познай себя!». Правда, влюбиться следовало бы в красоту внутреннюю, а не внешнюю, несчастный же Нарцисс «в чистом источнике засмотрелся на благообразную свою кожу, а не вникает внутрь, в самое сердце свое и в тайное руководство блаженной натуры...»

**§ 2. Учение о сродности натур.** Самопознание, открывая человеку его истинную природу, дает вместе с тем ключ к истинной любви и дружбе, а они зависят от *сродности* натур. Всякому существу, по предопределению божьему, назначена «сродность» с одними вещами и «несродность» с другими. Это наглядно проявляется в питании: что одним — во благо, другим — во вред. Горе человеку (и любой твари), когда он связывает себя с «несродным» существом или «несродным» делом. Тогда всё не в радость — ни почетная должность, ни богатство, ни увеселения. «Несродность» вводит в душу беса уныния, озлобляет, толкает человека на «безобразные дела» и «саморучные себя убийства».

Настоящее же «увеселение сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаще, чем сроднее». Ради сродного дела человек готов претерпеть многие тяготы «и, находясь при одном ржаном хлебе и воде, царским чертогам не завидует». У каждого человека — своя врожденная «сродность»: к хлебопашеству ли, к воинству, к богословию, — главное верно понять себя, свою данную Богом натуру, и не сетовать на данное. Многообразие человеческих натур обеспечивает общественную гармонию. Сковорода сравнивает общество с машиной, у которой имеются не одинаковые, а разнообразные части, сопряженные друг с другом и все необходимые.

Той же «сродностью» натур обусловлены любовь и дружба в отношениях между людьми. «Дружбы нельзя выпросить, ни купить, ни силою вырвать. Любим тех, кого любить родились так, как едим то, что по природе, а у Бога для всякого дыхания всякая пища добра, но не всем».

Те, кто связаны дружбой, не во всем совпадают по нату-

152 Раздел 5

ре, но их может объединять любовь к общему делу. Сковорода иллюстрирует эту мысль басней: Соловей и Жаворонок хотели подружиться, но одному суждено жить в саду, а другому — в степи; выход нашел Дрозд, заметив, что они все трое любят петь, — и песня скрепила их дружбу. У людей подобной «песней», связующей всех, несмотря на многообразие характеров, может быть любовь к Богу.

Любовь Сковорода определяет как бессмертное единство. Любить надобно всех (и врагов тоже), однако Бог еще дарит людям и дружбу между собой — как счастливую милостыню. Нельзя более удружить другому человеку, чем научить его пониманию Бога. Но важно остерегаться, «дабы не вкрался под светлою маскою в недро твое хитрый змий, дабы ангельская любовь к Богу не преобразила тебя в диавола для людей» 16.

Как видим, по мысли Г. Сковороды, самопознание и «сродность» являются предпосылками истинного счастья, они обусловливают дружбу, гармонию в обществе, любовь к людям, к своему делу, к себе и к Богу, они даруют «истинному человеку» бессмертие.

## Глава 5. ТЕМА ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**§ 1. Иммануил Кант** — основоположник немецкой классической философии — считал, что любовь и уважение являются главными обязанностями людей по отношению друг к другу. Вместе с тем Кант утверждал, что человек «по природе зол». Как согласуются между собой эти два суждения?

Человек двойствен. Он принадлежит, по мнению Канта, одновременно двум мирам: миру природы и миру разума. Как природное существо (т. е. как живой организм) человек не свободен от неумолимых законов природы, но как носитель разума человек обладает свободой выбора поступков.

16 *Сковорода Г.* Сочинения. Т. 1. С. 286.

ЛЮБОВЬ 153

Если бы мы подчинялись только своим природным влечениям, т. е. стремились к чувственным удовольствиям, жизнь была бы хаотическим разгулом страстей — каждое существо беспокоилось бы только о своем удовольствии. Действия таких существ не добры и не злы — они вне морали. Но поскольку мы обладаем разумом и свободой выбора поступков (а *разумный* выбор подчас идет вразрез с чувствами приятного или неприятного), мы морально ответственны за свое поведение.

Хотя *«по природе»* человек «зол», его собственный разум говорит ему о необходимости следовать *сверхприродным* требованиям *долга,* в том числе обязанностям любви и уважения.

Возникает вопрос: разве можно любить кого-нибудь «по долгу», а не по «естественному чувству»? Говоря о любви как о долге, Кант подразумевает в данном случае не чувство, а общий принцип, полагаемый разумом. *«Любовь, —* писал он, — мы понимаем здесь не как чувство <…>, т. е. не как удовольствие от совершенства других людей, и не как любовь-*симпатию* <...>; любовь должна мыслиться как максима *благоволения* (практическая), имеющая своим следствием благодеяние» 17. Делать добро людям мы способны независимо от того, любим мы их или нет; разум велит делать добро даже в том случае, если бы жизнь привела нас к «открытию», что род человеческий не достоин любви.

Благоволение, по Канту, — это «удовольствие» от счастья (благополучия) других. Благодеяние совершается не из расчета на «ответную услугу». Хотя некоторая «компенсация» за благодеяние все же совершенно необходима. Ею должна быть благодарность того, кому благодеяние оказано; это — «священный долг», «нарушение которого (как позорный пример) может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния» 18.

—————————

17 *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 389. Что такое *максима? —* Кант различает среди нравственных принципов 1) *«императивы» —* общезначимые (значимые для всех) принципы и 2) *«максимы» —* личные принципы человека.

18 *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 78.

154 Раздел 5

Не следует видеть в Канте сухого рационалиста, отрицающего в любви чувственное начало. Он вполне осознает, что человек убого делает то, что не любит сердцем; человек всегда готов каким-нибудь образом увернуться от исполнения «долга», продиктованного одним лишь разумом. Кант полагает, что любовь коренится не только в разуме (это лишь один ее источник), но и в чувстве.

Долг любви не является для человека результатом чисто логических «вычислений». В нем таится также и сила аффекта, неосознаваемых «темных представлений». В основании любви есть животное чувство, преобразованное в высший элемент культуры. То половое влечение, которое одинаково присуще человеку и животным, у человека способно быть более длительным и интенсивным благодаря *воображению.* Животное, движимое только половым инстинктом, довольно скоро достигает пресыщения. Человеческое воображение способно поддерживать эмоцию, — умерять и одновременно увеличивать ее продолжительность: чем больше предмет чувства удален, тем больше работы для воображения и тем продолжительнее эмоция. Отказ от чисто животного удовлетворения, ведущего к пресыщению, и «был, — по мнению Канта, — тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение, просто приятное, — в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе» 19.

**§ 2. Гегель** *(Hegel, 1770–1831)* в ранних работах писал о любви в связи со своим интересом к проблемам религии. В работе «Дух христианства и его судьба» Гегель спорит с Кантом, который считал евангельскую заповедь «люби ближнего, как самого себя» идеалом, к которому нужно стремиться, но который не может быть вполне осуществлен человеком, ведь он, как всякое живое существо, подвержен желаниям и склонностям, не согласующимся с моральным законом. Гегель же полагал, что Христос в Нагорной проповеди показал решение проблемы соединения «склонности с законом, благодаря чему

—————————-

19 *Кант И.* Трактаты и письма. С. 47.

ЛЮБОВЬ 155

последний теряет свою форму закона... Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга... Это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь...» 20

По мнению Гегеля, нелепо говорить о любви к людям «вообще» — к тем, кого мы не знаем. Невозможно любить всего лишь мысленное. Любовь к ближнему — это любовь к тем, с кем мы вступаем в отношения, с кем имеем дело чувственно. Так же и любовь к Богу возможна лишь тогда, когда он обретает в нашем представлении форму *существа,* которому можно поклоняться и которое этого достойно. Человеческое стремление к религии есть «потребность силой фантазии соединить в прекрасном, в Боге, субъективное и объективное, чувство и его стремление к предметности...» 21

В любви к ближнему идеалом нравственных связей Гегелю представляются отношения между братом и сестрой. Это — «беспримесное нравственное отношение», вершина нравственных связей внутри семьи.

В «Лекциях по эстетике», написанных в период творческой зрелости, Гегель особо выделяет подлинную «земную» любовь, отличая ее и от гедонистической любви (выше которой, по мнению Гегеля, не могли подняться люди античной эпохи), и от религиозной. Эта любовь проникнута духом рыцарского служения. Человек забывает себя ради другого, но благодаря другому вновь находит себя, однако уже не прежнего, а нового, безмерно обогащенного. «Потеря своего сознания в другом, видимость бескорыстия и отсутствие эгоизма, благодаря чему субъект впервые снова находит себя и приобретает начало самостоятельности; самозабвение, когда любящий живет не для себя и заботится не о себе, находит корни своего существования в другом и все же в этом другом всецело наслаждается самим собою, — это и составляет бесконечность любви...» 22 В этом небольшом фрагменте гегелевская диалектика (отрицание отрицания, синтез тезиса и антитезиса) блестяще проявля-

—————————-

20 *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 109–110.

21 Там же. Т.2. С. 182.

22 *Гегель.* Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 275–276.

156 Раздел 5

ет себя при анализе такого деликатного предмета, как феномен любви.

**§ 3. Людвиг Фейербах** *(Feuerbach, 1804–1872)* уделил теме любви особое внимание, полагая, что на смену традиционным религиям должна прийти «религия» любви человека к человеку.

Уже в начале своей преподавательской деятельности (1829) Фейербах утверждал в своих лекциях, что теология не знает ни действительного, ни истинного человека, а представляет его абстрактно. Определенность человека возникает лишь посредством любви. «Ребенок лишь тогда становится человеком, когда любит, — говорил молодой приват-доцент. — Сущность любви обнаруживается всего яснее в одном виде любви, в любви мужчины к женщине». А позже Фейербах еще напишет: «...Любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщины, не любит человека» 23.

И в первом опубликованном произведении Фейербаха — «Мысли о смерти и бессмертии» (1830) — речь тоже идет о любви. Бессмертен только Бог; «Бог есть любовь», а любящий человек причастен к Богу и, значит, к бессмертию. Любовь человека различна — к деньгам, вещам, отдельным существам, к человеку вообще, к добру, Богу, истине. Истинность и ценность любви определяются содержанием и объемом чувства. «Чем глубже предмет любви, тем она сильнее, а по этой силе определяется ценность любви: чем больше ты отдаешь самого себя, тем истиннее твоя любовь. Нельзя любить без самоотдачи».

В основу своей философии Фейербах положил «антропологический принцип», смысл которого в том, чтобы свести все сверхъестественное к природе, а сверхчеловеческое — к человеку. А в чем сущность человека, что в нем является собственно человеческим? По мнению Фейербаха, это — разум, любовь и воля. В своем главном произведении «Сущность христианства» он писал: «Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? — Разум. Любви? — Любовь. Воли? — Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим,

——————————-

23 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т.2. С. 105.

ЛЮБОВЬ 157

чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными... Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого».* Фейербах имеет в виду, что любовь (как и разум, и воля) — абсолютная, а не относительная способность человека; любовь — цель самой себя.

Фейербах выступил с критикой традиционных религий, утверждая, что всякий «бог» — это лишь объективированное и отчужденное человеческое «Я». Там, где главенствует религиозная вера, принцип любви осуществлен недостаточно. Вера делит людей на своих и чужих. «Любовь, *ограниченная верой, — не подлинная любовь».* Она легко может превратиться в ненависть, «ведь если я не признаю символа веры, то я *выпадаю из сферы царства любви, <...>* так как существование неверных оскорбляет Бога и является как бы сучком в его глазу. <…> *Любовь сама по себе находится вне сферы веры, а вера — вне сферы любви.* Но любовь является неверующей потому, что она не знает ничего более божественного, чем *она сама...* Истинная любовь себе довлеет...» 24

Фейербах призывает не к отказу от религии вообще (ведь смысл религии, по его мнению, — в соединении людей), а к отказу от иллюзорных, придуманных «богов». Только при этом условии восторжествует настоящая любовь и утвердится религия любви человека к человеку. «Человек человеку Бог — таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, *моральные* отношения сами по себе суть *истинно религиозные отношения*» 25.

## Глава 6. МЕТАФИЗИКА ПОЛОВОЙ ЛЮБВИ (А. Шопенгауэр)

Любовь — неодолимая страсть, побеждающая голос разума, толкающая людей на жертву своим благополучием,

—————————-

24 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. T. I. С. 303–304.

25 Там же. С. 308–309.

158 Раздел 5

порождающая высокие творения искусства и... вдруг исчезающая, как призрак. Какая таинственная сила вводит нас в губительный возвышенный обман? Эта сила — незримая воля, половой инстинкт. Такое объяснение тайны половой любви предложил Артур Шопенгауэр.

Все любовные волнения и радости, страхи и горести, вся эта суета, способная целиком заполнить существование человека, на самом деле имеет смысл не для него самого, а только для продолжения рода. Индивиду только кажется, будто добиться благосклонности от «предмета» его любви важно для его собственной жизни. По сути, любовь ничего не дает ему лично в утилитарном смысле, а чаще всего даже отнимает его жизненные силы и блага. С точки зрения здравого рассудка, любовь — безумство. Если бы индивид слушался только рассудка, никакой любви быть не могло бы. Однако тогда пресеклось бы продолжение человеческого рода. Мировая воля не может этого допустить. Она «изобрела» любовь для того, чтобы обмануть рассудительный эгоизм живых существ. Благодаря этой «хитрости» воли человек, охваченный любовной страстью, воображает, будто он преследует свои эгоистичные интересы, добиваясь близости со своей возлюбленной, но когда цель оказывается достигнутой, чары вдруг исчезают — иллюзия становится ненужной.

Хотя любовь — это, по сути, стремление индивида к физическому *обладанию* другим индивидом ради продолжения рода, все же возвышенная страсть любви — не то же самое, что примитивное половое влечение. Любовь направлена на конкретную особу, а не просто на представителей противоположного пола. Это — тоже проявление «хитрости», т. е. целесообразности, воли рода; дело в том, что воля заинтересована в рождении не просто еще одного существа, но как можно более совершенного, гармоничного индивида. Поэтому мужчины и женщины присматриваются друг к другу, ищут соответствия и взаимодополнения своих физических и духовных особенностей. «Индивидуум действует здесь бессознательно для самого себя, по поручению некоторого высшего начала — рода...» «Это изучение и испытание — не что иное, как *размышление гения*

ЛЮБОВЬ 159

*рода* о том индивидууме, который может родиться от данной четы, и о комбинации его свойств» 26. Если мужчина и женщина испытывают друг к другу отвращение, — это признак того, что дитя, которое родилось бы от них, было бы дурно организованным, дисгармоничным, несчастным существом. Чем совершеннее взаимная приспособленность индивидуумов друг к другу, тем сильнее их любовная страсть. «То упоительное восхищение, какое объемлет мужчину при виде женщины соответствующей ему красоты, суля ему в соединении с нею высшее счастье, это именно и есть тот *дух рода,* который, узнавая на челе этой женщины явный отпечаток рода, хотел бы *именно* с нею продолжать последний» 27. Избирательность, вдохновенное стремление к конкретному индивиду, а не к любому представителю противоположного пола как раз и отличают любовь от пошлого полового влечения.

Шопенгауэр, исходя из своей концепции, объясняет, почему любовь побуждает людей к искусству, особенно к поэзии, посредством которой смертные пытаются метафорически выразить ощущение чего-то бессмертного, неземного, трансцендентного. «Тоска любви, которую поэты всех времен неутомимо воспевали на разные и бесконечные лады... это — вздохи гения рода, который видит, что здесь ему суждено обрести или потерять незаменимое средство для своих целей, и потому он глубоко стонет». Только род способен к бесконечной жизни, бесконечным желаниям, удовлетворениям и скорбям: индивид, охваченный любовным чувством, слишком мал по сравнению с безмерной волей рода, его «грудь иногда готова разорваться и не может найти выражения для переполняющих ее предчувствий бесконечного блаженства и бесконечной скорби». Эти безмерные чувства дают содержание трансцендентным метафорам, воспаряющим над всем земным.

Моментом зарождения нового индивида следует считать, по мнению Шопенгауэра, начало увлечения его родителей друг другом. Любовь — это «трепет» нового поколения, «воля к жизни нового индивидуума». Любовное влечение должно преодо-

——————————

26 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. С. 392.

27 Там же. С. 381.

160 Раздел 5

леть все препятствия, пренебречь понятиями чести, долга, верности — ради рождения нового гармоничного индивида. Любящие люди жертвуют своим счастьем ради рода; взамен для себя лично они не получают того блаженства, на какое могли бы рассчитывать. Любовное чувство угасает, когда его цель достигнута, и тогда может обнаружиться, что, кроме слепой страсти, двух людей ничего не связывало. Они больше не нужны друг другу. Брак по расчету обычно счастливее, чем брак по любви, считает Шопенгауэр, ведь корыстный расчет сохраняет свою силу и тогда, когда иллюзия любви рассеивается; однако брак по любви, даже несчастливый, все-таки возвышеннее, — он соответствует природному назначению. «Мужчина, который при женитьбе руководится деньгами, а не своею склонностью, живет больше в индивидууме, чем в роде, а это прямо противоречит истинной сущности мира, является чем-то противоестественным и возбуждает известное презрение. Девушка, которая вопреки совету своих родителей отвергает предложение богатого и нестарого человека, для того чтобы, отбросив всякие условные соображения, сделать выбор исключительно по инстинктивному влечению, приносит в жертву свое индивидуальное благо благу рода. Но именно потому ей нельзя отказать в известном одобрении, так как она предпочла более важное и поступила в духе природы (точнее — рода), между тем как совет родителей был проникнут духом индивидуального эгоизма» 28.

Впрочем, и брак по любви не обязательно должен иметь печальный финал. Иногда, пишет Шопенгауэр, к страстной половой любви присоединяется чувство совсем иного происхождения — дружба, основанная на солидарности взглядов мужчины и женщины. И все же дружба не заменяет любви — это разные феномены.

Шопенгауэр подчеркивает, что его «метафизика любви» тесно связана со всей его философской концепцией, давая ей дополнительное освещение и подтверждая ранее высказанные истины: во-первых, что внутренняя сущность человека является бессмертной и продолжает жить в грядущем поколении; во-вторых, что эта сущность относится больше к роду, чем к

——————————-

28 *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. С. 402.

ЛЮБОВЬ 161

индивиду (ср. со взглядами Шопенгауэра, изложенными в разделе «Смерть»). Любовь потому имеет над нами такую власть, что она является залогом бессмертия, неразрущимости самого существенного ядра человека.

## Глава 7. СМЫСЛ ЛЮБВИ (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев)

**§ 1. Владимир Сергеевич Соловьев** в работе «Смысл любви» оспаривает распространенное мнение, будто любовь — это лишь средство для продолжения рода. Смысл ее не в том. Наоборот, чем сильнее любовь, тем менее она способствует размножению. Подтверждение этой мысли можно найти в природе: во-первых, размножение возможно не только без любви, но даже бесполым образом (деление, почкование, партеногенез); во-вторых, можно заметить, что чем выше определенный вид существ стоит на ступенях эволюции, тем меньше у него оказывается «сила размножения» (т. е. плодовитость особей), а сила полового влечения, наоборот, — больше. Значит, «половая любовь и размножение рода находятся между собою *в обратном отношении:* чем сильнее одно, тем слабее другая». «...На двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, половую любовь без всякого размножения» 29, — значит, эти явления не подчинены друг другу и имеют самостоятельное значение.

Эти соображения Соловьева направлены, прежде всего, против теории А. Шопенгауэра, согласно которой, половая любовь является средством полового инстинкта, орудием размножения. По мнению русского мыслителя, шопенгауэровская теория не способна объяснить тот факт, что у людей самая великая любовь обычно не дает не только великого, но и вообще никакого потомства, а подчас приводит человека и к самоубийству.

Настоящий смысл любви заключается не в размножении, а в стремлении человека к единству с другими, причем к такому единству, в котором не теряется его индивидуальность. В любви человек отрицает свой эгоизм и вместе с тем не

———————-

29 *Соловьев B. C.* Сочинения. Т.2. С. 494.

162 Раздел 5

утрачивает, а, наоборот, обретает свое настоящее «Я». Заблуждение эгоиста состоит в том, что, пренебрегая достоинством других, он тем самым лишает смысла свое собственное существование среди людей, которых не уважает и не любит.

Благодаря любви нам открывается идеальная сущность человека, обыкновенно закрытая его «материальной оболочкой». Идеализация любимого человека не искажает его «подлинный» образ, а как раз позволяет увидеть, что, кроме животной материальной природы, он имеет в себе природу идеальную, связывающую его с Богом.

«Идеальный» человек должен быть целостным, однако в повседневной жизни нам встречаются только «половинки» человека — т. е. либо мужчины, либо женщины. «Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала», — в этом Соловьев видит ближайшую задачу любви.

Высшим типом и «идеалом всякой другой любви» является, по Соловьеву, «половая любовь». По сравнению с нею меньшее значение имеют и материнская любовь, и дружеские отношения, а также патриотические чувства, любовь к человечеству, науке, искусству и т. п. Ведь именно в любви мужчины и женщины возникает идеальное единство противоположных начал — образ целостного, «истинного» человека.

Любовь Соловьев отличает от «внешнего соединения» — от «житейского» (брачного) и особенно от «физиологического». И брак, и секс возможны без любви, как и любовь бывает без них. Они должны быть не основанием, а высшим завершением любви. Однако исключительно лишь духовная любовь, — считает Соловьев, — тоже аномалия, явление бесцельное.

Человеческой любви, по мнению Соловьева, предшествует «идеал Божьей любви». Бог как единый соединяет с собою всё другое (т. е. вселенную), и это *другое* имеет для Него образ совершенной, вечной Женственности. И для человека предметом любви является, по сути, одна и та же «вечная Женственность», хотя конкретная женская форма земной природы может быть и преходящей, поэтому человеческая любовь может повторяться.

ЛЮБОВЬ 163

Реальные условия, в которых мы живем, не благоприятствуют любви. Она должна себя отстаивать против игры животных страстей и еще худших страстей человеческих. «Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие — терпение до конца» 30. Полное осуществление любви в мире, считает Соловьев, невозможно без соответствующего преобразования всей внешней среды, т. е. без обеспечения «сигизии» (от греч. «сочетание») в жизни общественной и всемирной.

**§ 2. Николай Александрович Бердяев** уделил теме любви значительное внимание во многих работах: «Смысл творчества» (1916), «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики») (1931), «О рабстве и свободе человека» (1939) и др.

В суждениях Бердяева о любви синтезированы идеи христианства и воззрения Платона, А. Шопенгауэра, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, З. Фрейда. Он не создал систематизированного «учения о любви», не стремился дать ей «теоретическое объяснение», а рассматривал ее в соотнесении с такими важными для него «предметами», как личность, свобода, творчество.

Будучи приверженцем философии персонализма 30, Бердяев особое значение придавал понятию личности; а смысл любви, по его мнению, состоит в том, что благодаря ей личность совершенствуется, стремится к идеальному бытию, относится к другому индивиду как к личности.

Бердяев, вслед за В. С. Соловьевым, отличает любовь от полового влечения и противопоставляет их друг другу. Половое влечение продиктовано «волей рода», оно подавляет индивида, смеется над его индивидуальными целями. Любовь, напротив, индивидуальна, направлена на неповторимую и незаменимую личность. Личное и родовое начала находятся в антагонизме между собой: чем больше индивидом овладевает половое влечение, тем меньше в нем остается личного, и,

30 *Соловьев B. C.* Сочинения. Т.2. С. 537.

31 *Персонализм —* теистическое направление и философии, признающее личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир проявлением творческой активности верховной личности — Бога.

164 Раздев 5

соответственно, сильная любовь к другой личности может ослаблять родовые инстинкты.

Половое влечение порабощает, тогда как любовь ведет человека к освобождению от рабства — природного, состоящего в следовании животным инстинктам, и социального, подчиняющего индивида обыденным безличным нормам социальной жизни.

«В подлинной любви есть творческий прорыв в иной мир, преодоление необходимости», она — неземная гостья, она зовет к иной жизни. В силу инородности ей трудно ужиться в нашем мире, она — «не здешний цветок, гибнущий в среде этого мира». Она — высшее призвание, над которым не властны предписания житейского здравого смысла, она может уступить лишь зову свободы или сострадания: «Нельзя отказаться от любви... во имя долга, закона, во имя мнения общества и его норм, но можно отказаться во имя жалости и свободы 32. Природа любви — космическая, она «не от мира сего»; любовь приходит к нам не по нашему произволу, но по божьей воле; она выше людей, поэтому не должна бояться причиняемых ею страданий.

Бердяев, вслед за В. С. Соловьевым, выделяет два типа любви: любовь восходящую (Эрос) и нисходящую (Агапэ, caritas). Любовь-эрос влечет человека к совершенству, красоте, духовному обогащению; она устремлена ввысь и видит образ любимого в Боге. А любовь-агапэ не ищет возвышения для себя; она «видит другого в богооставленности, в погруженности в тьму мира, в страдании, уродстве». Каждый из этих типов любви ущербен в отдельности от другого. Эрос и Агапэ должны сочетаться и взаимодополнять друг друга, жалость Агапэ способна смирять жестокость Эроса.

По мнению Бердяева, пол имеет природу не только физиологическую, но и мистическую. Пол — это полярность, которая расщепляет весь мир, наполняет его половым томлением, жаждой соединения. Пол, половинчатость, пронизывает и все существо человека, заряжает его творческой энер-

————————-

32 Философия любви. Ч. 2. С. 441, 431, 413.

ЛЮБОВЬ 165

гией. Половое влечение *—* это и есть творческая энергия в человеке, — утверждал Бердяев, ссылаясь на учение З. Фрейда. Связь между творчеством и рождением в том, что и то и другое являются «разрядкой» энергии пола; противоположность — в том, что творческая и родовая продуктивность человека обратно пропорциональны. Деторождение отнимает энергию от творчества. «Наиболее рождающий — наименее творящий» 33.

Любовь не только побуждает личность к свободе, развитию и творчеству, но и открывает нам глаза на других личностей. «Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира... Любовь есть путь к раскрытию тайны лица, К восприятию лица в глубине его бытия» 34. Напротив, сексуальный акт закрывает тайну лица. Он дает поверхностное и призрачное соединение, после которого отчужденность между мужчиной и женщиной становится еще большей.

Такое соединение развратно. От развратности его не спасает и официальный брак. Разврат, по мнению Бердяева, состоит не в «недозволенных» формах соединения, а в недостаточном соединении, при котором не происходит проникновение в «тайну лица».

Существуют, как отмечает Бердяев, три точки зрения на смысл полового соединения. Смысл его видят: 1) в деторождении; 2) в получении наслаждения; 3) в стремлении к единству с любимым. Только последний, по убеждению философа, является морально и духовно оправданным, так как предполагает одухотворение пола, утверждает достоинство личности.

## Глава 8. «МЕХАНИКА» ЭРОСА (З. Фрейд)

Из всех эротических теорий ни одна не наделала столько шума в научных кругах и в общественном мнении, сколько теория австрийского ученого *Зигмунда Фрейда {Freud, 1856–*

————————

33 Философия любви. Ч. 2. С. 427.

34 Там же. С. 434.

166 Раздел 5

*1939).* Встреченная поначалу в штыки (в конце 90-х годов XIX века), она, спустя лет десять, обрела приверженцев, а еще через несколько лет о ней заговорили чуть ли не как о теории обновления мира.

Фрейд, собственно говоря, — психиатр; его прямой задачей являлось лечение пациентов от неврозов, а не решение философских проблем. Однако его научным исследованиям суждено было сыграть значительную роль в философии и мировоззрении XX века.

**§ 1. Конфликт удовольствия и реальности.** Вопреки расхожим представлениям, Фрейд предположил, что невроз — это болезнь не нервов, а психики, т. е. источником неврозов являются не повреждения или функциональные разлады нервной системы, а мучительные впечатления и переживания. Поэтому исцеление может быть достигнуто посредством коррекции сознания и психики пациента, а не лекарствами, массажем и т. п. Придя к такой мысли, Фрейд стал разрабатывать новую теорию строения и функционирования психики, опираясь при этом на свой психотерапевтический опыт. Наиболее революционную роль сыграло учение Фрейда о бессознательном, о его влиянии на сознание, об эротическом характере глубинных мотивов поведения. Тем самым его теория вторглась в «епархию» философии, ломая там предрассудок о единовластии разума в человеческой жизни.

Мы должны хотя бы в самых общих чертах уяснить фрейдовское объяснение природы невроза, чтобы понять его суждения о любви. Основой невроза, по мнению Фрейда, является конфликт между «принципом удовольствия» и «принципом реальности», происходящий в психике человека. Когда конфликт достигает невыносимой остроты, человек от него «сбегает в болезнь», ищет в ней спасения от диктата реальности.

Как возникает этот конфликт? Каждый младенец от рождения совершенно бессознательно подчиняется в своем поведении «принципу удовольствия», купается в наслаждениях и стремится избегать неприятных ощущений. Он насквозь *эротичен,* не способен ни к какому самоограничению, он — совер-

ЛЮБОВЬ 167

шенно безнравственный сластолюбец. Детская сексуальность связана, преимущественно, с ртом и анусом, а не с половыми органами, поскольку последние еще не достигли зрелости. (Именно учение о детской сексуальности вызвало наибольшее негодование общественности Фрейдом: «Как можно ангельски невинное дитя представлять сладострастником?!») Со временем окружающая среда начинает неумолимо ограничивать детские «права» на удовольствия, принуждает считаться с требованиями внешнего мира (ребенка отлучают от материнской груди, приучают испражняться в сосуд, сидеть, ходить и т. д.). Таким образом, в противовес единовластному «принципу удовольствия» в психике начинает формироваться «принцип реальности» и вместе с ним — сфера сознания, человеческое «я». Под давлением внешней реальности человек вынужден отказываться от чисто «сексуального мышления», познавать законы реальности и приспосабливаться к ним.

Для взрослого человека, живущего в современном обществе, совершенно недопустимы те вольности, которые естественны для младенца. Однако «первичные позывы» к удовольствиям у взрослого не исчезли. Что же с ними стало? Они либо подавлены (т. е. вытеснены в бессознание, хотя и не ликвидированы), либо «окультурены», преобразованы в непрямые формы осуществления, изменены иногда почти до неузнаваемости (все равно как дерево в результате обработки становится совсем непохожим на него столом). В итоге «принцип реальности» берет верх над «принципом удовольствия», но последний не уходит в небытие. Первичные позывы сластолюбия, которые Фрейд обозначил собирательным термином *«либидо»* (лат. libido — влечение, желание, страсть), должны так или иначе — не прямо, так косвенно — получать удовлетворение. В противном случае либидо уподобится пару в наглухо закрытом паровом котле. Грубое рассогласование между сознанием и бессознанием, между «хочу» и «нельзя» ведет к неврозу, неадекватным поведенческим реакциям.

Получив общее представление о фрейдовской концепции невротических заболеваний, рассмотрим обусловленные ими суждения основателя психоанализа о любви.

168 Раздел 5

**§ 2. Метаморфозы либидо.** Понятие любви, в трактовке Фрейда, — это обобщение всего того, что происходит от энергии первичных позывов (либидо), т. е. это — половая любовь с целью совокупления, а также любовь к себе, любовь родителей, любовь детей, дружба и общечеловеческая любовь. Он писал: «...Психоанализ научил нас рассматривать все эти явления как выражение одних и тех же побуждений первичных позывов...» 33 Фрейд утверждал, что его понятие «либидо», в принципе, совпадает с платоновским понятием «эрос».

Изначальное, прирожденное либидо меняет в процессе взросления человека способы своего проявления. Самое раннее эмоциональное влечение ребенка к другим проявляется в виде «идентификации». Это — отождествление себя с кем-то, копирование кого-то любимого или, наоборот, нелюбимого, представление себя вместо кого-то отсутствующего или утраченного (например, отца, матери). «Идентификация, — замечает Фрейд, — между прочим, имеет своим следствием ограничение агрессии против человека, с которым идентифицируются; этого человека щадят и ему помогают».

Идентификация играет определенную роль в возникновении у человека «Эдипова комплекса», которому Фрейд придавал очень важное значение для понимания человеческого поведения. Маленький сын поначалу идентифицирует себя с отцом, видя в нем свой идеал. По отношению к любимой матери он хотел бы выполнять ту же роль, что и отец, но в таком случае само наличие отца препятствует осуществлению этого желания (у девочек, соответственно, все наоборот). Первоначально ребенок делает любимое лицо объектом своих еще неверно направленных сексуальных устремлений. В результате идентификация с отцом принимает враждебную окраску, отношение к отцу становится амбивалентным (двойственным): он одновременно и идеал, и соперник. «Амбивалентная установка к отцу и только нежное объектное стремление к матери является для мальчика содержанием простого позитивного «Эдипова комплекса». Разрушение

————————

33 *Фрейд З.* «Я» и «Оно»: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 90–91.

ЛЮБОВЬ 169

«Эдипова комплекса» происходит путем «отказа» от матери как предмета любви в пользу отца, т. е. сын в конце концов «уступает» мать отцу. После этого может усилиться его идентификация либо с матерью, либо с отцом. Второй исход более желателен, так как сохраняет нежное отношение к матери и укрепляет мужество в характере мальчика. «Нежелательный» исход чаще бывает у девочек, чем у мальчиков. «Очень часто из анализа узнаешь, — писал Фрейд, — что после того как пришлось отказаться от отца как объекта любви, маленькая девочка развивает в себе мужественность и идентифицирует себя уже не с матерью, а с отцом, т. е. потерянным объектом».

Первая детская любовь, связанная с «Эдиповым комплексом», вытесняется из сознания в бессознание и продолжает существование в скрытом, «забытом» виде, а остаток любовных чувств проявляется уже только в нежной (а не сексуальной) форме. Нежное чувство — во всех его разнообразных проявлениях — является, по мнению Фрейда, преемником прежнего, вполне чувственного, влечения.

**§ 3. Чувственное и нежное течения любви.** Фрейд различает два течения любви — нежное и чувственное. В норме они должны сливаться вместе в половой любви, и противном случае человек обречен страдать импотенцией (фригидностью). Из этих двух течений нежное зарождается первым — еще в раннем детстве. Оно сначала направлено на членов семьи, на тех, кто занят воспитанием ребенка; оно содержит и некоторую долю полового влечения (нередко от малыша можно услышать обещание жениться на матери, сестре, воспитательнице детского сада). Да и нежность родителей и воспитателей не свободна от эротики («ребенок — эротическая игрушка»).

При половом созревании к нежному течению присоединяется чувственное. Ему свойственно идти уже проторенными путями, фиксироваться на объектах первого инфантильного выбора. Однако там оно натыкается на препятствия запрета и стыда кровосмесительства и потому стремится поскорей перейти на посторонних людей, с которыми возможно половое сожительство. Выбор этих посторонних опирает-

170 Раздел 5

ся на образцы первичной инфантильной привязанности; со временем на них переносится и нежность, направлявшаяся прежде на первых избранников. Таким образом, нежное и чувственное течения должны слиться воедино.

Однако это происходит не всегда: во-первых, выбор «постороннего» может быть по каким-то причинам запрещен; во-вторых, первые, детские, объекты выбора, от которых следовало бы уйти, могут оказаться слишком привлекательными. «Если эти два фактора достаточно сильны, то начинает действовать общий механизм образования неврозов. Либидо отвращается от реальности, подхватывается работой фантазии, усиливает образы первых детских объектов и фиксируется на них». В таких условиях (т. е. среди своих родных и близких) свободно проявляется лишь нежное течение, а чувственное — вследствие страха перед инцестом — вынуждено прятаться; отныне оно способно проявиться лишь по отношению к тем, кто не напоминает обожаемых людей (родных и близких). То есть получается так, что сексуальное влечение раскрепощается лишь во взаимоотношениях с малопочитаемым посторонним человеком. Любовная жизнь в таком случае оказывается расщепленной на «возвышенную» («небесную») и «низменную» («земную», «животную»). «Когда они любят, они не желают обладания, а когда желают, не могут любить» 36.

Поскольку чувственное наслаждение оказывается возможным только с приниженным партнером, бывают случаи, когда какая-то незначительная черта партнера напомнит о человеке, от которого следует уклоняться во избежание инцеста, — и тогда возникает психическая импотенция. Вообще к ней предрасположены все культурные люди, а не какие-то отдельные лица. «Нежное и чувственное течения, — писал Фрейд, — только у очень немногих интеллигентных мужчин в достаточной степени спаяны; мужчина почти всегда чувствует себя стесненным в проявлениях своей половой жизни благодаря чувству уважения к женщине и проявляет свою полную потенцию только тогда, когда имеет дело с низким половым объектом». Отсюда — склонность мужчин

————————-

36 *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Кн. 1. С. 146.

ЛЮБОВЬ 171

с высоким социальным статусом выбирать женщин, не претендующих на возвышенность чувств, отсюда — и «любовь к проститутке». Фрейд советует: «Пусть это и звучит неприятно и парадоксально, но следует сказать, что тот, кто в любовной жизни хочет быть свободным и счастливым, тот должен преодолеть респект перед женщиной и примириться с представлением о кровосмесительстве с матерью или сестрой» 37.

Женскую фригидность Фрейд объясняет длительным половым воздержанием и переводом чувственности в область фантазии. Впоследствии женщина затрудняется преодолеть ставшую привычной связь между чувственным желанием и запретом. Многим женщинам свойственно стремление сохранить тайну даже тогда, когда сношения ей уже дозволены. Немало таких, у которых способность нормально чувствовать появляется только в условиях нового запрета — при тайной любовной связи.

**§ 4. Либидо и культура.** Запрет в любовной жизни хотя и имеет негативные последствия, однако неограниченная с самого начала половая свобода также влечет за собой нежелательные результаты. Определенная сдержанность повышает либидо, развивает нежную привязанность к другому. Незаторможенные сексуальные влечения резко ослабевают при достижении цели. «Чувственная любовь приговорена к угасанию, если она удовлетворяется; чтобы продолжаться, она с самого начала должна быть смешана с чисто нежными, т. е. заторможенными в целевом отношении компонентами...» Заторможенные сексуальные позывы имеют то преимущество, что они не способны к полному удовлетворению, и потому они обеспечивают существование длительных связей между людьми. Фрейд отмечает, что беспрепятственное удовлетворение чувственности, которое было характерно, например, для периода падения античной культуры, опустошает жизнь. Напротив, «аскетические течения христианства дали любви психическую ценность, которой ей никогда не могла дать языческая древность. Наивысшего значения любовь достигла

—————————

37 *Фрейд 3.* «Я» и «Оно». Кн. 2. С. 149.

172 Раздел 5

у аскетических монахов, вся жизнь которых была наполнена почти исключительно борьбой с либидинозными искушениями».

Сексуальные ограничения необходимы для культурного воспитания человека. Энергия либидо в таком случае вынуждена искать для себя выход в какой-либо «легальной» активности, например, — в творчестве; происходит, таким образом, *ее сублимация* (от *лат. sublimare —* возносить). Именно благодаря ограничениям и сублимации, считал Фрейд, становятся возможными великие достижения человеческой культуры. Ведь если бы мы имели возможность беспрепятственно получать удовольствия, то «не отошли бы от этого счастья и не делали дальнейших успехов».

Однако влечения либидо и требования культуры противоречат друг другу. Разлад между ними обусловливает не только высшие творческие достижения людей, но и опасность заболевания неврозом. Взаимный антагонизм между культурой и либидо, к сожалению, неизбежен, так как человечество не в состоянии отречься ни от своей животной основы, ни от культуры. С этим нужно примириться, — считал Фрейд.

Важная заслуга Фрейда состоит в том, что он сделал явления эротической сферы предметом научного исследования (а не только умозрительного теоретизирования). Но именно *научный* подход предопределил и *механистичность* фрейдовского учения. Вообще механистический метод мышления сыграл и продолжает играть очень ценную роль в развитии познания: он требует подробного анализа явления, выявления всех «деталей механизма», определения их функций, установления причинно-следственных связей. Вместе с тем механицизм абстрагируется от учета принципиально ненаблюдаемых «сущностей», — в их число входят и те, которые в философии называются термином «идеальное». Кропотливо исследуя части «эротического механизма», Фрейд волей-неволей недосмотрел саму любовь как «идеальную сущность». Это все равно что самым тщательным образом изучить устройство авторучки, бумаги, человеческой руки и мозга, но так и не понять, что же такое *письмо,* так как суть

ЛЮБОВЬ 173

письма оказывается где-то за пределами всех этих компонентов писания.

Учение Фрейда много критиковали за преувеличение роли сексуальных факторов и ограниченное понимание роли социальных, эстетических и тому подобных факторов в душевной жизни человека. Известнейший философ XX столетия М. Хайдеггер в беседе с корреспондентами заметил: «Психоанализ — очень важная дисциплина. Я считаю ее, скорее, терапевтической. Но ее философские позиции несостоятельны. <…> Она биологизирует сущность человека».

Благодаря критике З. Фрейд не раз уточнял свою концепцию. Тем не менее уже при его жизни от круга его приверженцев, желая по-своему исправлять «ошибки» Фрейда, отделились А. Адлер, К. Г. Юнг, сформировался «неофрейдизм» (К. Хорни, Г. С. Салливан, Э. Фромм). Заметное влияние Фрейда испытал Ж.-П. Сартр, который тоже подключился к «исправлению» фрейдизма и стал разрабатывать «экзистенциальный психоанализ».

## Глава 9. ИСКУССТВО ЛЮБВИ (Э. Фромм)

*Эрих Фромм (Fromm, 1900–1980) —* немецко-американский философ, социолог и психолог, ведущий представитель неофрейдизма — утверждал, что способность любить — важнейшая черта человеческой личности и что любовь — критерий подлинности человеческого бытия, ответ на проблему человеческого существования.

Взгляды Фромма на природу любви и ее значение в человеческой жизни составляют существенную часть разрабатывавшейся им «гуманистической этики», которая, по его формулировке, есть «прикладная наука «искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Таким образом «искусство жить» у Фромма включает в себя «искусство любить».

**§ 1. Пути преодоления одиночества.** Утверждение, что любовь — это искусство, а не инстинкт и не дар свыше, выражает специфику взглядов Фромма. Заблуждаются те, кто

174 Раздел 5

думает, будто любовь к нам приходит совершенно независимо от нас — как неподвластный нам инстинкт или как счастливый случай, как стечение внешних обстоятельств, подарившее нам любимого. Дело, прежде всего, в том, *умеем ли* мы сами любить. Фромм сравнивает способность любить со способностью, например, к рисованию: представим себе человека, который хотел бы замечательно рисовать, но вместо того, чтобы учиться этому делу, стал бы дожидаться счастливого случая, когда ему повстречается «достойный предмет», воображая, будто тогда он сразу станет рисовать великолепно. Все человеческие способности, умения должны вырабатываться, формироваться благодаря нашим усилиям и опыту; это в полной мере относится и к любви.

Прежде чем сказать, из чего складывается умение любить, нужно выяснить, почему люди ищут любви. По мнению Фромма, любовь — это путь преодоления отделенности людей друг от друга. Разобщенное существование невыносимо для человека, оно вводит и держит его в состоянии тревожности. Фромм рассматривает несколько способов, какими люди пытаются вырваться из одиночества.

Первый: переход в *оргиастическое*38 *состояние.* Оно представляет собой транс, в который человек впадает при помощи наркотиков, алкоголя, секса. При состоянии экзальтации *теряется* из виду *внешний мир,* а вместе с ним и чувство отделенности от него. Эти состояния на время избавляют человека от тревоги, но в принципе проблему отделенности не снимают.

Другой способ: *приспособление индивида к группе.* Он требует от личности конформизма: чтобы быть принятым в группу (попасть в «тусовку»), нужно поступиться своим личным достоинством («не высовываться из толпы»), подчиниться правилам стада. По сравнению с оргиастическими состояниями стадный конформизм обладает тем достоинством, что он стабилен, а не периодичен. Он частично снимает проблему отделенности «я» от мира, но — за счет *утраты «я».*

————————-

38 *Оргиастический —* от греч. orgia, означающего: 1) особые тайные культовые обряды и празднества в честь некоторых языческих богов, например, Вакха; 2) разгульное, разнузданное пиршество, вакханалия.

ЛЮБОВЬ 175

Третий способ: погружение в *творческую деятельность.* Человек творящий, созидающий сливается с предметом своей деятельности, благодаря чему объединяет себя с миром. При этом не происходит, как в двух предыдущих случаях, ни утраты мира, ни утраты «я», однако достигаемое тут единение с миром все же не является *межличностным* (между «я» и другим «я»).

Наконец, четвертый путь — *любовь —* Фромм считает подлинным преодолением человеческой отделенности от других. Причем сразу делается оговорка: собственно любовью следует называть зрелые ее формы, а незрелые — это не любовь, а только «симбиотический союз» (от биологического термина «симбиоз»). При симбиотическом единении два человека (условно называемые «садист» и «мазохист», т. е. подчиняющий и подчиняющийся) связаны зависимостью, из-за которой каждый из них утрачивает свою внутреннюю целостность и свободу, а значит — утрачивает свое «я». В противоположность этому, «зрелая любовь это единение при условии сохранения собственной целостности, собственной индивидуальности» 39.

*Зрелая любовь,* по Фромму, характеризуется такими чертами, как отдавание, забота, ответственность, уважение и знание.

*Отдавание* в любви — это не сделка, требующая что-то взамен, и не транжирство, обедняющее нас. Это — проявление нашей силы и жизнеспособности, дающее радость нам самим.

*Забота —* это активная заинтересованность в жизни и развитии «предмета» любви. Например, если кто-то говорит, будто любит цветы, но забывает их поливать, мы усомнимся в искренности его слов.

*Ответственность —* это не налагаемая извне обязанность, а внутренне осознанный долг (ответственность перед судом своей совести) заботиться о другом.

*Уважение —* это способность видеть в другом человеке не средство для достижения моих целей, но признавать, что он сам — равноценный мне человек, имеющий собственные цели.

—————————

39 *Фромм Э.* Искусство любви. Минск, 1990. С. 15.

176 Раздел 5

*Знание,* в любви — это не банальная осведомленность о «параметрах» или биографии другого, а опыт интуитивного «вживания» в потаенность души другого, сопереживания с ним.

**§ 2. Виды любви.** Названные черты зрелой любви имеют место во всех многообразных отношениях, именуемых любовью. «Любовь это не обязательно отношение к определенному человеку; это установка, ориентация характера, которая задает отношения человека к миру вообще, а не только к одному «объекту» любви». Фромм далее рассматривает различные виды любви, выявляя их особенности и вместе с тем показывая, что во всех них проявляется одна и та же *«ориентация характера»* человека; т. е. если я способен любить какого-то человека, то это — проявление моей способности (ориентации характера) любить вообще — других людей, жизнь, родину, себя и т. д.

*Братская любовь,* по мнению Фромма, составляет основу всех- других видов любви. Это — способность уважать, заботиться, сопереживать по отношению к любому человеку — «ближнему» или «дальнему». Она особенно очевидна во взаимоотношениях с беспомощным существом. «Любовь начинает проявляться, — отмечает Фромм, — только когда мы любим тех, кого не можем использовать в своих целях».

*Родительская любовь,* в отличие от братской, предполагает определенное «распределение ролей». Ребенок любит родителей иначе, чем они его. Лет до 8–10 для ребенка проблема состоит почти исключительно в том, чтобы быть любимым, а не любить самому. Лишь позже начинает появляться (а может и не появиться) стремление что-то дать родителям, т. е. любить их, а не только быть любимым ими. Между родителями тоже имеется некоторое «распределение ролей» (хотя и не всегда отчетливое). Материнской любви к ребенку чаще свойственна *безусловность,* независимость от того, как к ней относится ребенок. Отцовская же любовь обычно — *обусловленная,* т. е. отличается большей требовательностью; любовь отца ребенок должен «заслужить». Сочетание безусловной материнской и обусловленной отцовской любви наиболее благоприятно для гармоничного разви-

ЛЮБОВЬ 177

тия ребенка. Зрелость материнской любви состоит в ее способности желать для ребенка не усиления его зависимости от матери (что характерно для симбиотической связи), а, напротив, отделения от матери, основанного на росте самостоятельности ребенка.

*Эротическая любовь* отличается от братской и родительской тем, что направлена на *единственного* человека и жаждет *нераздельного слияния* с ним; к тому же, замечает Фромм, это самая обманчивая форма любви. Ее легко спутать с «влюбленностью», незрелой формой эротической любви. Влюбленность — это эйфория, возникающая благодаря внезапному и волнующему сближению, крушению барьеров между людьми: тот, кто был чужим и недоступным, вдруг становится близким и открытым. «Говорить о собственной личной жизни, о собственных надеждах и тревогах, показать свою детскость и ребячливость, найти общие интересы — все это воспринимается как преодоление отчужденности. Даже обнаружить свой гнев, свою ненависть, неспособность сдерживаться — все это принимается за близость. <...> Но во всех этих случаях близость имеет тенденцию с течением времени сходить на нет. В результате — поиски близости с новым человеком, с новым чужим». Влюбленность проходит, когда исчезает чувство новизны, открытия другого. «Если бы познание другого человека шло вглубь, если бы познавалась бесконечность его личности, то другого человека никогда нельзя было бы познать окончательно — и чудо преодоления барьеров могло бы повторяться каждый день заново». Состоятельность эротической любви в наибольшей степени зависит от того, насколько *зрелым* является у каждого из двоих умение любить.

*Любовь к себе —* это не альтернатива любви к другим, а проявление общей ориентации человека на любовное отношение ко всему. Заботясь о развитии своей личности, уважая и познавая свое «я», мы вместе с тем развиваем в себе способность ценить другую личность. Эгоизм — это лишь незрелая любовь к себе. По существу, «эгоистичные люди неспособны любить других, но они неспособны любить и самих себя» 40.

———————-

40 *Фромм Э.* Искусство любви. С. 38.

178 Раздел 5

*Любовь к Богу* для человека современного западного мира — «это, в сущности, то же, что и вера в Бога...» Как считает Фромм, Бог для нынешних людей все более становится символом, в котором выражается реальность духовного мира и все то высокое, к чему стремятся сами люди. Характер любви человека к богам соответствует природе любви человека к человеку.

**§ 3. Любовь и общественные отношения.** Отношение людей к богам, начиная с первобытной эпохи, прошло длительную эволюцию. История любви к Богу запечатлела косвенно развитие самой способности человека любить. Эта способность менялась и меняется, обнаруживая свою зависимость от характера господствующих общественных отношений. Фромм охарактеризовал отношения в современном ему капиталистическом обществе как рыночные и считал, что они разрушительны для человеческой способности любить (отношениям в социалистическом обществе с их обезличивающим коллективизмом он давал столь же нелестную оценку).

В современном обществе господствуют меновые отношения. Мужчины и женщины оценивают и выбирают друг друга наподобие товаров — по «потребительским» качествам, следуя рыночному принципу полезности товара; при этом выпадает из внимания самоценность человеческого *«я».* Подчиняясь законам рыночных отношений, люди не отличают себя самих от товаров и уподобляются живым автоматам, действующим по заданной программе. Но автоматы не могут любить, они способны только к наслаждению; их семейные отношения оцениваются по критерию слаженности (невзирая на наличие или отсутствие «глубинных связей»); неудивительно, что преувеличенное значение придается «правильной технике» секса. Современное общество, считает Фромм, обусловливает разложение любви, порождает различные формы «невротической любви» — такие, как инфантильная привязанность к матери или отцу, безответная любовь-поклонение, фантазии о прошлой или будущей любви, стремление перевоспитывать любимого, перенесение смысла своей жизни на детей. Этими соображениями

ЛЮБОВЬ 179

Фромм подводит читателя к выводу, что «общество должно быть организовано таким образом, чтобы социальная, любящая природа человека не отделялась от его социального существования, а воссоединялась с ним». Общество должно быть ориентировано на принципы «гуманистической этики».

Э. Фромм и другие неофрейдисты, отталкиваясь от учения Фрейда, углубили понимание любви как социально-нравственного, а не сугубо биологического феномена. «Моя критика теории Фрейда, — писал Фромм, — строится не на том, что он преувеличивал значение секса, а на том, что секс был понят им недостаточно глубоко». «Для Фрейда любовь была, в основном, сексуальным феноменом». Заблуждение Фрейда в том, что он «видел в любви исключительно выражение — или сублимацию — полового инстинкта вместо того, чтобы признать, что половое желание лишь проявление потребности в любви и единстве» 41.

## Глава 10. ЛЮБОВЬ — КОНФЛИКТНАЯ «ИГРА ЗЕРКАЛЬНЫХ ОТРАЖЕНИЙ» (Ж.-П. Сартр)

*Жан-Поль Сартр* исследует феномен любви с принципиально новой по сравнению с предшественниками позиции — экзистенциально-феноменологической. Феномен любви здесь не выводится из инстинктов, или божественного предопределения, или социальных отношений, а рассматривается в аспекте диалогической связи «я» и «другого», стремления личности завоевать себе свободу и признание, найти опору и оправдание своего бытия.

**§ 1. Соблазн соблазнить чужую свободу.** Сартр подобно Соловьеву и Бердяеву оспаривает мысль, будто любовь — это стремление к физическому обладанию «предметом» любви. Если бы мужчина, любя женщину без взаимности, имел полную власть распоряжаться и обладать ею, он неизбежно

————————

41 *Фромм Э.* Искусство любви. С. 25, 53, 23.

180 Раздел 5

потерпел бы глубокое разочарование. Любящему не нужен всего лишь «автомат страсти», с которым он был бы все же одинок, не получая от любимой искреннего признания ценности его персоны.

Любящий, по сути, стремится к иному — не лишить любимого свободы, а «соблазнить» и «очаровать» эту чужую свободу, чтобы она *сама себя пленила,* сама привязала себя к «соблазнителю». (Любопытно заметить, кстати, что и в народных сказках злой персонаж, похитив девушку-красу, обычно затем пытается «очаровать» ее, а не изнасиловать.)

Почему любящий жаждет именно свободной взаимности от любимого? Как показывает Сартр, дело в том, что человек хочет при помощи другого добиться признания реальности и ценности своего бытия. Сам по себе я был бы «ничто», пока мое существование и моя ценность не были бы признаны другими людьми. (На Земле есть миллиарды людей, которые для меня — «ничто», не существуют как личности, пока я кого-то из них не узнаю и не признаю.) То есть мое *бытие* (в отличие от *«ничто»,* каким я был бы при отсутствии признания) *зависит от Другого.* Другой «дает мне бытие и тем самым владеет мною» 42. Наибольшую ценность мне придавало бы признание со стороны того, кого я сам признаю особо ценным существом.

Поскольку другой «дает мне бытие» (т. е. благодаря его признанию я обретаю некоторое достоинство, становлюсь «чем-то»), постольку вместе с тем я оказываюсь и *зависимым* от другого; эта зависимость ограничивает мою свободу и, значит, умаляет мое «я». (Ведь я — настолько «я», а не вещь среди вещей, насколько, в отличие от вещи, свободен, способен к *само*определению.) Таким образом, замечает Сартр, мое «бытие-для-другого» изначально конфликтно: другой дает бытие моему «я» и в той же мере *отнимает* у меня мое «я».

Я стремлюсь «отвоевать» у другого мое бытие. Я хочу заставить другого, который уже признал меня «чем-то» (т. е. наделил меня, будто я вещь, определенным значением), при-

—————————-

42 *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 207.

ЛЮБОВЬ 181

знать меня еще и свободным (т. е. неопределенным, т. е. — «ничем»!). Неустранимая конфликтность моего «бытия-для-другого» в том, что я хочу быть для него одновременно «чем-то» (как вещь) и «ничем» (как свобода). Этот конфликт является *условием любви,* и сама «любовь есть конфликт» 43.

**§ 2. Конфликтность любви.** В понимании Сартра, любовь — это *предприятие по отвоеванию моего бытия у другого путем овладения его свободой.* Исследуя феномен любви, Сартр, очевидно, имел в виду любовь вообще, а не только половую. Сартр называет любовь «предприятием» потому, что она — не какая-то сама по себе существующая «сила», довлеющая над свободой человека (вроде «инстинкта»), а преднамеренное «проектирование» и осуществление человеком своих возможностей и действий.

В любви я хочу *пленить свободу* (вдумаемся в противоречивость этого словосочетания!) другого, т. е. чтобы другой сам — свободно! — пленялся мною. Любящий не удовлетворяется даже *свободной* «присягой на верность» и раздражается даваемыми ему клятвами, — он хочет быть свободно любимым каждый данный миг, а не в силу когда-то данного ему — хотя бы и свободно — слова.

Как можно представить себе «плененную свободу»? Свобода человека может пленить сама себя, оставаясь все же свободой, если она стремится утонуть в свободе другого, видя в нем абсолютную ценность, смысл своего бытия, *непревосходимый предел* для себя. Для большей наглядности вообразим себе человека, свободу которого ограничили бы стенами, настолько удаленными, что он никогда не смог бы их достичь и увидеть: у этого человека не было бы оснований считать себя невольником — свобода его действий фактически ничем не ограничена в пределах его возможностей. Вот таким неисчерпаемым «застенком», непревосходимой реальностью любящий и стремится стать для любимого, чтобы пленить его свободу.

Чужая свобода, пленяющаяся мною, придает мне значе-

——————————

43 *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. С. 210.

182 Раздел 5

ние высшей ценности. Теперь я не ничто, а *всё:* я даю бытие другому, любящему меня. «Мое существование обеспечено тем, что оно *необходимо.* Это существование, насколько я беру его на себя, становится чистым благодеянием. Я существую потому, что раздариваю себя. <...> Как я хорош тем, что у меня есть глаза, волосы, брови, и я их неустанно раздариваю в преизбытке щедрости в ответ на неустанное желание, в которое по своему свободному выбору превращается другой. Тогда как раньше, когда нас еще не любили <...> мы чувствовали себя «лишними», теперь мы ощущаем, что наше существование принято и безусловно одобрено в своих мельчайших деталях... Вот источник радости любви, когда она есть: чувство, что наше существование оправдано» 44.

Но — вот парадокс! — «если другой меня любит, он подсекает в корне мои ожидания самою своей любовью...» Я-то ожидал, что он мне «даст бытие» — т. е. извне меня признает меня, а он сам «погрузился» в мое бытие, в мою свободу; таким образом он вновь возложил на меня задачу самому искать оправдания-признания моего бытия. Единственное, чего я смог добиться, — овладел свободой другого, устранив угрозу «кражи» у меня моего бытия (моего «я») со стороны чужой свободы, т. е. устранил угрозу взгляда на меня как на вещь (взгляда, наделяющего меня бытием вещи и не признающего моей свободы). «Чем больше меня любят, — пишет Сартр, — тем вернее я утрачиваю свое *бытие,* тем неотвратимее возвращаюсь к существованию на свой страх и риск, к своей собственной способности обосновать свое бытие».

Чтобы стать любимым, я соблазняю и очаровываю. Я стараюсь предстать перед другими как что-то очень ценное, «я предлагаю себя как непревосходимую величину». «Соблазнение имеет целью вызвать в другом сознание своего ничтожества перед лицом соблазнительного объекта» 45. Мой проект влюбить другого в меня — это и есть сама моя любовь. Я люблю другого тем сильнее, чем больше

—————————

44 *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. С. 217.

45 Там же. С. 219, 218.

ЛЮБОВЬ 183

хочу, чтобы он любил меня. «Каждый хочет, чтобы другой его любил, не отдавая себе отчета в том, что любить — значит хотеть быть любимым, и что тем самым, желая, чтобы другой меня любил, я хочу лишь, чтобы другой хотел заставить меня любить его» 46.

**§ 3. Необеспеченность любви.** Любовь — это как бы «игра зеркальных отражений», это «система бесконечных отсылок», стремление отразиться в другом, чтобы увидеть в нем признание и обоснование своего бытия. Мир зеркальных отражений невеществен, иллюзорен; легкое смещение зеркал способно разрушить игру отражений, развеять кажимость бесконечной глубины. Так же и любовь — постоянно подвержена опасности исчезновения.

Сартр выявляет три способа невольного разрушения любви. Во-первых, как уже упоминалось, добившись поглощения свободы другого моей свободой, я теряю другого как внешнюю опору-оправдание для моего бытия. Мое «предприятие» любви перестает в этом отношении оправдывать себя, и я перестаю ее «проектировать».

Во-вторых, другой может в любой момент «пробудиться от чар» и увидеть меня не непревосходимым пределом, а «объектом» среди прочих. Отсюда — «вечная необеспеченность» моего существования в качестве любимого.

В-третьих, флер любви может развеяться под взглядом «третьего», из-за которого каждый из двух любящих, как бы видя себя обоих со стороны, начинает ощущать и себя, и другого «объектом». В результате — чары исчезают. «Здесь настоящая причина того, почему любящие хотят остаться наедине, — пишет Сартр. — Появление кого-то третьего, кем бы он ни был, разрушает их любовь». Причем даже когда нас фактически никто не видит, мы не избавлены от незримого присутствия «других сознаний», ведь мы сами, периодически взглядывая на себя «со стороны» (как бы «чужими глазами»), «проектируем» их в своем собственном сознании. Таким образом, Сартр пока-

—————————-

46 *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. С. 224.

184 Раздам 5

зывает, что любовь несет сама в себе зародыш своего разрушения.

\* \* \*

Феномен любви, согласно пониманию Ж.-П. Сартра, неотделим от бытия человека и его свободы. Древние могли представлять любовь как безличную и самосущую космическую силу; у Шопенгауэра любовь — иллюзия, но не порождаемая человеком, а внушаемая ему мировой волей; у Соловьева любовь — что-то вроде божественного дара человеку; у Фрейда любовь — порождение подсознательных «первичных позывов» (либидо), возникающих вне и помимо сознания человека. По мнению же Сартра, человек не является существом, «претерпевающим» что-либо пассивно; своего поведения, своих поступков он *«придерживается».* То есть, в конечном счете, всему, что с ним происходит, он сам «позволяет» происходить (потому-то он ответствен за все свое бытие). То же касается и любви: хоть она и «наваждение», но приходит к нам не помимо нашего сознания и свободы, а вместе с ними. То есть любовь не только не чужда сознанию, но является игрой взаимоотражения, в которую свободно вступают, дают себя вовлечь наши сознания. Не «бог», не «инстинкт», не «родовая воля», а я *сам* хочу получить признание моего бытия со стороны другого; *я сам* хочу, чтобы другой хотел «пленить» мою свободу.

### Вопросы и задания для самопроверки и коллоквиумов

1. Какими словами древние греки обозначали разнообразные явления любви?

2. Что произошло бы с миром, с точки зрения Эмпедокла, если бы в нем полностью воцарилась Любовь?

3. На чем основано, согласно мифу об андрогинах, эротическое влечение людей друг к другу?

4. В чем состоит смысл любви, по Платону?

ЛЮБОВЬ 185

5. Как вы могли бы истолковать выражение «платоническая любовь»?

6. В чем существенное отличие христианского отношения к Богу по сравнению с отношением к божествам и Богу в античном и иудейском мире?

7. Каким образом, согласно Евангелию, Бог проявил свою любовь к людям?

8. Чем, по словам Иисуса, рабы Божии отличаются от Его друзей?

9. Верно ли, что христианство превыше всего ставит любовь к ближнему?

10. Исходя из того, что вы узнали о христианской любви, попробуйте дать объяснение известному изречению: *«Предоставь мертвым погребать своих мертвецов».* (Вот более полный фрагмент текста Евангелия от Матфея: «Тогда один книжник, подойдя, сказал Ему: Учитель! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел. И говорит ему Иисус: лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову. Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8, 19–22)).

11. Всякие ли плотские желания и их удовлетворение Августин расценивал как разврат?

12. Почему Августин считал удовольствие «опасным спутником»?

13. Почему Августин утверждал, что любовь к чему-то земному наверняка принесет огорчение?

14. Какие характерные для античного мира представления о любви вновь оживают в философии эпохи Возрождения?

15. Какую роль «любовь» играет в бесконечной Вселенной Николая Кузанского?

16. В чем Ф. Бэкон усматривает чрезмерности любви, и почему, по его мнению, лишь христианская любовь никогда не бывает чрезмерной?

186 Раздел 5

17. Что такое у Декарта «животные духи», вызывающие любовное волнение души?

18. Почему Г. Сковорода считал, что только самопознание открывает человеку путь к настоящему счастью?

19. Что, по мнению Сковороды, может подружить людей, имеющих «несродные натуры»?

20. И. Кант утверждал, что человек «по природе зол». Согласуется ли это с другим его утверждением, что люди должны любить и уважать друг друга?

21. Как, по мнению Канта, соотносятся животное половое влечение и человеческая любовь?

22. Чем отличается гегелевское понимание «любви к ближнему» от кантовского?

23. В чем отличие «новой религии», предложенной Л. Фейербахом, от традиционных религий?

24. Почему Фейербах считал любовь (наряду с разумом и волей) высшей способностью человека?

25. Как, по мнению Фейербаха, соотносятся любовь и религиозная вера?

26. Какую роль, согласно концепции А. Шопенгауэра, играют в любви воля и рассудок?

27. В чем, по Шопенгауэру, состоит обманчивость любви и как она проявляется?

28. Каким образом Шопенгауэр объясняет метафоричность и туманность поэтических образов?

29. Как Шопенгауэр расценивает браки по любви и по расчету?

30. Как, по мнению В. С. Соловьева, соотносятся между собой половая любовь и размножение?

31. В чем состоит смысл любви, по Соловьеву?

32. Каким образом, согласно Н. А. Бердяеву, Эрос и Агапэ взаимодополняют друг друга?

33. Как, по Бердяеву, соотносятся между собой плодовитость человека в рождении детей и его творческая активность?

34. Что Бердяев называл «развратом»?

35. В чем, по З. Фрейду, состоит эротичность младенцев?

ЛЮБОВЬ 187

36. Что происходит с неисполненными желаниями, согласно теории Фрейда?

37. Что такое «Эдипов комплекс»? Как он формируется и разрушается?

38. Как, согласно Фрейду, изменяется соотношение нежного и чувственного течений любви по мере взросления человека?

39. Что такое сублимация?

40. В каком отношении друг к другу состоят либидо и культура?

41. Почему Э. Фромм сравнивает способность любить с искусством?

42. В чем смысл любви, по Фромму?

43. Чем различаются, согласно Фромму, зрелая и незрелая любовь?

44. Чем, по мнению Фромма, любовь (эротическая) отличается от влюбленности?

45. В чем Фромм видит главный порок современного общества, способствующий образованию форм «невротической любви»?

46. В чем состоит, согласно Ж.-П. Сартру, изначальная и неустранимая конфликтность отношения личности к «другому»?

47. Почему Сартр называет любовь «предприятием»?

48. Назовите три способа разрушения любви, по Сартру. Объясните «механизм» разрушения любви.

188

## ЛИТЕРАТУРА

### Раздел 1. ИГРА

*Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 7–180.

*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

*Сигов Б. К.* Игра // Современная западная философия: Словарь. М.: Политиздат, 1991. С. 110–112.

*Столович Л. Н.* Искусство и игра. М.: Знание, 1987. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Эстетика»; № 6).

*Финн Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 357–403.

*Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. 464 с.

### Раздел 2. СМЕРТЬ

*Бердяев Н.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.

*Гуревич П. С.* О жизни и смерти // Жизнь земная и последующая. М.: Политиздат, 1991. С. 376–413.

*Исупов К. Г.* Русская философская танатология // Вопр. филос., 1994. № 3. С. 106–114.

*Каган Л. А.* Философия Н. Ф. Федорова // Вопр. филос. 1990. № 11. С. 74–84.

*Камю А.* Миф о Сизифе // Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 23–100, Или: // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 222–318.

*Лаврин Л.* Тысяча и одна смерть. М.: Ретекс, 1991. 416 с.

*Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М.: Политиздат, 1984. 286 с.

*Мень А.* Перевоплощение и оккультизм // Знание — сила. 1992. № 3. С. 56-64.

*Сартр Ж.-П.* Стена. М.: Политиздат, 1992. С. 177–194.

ЛИТЕРАТУРА 189

*Соловьев B. C.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. 822 с.

*Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.: Худ. лит., 1983. 383 с.

*Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. 576 с.

*Уильяме Б.* Случай Макрополус: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 420–442.

*Федоров Н. Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

*Шопенгауэр А.* Избранные произведения. М.: Просвещение, 1992. 479 с.

### Раздел 3. ОДИНОЧЕСТВО

*Бердяев H. A.* Я и мир объектов // *Бердяев H. A.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–316.

*Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.

Лабиринты одиночества. М.: Прогресс, 1989. 624 с.

*Ортега-и-Гассет X.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. М.: Радуга, 1991. 639 с.

*Осипова Э. Ф.* Генри Торо. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985.128 с.

*Паскаль Б.* Из «Мыслей» // *Ларошфуко Ф.* и др. Суждения и афоризмы. М.: Политиздат, 1990. С. 145–264.

*Покровский Н. Е.* Генри Торо. М.: Мысль, 1983. 188 с.

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

*Стрельцова Г. И.* Блез Паскаль. М.: Мысль, 1979. 237 с.

*Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. М.: Изд-во АН СССР, 1962.240 с.

*Хараш А.* Вдвоем с самим собой. Краткое введение в психогигиену одиночества // Знание — сила. 1994. № 8. С. 134–144.

### Раздел 4. КОММУНИКАЦИЯ

*Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худ. лит., 1972. 470 с.

*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.

*Бахтин М. М.* Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. 384 с.

*Бердяев H. A.* Я и мир объектов // *Бердяев H. A.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–316.

*Бубер М.* Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 294–370.

190 ЛИТЕРАТУРА

*Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.

*Гайденко П. П.* Человек и история в свете «философии коммуникации» К. Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978. С. 97–134.

*Ионин Л. Г.* Понимающая социология. М.; Наука, 1979. 207 с.

*Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь // Филос. науки. 1991. № 6. С. 128–138.

*Махлин В. Л.* Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). СПб., 1995. 148 с.

*Франк С. Л.* Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. 607 с.

*Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.

*Шюц А.* Структура повседневного мышления // Социолог. исследования. 1988. № 2*.* С. 129–137.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

### Раздел 5. ЛЮБОВЬ

*Августин Аврелий.* Исповедь. М.: Республика, 1992. 335 с.

*Декарт Р.* Страсти души // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 481–572.

*Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. 528 с.

*Платон.* Пир // *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 81–134.

*Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 207–228.

*Соловьев B. C.* Смысл любви // *Соловьев B. C.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493–547.

*Сковорода Г.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1973.

*Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955.

Философия любви: В 2 ч. М.: Политиздат, 1990.

*Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2 кн. Тбилиси: Мерани, 1991.

*Фромм Э.* Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 443–482.

*Фромм Э.* Искусство любви. Минск: ТПЦ «Полифакт», 1990. 80 с.

*Шопенгауэр А.* Избранные произведения. М.: Просвещение, 1992.479 с.

191 ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин Аврелий 79, 139–141, 185, 190

Адлер А. 173

Аристотель 25, 79, 96

Бахтин М. М. 37–41, 43, 112-119, 131, 188, 189

Бергер П.130

Бердяев H. A. 48, 74, 77, 136, 161, 163–165, 179, 186, 188–190

Браунсон О. 85

Бруно Дж. 142

Бубер М. 77–82, 93, 96, 105–111, 130, 131, 144, 189, 190

Бэкон Ф. 145, 146, 185

Гадамер Х.-Г. 15–18, 23, 31-36, 41, 43, 90,188

Гайденко П. П. 99, 100,190

Гарфинкель Г. 130

Гегель Г. В. Ф. 74, 80, 81, 117, 154, 155

Гельвеций К. А. 148

Гесиод 134

Гоббс Т. 146, 148

Горгий 135

Гуревич П. С. 188

Гуссерль Э. 9, 85, 90

Декарт Р. 146–148, 186, 190

Демокрит 51, 74,135

Дефо Д. 77

Джонсон Т. 94

Достоевский Ф. М. 62, 74, 77, 112, 113, 115–119

Иисус Христос 62, 138, 154, 185

Ионии Л. Г. 129, 130, 190

Исупов К. Г. 188

Каган Л. А. 188

Камю А. 53, 71–73, 76, 188

Кант И. 10,15, 31, 32, 42,152–154,186

Киркегор С. 85, 92, 93

Кондильяк Э. Б. де 148

Коперник Н. 80

Конрад Дж. 77

Критий 135

Лаврин Л. 188

Ламетри Ж. О. де 148

Ламонт К. 74, 188

Лейбниц Г. В. 119

Лермонтов М. Ю. 74, 77

Локк Дж. 148

Лондон Дж. 77, 95

Лукман Т. 130

Мальбранш П. 148

Маркс К. 26, 81

Махлин В. Л. 190

Мень A. 188

Моуди Р. 44

Нарский И. С. 92

Николай Кузанский 80, 143, 144, 185

Ницше Ф. 65, 74, 82, 90, 92, 93

Олкотт А. 85

Ортега-и-Гассет X. 89, 90, 96, 189

Осипова Э. Ф. 189

Оссовская M. 141, 190

Парменид 134

Паскаль Б. 67, 80, 82–85, 93, 96, 189

Платон 14, 15, 48–51, 74, 135–137, 142, 163, 184, 190

Покровский Н. Е. 86, 189

Продик 135

Раймонди К. 142

Рипли Дж. 85

Садлер У. 94

Салливан Г. С. 173

Сартр Ж.-П. 12, 74, 91–93, 96, 173, 179–184, 187, 188, 190

Сигов Б. К. 18, 188

Сикурел А. 130

Сковорода Г. С. 149–152, 186, 191

Сократ 14, 15, 104, 150

Соловьев B. C. 59, 62–66, 71, 75, 136, 161–164, 179, 184, 186, 189, 190

Столович Л. Н. 188

Стрельцова Г. Я. 189

Стругацкие А. и Б. 35

Сухомлинский В. А. 74

Тит Лукреций Кар 52–54, 74, 134, 189

Токарев С. А. 189

Толстой Л.Н. 62, 64, 70, 74

Торо Г. 85–88, 93, 96, 189

Уильямс Б. 74, 189

Фалес 150

Федоров Н. Ф. 48, 53, 59–62, 65, 66, 71, 75, 163, 189

Фейербах Л. 156, 157, 186, 191

192

Филолай 135

Финк О. 11, 12, 16–19, 23, 24, 26, 41, 188

Фичино М. 142

Фома Аквинский 79, 96

Франк С. Л. 120–125, 131, 144, 190

Фрейд З. 74, 98, 163, 165–173, 179, 184, 186, 187, 191

Фромм Э. 74, 173–179, 187, 191

Фуллер М. 85

Хайдеггер М. 9, 54, 67–71, 75, 81, 90, 92, 125, 173

Хараш А. У. 95, 189

Хёйзинга Й. 15, 16, 18–20, 24, 27, 28, 30, 41, 188

Хорни К. 173

Цветаева М. 74

Чанышев А. Н. 133

Чехов А. П. 132

Шекспир У. 14

Шопенгауэр А. 53–58, 65, 74, 75, 157–161, 163, 184, 186, 189, 191

Шюц А. 126–131, 190

Эйнштейн А. 80, 119

Эмерсон Р. 85

Эмпедокл 134, 184

Эпикур 51, 52, 54, 74, 142

Юнг К. Г. 173

Ясперс К. 74, 97–105, 130, 143, 144, 190

Учебное издание

Демидов Александр Борисович

ФЕНОМЕНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

*Пособие для студентов высших учебных заведений*

Председатель Редакционного совета издательства кандидат экономических наук *В. А. Дадалко*

Редактор *С. И. Михайлова*

Технический редактор *М. В. Жуковец*

Дизайн обложки *Г. Л. Курвич*

Компьютерный набор *В. Г. Захарченя*

Корректор *Т А. Лейко*

————————————————-

Сдано в набор 10.03.97. Подписано в печать 15.04.97. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Usual New. Офсетная печать. Усл.-печ.л. 12,0. Уч.-кр.отт. 12,5. Уч.-изд.л. 9,56. Тираж 1000 экз. Заказ 1775.

Программа «Обновление гуманитарного образования в Беларуси» Белорусского фонда Сороса.

220005, Минск, ул. Золотая Горка, 2-101. ЗАО «Армита — Маркетинг. Менеджмент». Лицензия ЛВ № 1230. Тел. (017) 235-50-23. 220038, Минск, пер. Козлова, 22А-23

————————————————

Отпечатано с готовых диапозитивов на полиграфкомбинате МППО им. Я. Коласа. 220005, Минск, ул. Красная, 23

Качество печати соответствует качеству предоставленных издательством диапозитивов