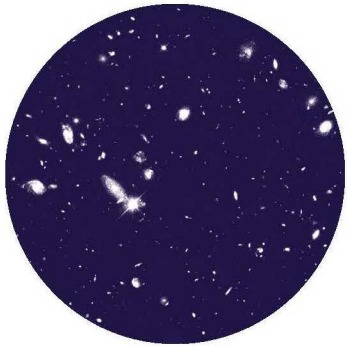

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ МЫСЛИ

ТРАКТАТ
ПО ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Люк Ферри

Люк Ферри

Краткая история мысли
Трактат по философии
для подрастающего поколения

Luc Ferry

APPRENDRE Á VIVRE

Traité de philosophie à l'usage
des jeunes générations

PLON

Люк Ферри

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ МЫСЛИ

Трактат по философии
для подрастающего поколения

Ад Маргинем Пресс

УДК 1(100)(091)
ББК 87.3(0)
Ф43

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

Перевод — Сергей Рындин
Редактор — Алексей Шестаков
Дизайн — ABCdesign

Ф43
Ферри, Люк.
Краткая история мысли. Трактат по философии для подрастающего поколения. —
М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. — 272 с.

ISBN 978-5-91103-354-5

Люк Ферри (род. 1951), известный французский философ, публицист и политик (министр по делам молодежи, образования и науки в 2002–2004 годах), адресует свою новую книгу всем, кто, не занимаясь философией профессионально, хотел бы иметь о ней представление, выходящее за рамки простого перечисления имен мыслителей и названий их теорий. Выделяя в истории западной мысли четыре основные вехи — античный стоицизм, рационализм Нового времени, философию Ницше и постмодернизм, — Ферри показывает, как все они, уточняя и развивая идеи друг друга, решают ключевые для человечества проблемы познания, морали и спасения. Будучи кратким, доступным любому читателю и вместе с тем достаточно углубленным введением в философию, книга также является последовательным изложением взгляда автора на современное состояние мысли.

© Editions Plon — Paris 2016
Published by arrangement with Lester Literary Agency
© Рындин С., перевод, 2018
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2018
© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС» / IRIS Foundation, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

8 Предисловие

13 **Глава I: Что такое философия?**

15 Конечность человека и вопрос о спасении
17 Философия и религия: два подхода к вопросу о спасении
25 Три измерения философии: разумность того, что существует (теория), жажда справедливости (этика) и поиски спасения (мудрость)

29 **Глава II: Пример из древнегреческой философии: любовь к мудрости у стоиков**

31 **1. *Теория:* созерцание космического порядка**
40 **2. Этика: справедливость по образцу космического порядка**
44 **3. От любви к мудрости к упражнению в мудрости: не надо бояться смерти, она — всего лишь переход, ведь мы являемся вечным фрагментом *космоса***

51 Несколько упражнений в мудрости для практического поиска спасения
52 Два главных зла: бремя прошлого и миражи будущего
54 «Чуть меньше надежды, чуть больше любви»
58 В защиту «непривязанности»
60 «Когда случится удар судьбы, я буду к нему готов»: учение о спасении как предшествующее будущее

64 **Глава III: Победа христианства над древнегреческой философией**

68 **1. *Теория:* божественное перестает отождествляться с космическим порядком и воплощается в человеке — Христе; религия призывает нас ограничить использование нашего разума и отдать должное вере**
80 **2. Этика: свобода, равенство, братство. Рождение современной идеи человечества**
86 **3. Мудрость: учение о спасении через любовь, обещающее нам личное бессмертие**

101 **Глава IV: Гуманизм. Зарождение философии Нового времени**

105 **1. Новая теория познания: не данный, а выстроенный мировой порядок**

110 **2. Этический переворот, параллельный перевороту теории: поскольку модель подражания больше не является данностью, как это было в Античности, ее нужно разработать…**

113 Различие между человеком и животным согласно Руссо: зарождение гуманистической этики

121 Три основных следствия из нового определения различий между человеком и животным: только люди обладают историей, равным достоинством и заботой о морали

126 Наследие Руссо: определение человека как «денатурализованного животного»

129 Кантовская мораль и основания республиканской идеи: «добрая воля», незаинтересованное действие и универсальность ценностей

133 Аристократическая и меритократическая мораль: два определения добродетели и повышение ценности труда

141 «Я мыслю» Декарта. Исток философии Нового времени

147 **3. От вопроса о морали к вопросу о спасении: почему две эти сферы никогда нельзя путать**

149 Возникновение новой духовности: как мыслить спасение, если мир больше не является гармонией, а Бог умер?

155 **Глава V: Философия постмодерна. Проблема Ницше**

163 **1. По ту сторону *теории*: «веселая наука», свободная от *космоса*, Бога и «идолов» разума**

165 **А. Теория познания: как «генеалогия» приходит на место *теории***

167 **Б. Онтология: мир как хаос, не имеющий ничего общего ни с космосом, ни с божественным**

171 «Реактивные» силы, или отрицание чувственного мира: как эти силы выражаются в «воле к истине», столь желанной для рационализма философов Нового времени, и становятся демократическим идеалом

176 «Активные» силы, или утверждение тела: как эти силы проявляются в искусстве — а не в науке — и становятся «аристократическим» ви́дением мира

180 **2. По ту сторону добра и зла: мораль имморалиста, или Культ «величественного стиля»**

188 Воля к власти как «глубочайшая сущность Бытия». Истинное и ложное значения «воли к власти»

189 Конкретный пример «величественного стиля»: свободное и «скованное» действие. Классицизм и романтизм

194 **3. Новое учение о спасении: amor fati (любовь к настоящему моменту, к «судьбе»), «невинность становления» и вечное возвращение**

195 Смысл вечного возвращения: первое безоговорочно земное, без идолов и Бога, учение о спасении
201 Учение об amor fati (любовь к тому, что существует в настоящем): нужно отрешиться от бремени прошлого и миражей будущего
203 Невинность становления, или Победа над страхом смерти
204 Критика и интерпретации Ницше

209 **Глава VI: После деконструкции. Современная философия**

211 Первый вариант современной философии: продолжение деконструкции, начатой Ницше, Марксом и Фрейдом…
213 Что делать, когда деконструкция оборачивается цинизмом, а критика «идолов» возводит культ мира, каков он есть?
217 Возникновение «мира техники» по Хайдеггеру: забвение вопроса о смысле
219 О различии между наукой Нового времени и современной техникой
221 Переход от науки к технике: смерть великих идеалов, или отказ от целей в пользу средств
227 Два возможных пути развития современной философии: превращение в университетскую «техническую дисциплину» или осмысление гуманизма после деконструкции
231 Зачем после деконструкции искать основания для нового гуманизма, свободного от «идолов» метафизики Нового времени? Поражение материализма

239 **1. *Теория*: к новому мышлению трансцендентности**

245 Теория как «саморефлексия»

248 **2. Мораль, основанная на канонизации Другого: обожествление человека**

252 **3. Переосмыслить вопрос о спасении: зачем взрослеть?**

252 Требование расширенного мышления
257 Мудрость любви
264 Смерть любимого человека

268 **Вместо заключения**

271 **Литература**

Посвящается
Габриэле, Луизе и Кларе

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несколько месяцев спустя публикации моей книги «Что такое успешная жизнь?» люди часто подходили ко мне на улице и говорили примерно следующее: «Я слышал, как вы рассказывали о вашей книге… Все было так ясно, но, когда я начал ее читать, я уже ничего не понимал…» Это говорилось в лоб, но без какой-либо агрессии. Вот это-то меня и поразило! И я пообещал себе найти решение этой проблемы, хотя и не знал еще, как за это взяться, чтобы быть столь же ясным на письме, как и в устной речи…

Одно обстоятельство дало мне повод вернуться к этому вопросу. Я был в отпуске в стране, где ночь наступает в шесть часов вечера, и друзья попросили меня сымпровизировать для них курс философии для детей и их родителей. Это заставило меня сразу же перейти к самому главному, чего я никогда до этого не делал. Мне пришлось отказаться от сложной терминологии, ученых цитат и аллюзий на неизвестные моим слушателям теории. По мере того как я продвигался в этой истории идей, я стал понимать, что подобных изданий просто нет и что то, что я им рассказывал, не прибегая к помощи своей научной библиотеки, могло бы стать самостоятельной книжкой. Конечно, уже существует много разных историй философии. И среди них есть просто замечательно написанные, но даже лучшие из них замысловаты для тех, кто обучался в университете, и уж тем более для тех, кто в нем еще не обучался, а иные из этих книг не представляют никакого интереса вообще.

Эта небольшая книга родилась из тогдашних дружеских бесед. Она хранит их следы, хотя текст, конечно, был изменен

и дополнен. Задачи этой книги скромны и амбициозны одновременно. Скромны, потому что она адресована широкой публике, как те беседы, что я вел на каникулах. Амбициозны, потому что мне не хотелось идти даже на малейшие уступки в смысле упрощения материала, которые могли бы исказить представление о великих философских идеях. Я испытываю настолько трепетное уважение к выдающимся произведениям философии, что не могу представлять их в карикатурном виде даже в педагогических — якобы — целях. Ясность является необходимой частью требований, которым я следовал в этой книге, обращающейся к тем, кто только начинает свой путь в философии, но эта ясность должна достигаться, не разрушая при этом сам объект исследования, иначе все это вообще не будет иметь никакого смысла.

Таким образом, мне хотелось бы предложить такое введение в философию, которое, будучи написано как можно проще, не умаляло бы богатства и глубины философских идей. Его задача — не только дать представление о философии, некоторые поверхностные знания в ней или ее общий обзор, безусловно искаженный потребностью научной вульгаризации, но и представить эти идеи такими, каковы они есть, удовлетворяя двум требованиям: требованию взрослого человека, желающего узнать, что такое философия, но не обязательно стремящегося углубиться в нее в дальнейшем; и требованию подростка, который, возможно, хочет изучить ее глубже, но не располагает еще необходимыми знаниями, чтобы начать читать самому порой непростые философские труды.

Вот почему я попытаюсь показать здесь все, что в истории философии мне кажется сегодня действительно существенным, то есть все, что мне хотелось бы передать тем, кто мне дорог, включая мою семью и друзей.

Итак, почему же я избрал такой подход?

Прежде всего в силу эгоизма, потому что даже самый великолепный спектакль может превратиться в пытку, если нам не с кем его разделить. Тем не менее с каждым днем я все

больше понимаю, что философия не является частью того, что обычно называют «общей культурой». «Культурный человек», как предполагается, должен знать историю страны, несколько крупных писателей и художников, может быть, кое-что из биологии или физики, но никто не упрекнет его в том, что он не знает Эпиктета, Спинозу или Канта. Однако с годами у меня сложилось убеждение, что для всех и для каждого, включая тех, для кого философия не является призванием, чрезвычайно полезно хоть чуть-чуть ознакомиться с ней, хотя бы по двум причинам.

Первая причина заключается в том, что без философии невозможно по-настоящему понять мир, в котором мы живем. Многое она проясняет гораздо лучше, чем исторические науки. Почему? Да просто потому, что почти все наши мысли, убеждения и ценности являются — хотя мы об этом порой и не догадываемся — неотъемлемой частью определенных воззрений на мир, которые вырабатывались и оттачивались в ходе развития философии. И чтобы постигнуть логику, важность, предназначение этих идей, необходимо их понимать.

Есть люди, которые тратят значительную часть своей жизни, пытаясь избежать неприятностей и подготавливая себя ко всякого рода напастям: потере работы, несчастному случаю, болезни, смерти близкого человека и т. д. Другие, наоборот, как нам кажется, живут в полной беззаботности. И при этом считают, что вопросы такого рода в повседневной жизни просто бессмысленны, неестественны и даже граничат с патологией. Знают ли они, и первые и вторые, что оба эти подхода уходят корнями в два типа мировоззрения, детали которых уже были с необыкновенной глубиной разработаны древнегреческими философами?

Выбор эгалитарной, а не аристократической этики, романтической, а не классической эстетики, привязанности или непривязанности — стремления избежать привязанности к вещам или людям перед лицом смерти, — принятие авторитарных или либеральных идеологий, любовь к природе и животным,

а не к людям, к дикому миру, а не к цивилизации — все это и еще многое другое сначала было огромными метафизическими конструкциями и только потом стало конкретным выбором, который предлагается гражданам к потреблению, как фрукты и овощи на рынке. Исходные расхождения, конфликты, цели и задачи этих конструкций, хотим мы того или нет, продолжают управлять и нашей речью, и нашими размышлениями. Изучить их лучшие образцы, понять их глубинные истоки значит дать себе возможность стать не только более рассудочным, но и более свободным. Так во имя чего же мы должны себя этого лишать?

Но даже несмотря на то, что благодаря знанию великих произведений философии мы выигрываем в понимании и познании самих себя и других людей, следует знать, что они также просто-напросто могут помочь нам жить лучше и свободнее. Как говорят многие современные философы, каждый при этом на свой манер, мы философствуем не для забавы, не потому, что хотим лучше понимать мир и самих себя, а порой просто потому, что хотим «спасти свою шкуру». В философии есть все, чтобы победить парализующие нашу жизнь страхи, и было бы большой ошибкой считать, что сегодня ей на смену могла бы прийти психология.

Научиться жить, научиться не бояться понапрасну различных ликов смерти или просто-напросто преодолевать банальность повседневной жизни, тоску, проходящее время — все это уже изучалось в школах Древней Греции. Их послание заслуживает того, чтобы мы его услышали, потому что, в отличие от того, что происходит в истории наук, философы прошлого все еще говорят с нами. И это уже само по себе заслуживает размышления.

Когда некая научная теория оказывается ложной, когда ее отвергают в пользу другой, по всей видимости, более правильной, она выходит из употребления и никого больше не интересует, за исключением небольшого числа специалистов. Тогда как ответы философов далекого прошлого на вопрос «Как

жить?» до сих пор актуальны. С этой точки зрения можно было бы сравнивать историю философии и искусства, но не историю наук: произведения Брака или Кандинского не «прекраснее» произведений Вермеера или Мане, а размышления Канта или Ницше о смысле или нелепости жизни не лучше — как, впрочем, и не хуже — размышлений Эпиктета, Эпикура или Будды. Они предлагают нам модели жизни, модели поведения перед лицом экзистенции, продолжая обращаться к нам через века, и ничто не может состарить их. И если научные теории Птолемея или Декарта уже давно «отжили свое» и представляют собой лишь исторический интерес, мы по-прежнему можем почерпнуть очень многое в мудрости древних, как можем восхищаться древнегреческими храмами или китайской каллиграфией, живя в XXI веке.

По образцу первого в истории учебника философии — учебника Эпиктета — эта небольшая книжка тоже обращается к своему читателю на «ты». Потому что, прежде всего, она обращается к ученику, идеальному и реальному одновременно, который уже стоит на пороге взрослой жизни, но все еще не порвал с миром своего детства. В этом обращении нет фамильярности, это всего лишь дружеская, задушевная форма общения, для которой обращение на «ты» подходит лучше всего.

ГЛАВА I: ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Итак, я поговорю с тобой об истории философии. Конечно, не обо всей, но хотя бы о ее пяти ключевых моментах. Каждый раз я буду приводить примеры того или иного мировоззрения или, как иногда принято говорить, «системы мысли», связанной с определенной эпохой, чтобы ты смог начать изучать их и сам, если захочешь. Мне также сразу хотелось бы пообещать тебе следующее: если ты будешь следовать за моей мыслью, ты действительно поймешь, что такое философия. У тебя даже сложится достаточно ясное представление о ней, и потом ты сам решишь, хочешь ты или нет изучить ее глубже — например, взяв в руки книги тех великих мыслителей, о которых я буду здесь рассказывать.

К несчастью — если только это, как раз наоборот, не является большой удачей, этакой уловкой разума, побуждающей нас размышлять, — вопрос «Что такое философия?», который, казалось бы, должен решаться сам собой, является одним из самых противоречивых вопросов, с которыми мне приходилось сталкиваться. Многие сегодняшние философы все еще продолжают спорить о нем и далеко не всегда приходят к согласию.

Когда я был в выпускном классе, преподаватель убеждал меня, что в этом вопросе речь идет об «обычном формировании критического мышления и самостоятельности мысли», об «умении мыслить последовательно», об «искусстве размышления», заключающемся в «удивлении», «вопрошании» и т. д. Такие определения и сегодня можно встретить в различных учебниках.

Несмотря на все мое уважение к этому преподавателю, которое не претерпело изменений, должен сразу же оговориться, что, на мой взгляд, подобные определения не имеют почти ничего общего с сутью вопроса «Что такое философия?»

Конечно, в философии предпочтительнее размышлять. Конечно же, по мере возможностей это нужно делать последовательно, иногда критически и необходимо задаваться вопросами. Но в этом нет абсолютно ничего специфического. Я уверен, что ты и сам можешь назвать бесконечное число других видов человеческой деятельности, где люди тоже задаются различными вопросами и стараются находить наилучшие аргументы, не будучи при этом философами.

Биологи и художники, физики и романисты, математики, богословы, журналисты и даже политики размышляют и задаются различными вопросами, хотя, насколько я могу судить, не являются философами. Одним из главных недостатков современности является то, что философию сводят к обычной «критической рефлексии» или к «теории аргументации». Безусловно, умение размышлять и аргументировать — это навыки, в высшей степени заслуживающие уважения. Они совершенно необходимы для формирования настоящего гражданина, способного с некоторой автономией принимать участие в политической жизни. Это действительно так. Но это всего лишь средство для достижения иных задач, нежели задачи философии, потому что философия не является ни политическим инструментом, ни некоей опорой для нравственности.

Поэтому я предлагаю тебе отправиться по ту сторону этих общих мест и на время — до тех пор, пока ты сам не придешь к более ясному пониманию вопроса, — принять совершенно другой подход.

Мы будем отталкиваться от очень простой вещи, но в ней уже будет присутствовать в зародыше один из главных вопросов всей философии: в отличие от Бога — если он существует, — человек смертен, или, говоря словами философов, является «конечным существом», ограниченным в пространстве

и времени. Но, в отличие от животных, он — единственное существо, обладающее сознанием своих собственных пределов. Он знает, что умрет, знает, что умрут его близкие и те, кого он любит. А значит, человек не может не задаваться вопросом об этой ситуации, которая априори, то есть независимо от опыта, беспокоит его своей абсурдностью и невыносимостью. И для этого, конечно же, прежде всего он обращается к религии, обещающей ему «спасение».

Конечность человека и вопрос о спасении

Мне хотелось бы, чтобы ты правильно понял слово «спасение» и то, каким образом религия подходит к тем вопросам, которые оно поднимает. Ведь чтобы лучше понять, что такое философия, самое простое — соотнести ее с религией.

Открой словарь, и ты увидишь, что прежде всего слово «спасение» означает «то, что спасает, избавляет от чего-либо; выход из опасного, затруднительного положения». Пусть будет так. Но от какой напасти, от какой страшной опасности может избавить нас религия? Ты уже и сам знаешь ответ: речь, конечно же, идет о смерти. Вот почему все религии обещают нам вечную жизнь в различных формах, чтобы заверить нас, что однажды мы вновь обретем тех, кого любим, — родителей или друзей, братьев или сестер, мужа или жену, детей или внуков, — тех, с кем нас неизбежно разлучит земное существование.

В Евангелии от Иоанна Иисус тоже проходит через испытание смертью своего дорогого друга Лазаря. И плачет, как обычный человек. Как ты или я, он получает опыт душевных страданий, связанных с разлукой. Но в отличие от нас, простых смертных, он может воскресить своего друга. И делает это, чтобы показать, как он говорит, что «любовь сильнее смерти». В сущности, именно это послание является ядром христианского учения о спасении: для тех, кто любит, для тех, кто верит слову Христа, смерть — лишь видимость, переходная стадия. Благодаря вере и любви мы можем достичь бессмертия.

Нужно признать, что это очень кстати. Ведь чего, в сущности, мы хотели бы больше всего? Чтобы нас понимали, любили, чтобы мы не были одинокими, не разлучались с близкими — короче говоря, чтобы мы не умирали и они не умирали тоже. Поэтому некоторые ищут свое спасение именно в вере в Бога, и религия уверяет нас, что у них это получится.

Почему бы и нет, если есть вера и убежденность в этом?

Но для тех, кто не убежден, для тех, кто сомневается в правдивости таких обещаний, проблема остается нерешенной. И тут, если так можно выразиться, философия принимает эстафету.

Тем более что сама смерть — и это важный момент, если ты хочешь понять сферу деятельности философии, — не такая уж простая реальность, как обычно полагают. Она не сводится к «концу жизни», к более или менее резкому прекращению нашего существования. Чтобы уверить себя, некоторые мудрецы древности говорили, что не стоит думать об этом, поскольку возможно только одно из двух: или я есть, и тогда, разумеется, смерти еще нет; или она наступает, но уже нет меня, и мне не о чем беспокоиться! Так зачем тогда мучиться этой проблемой?

К сожалению, такого умозаключения недостаточно. Ведь истина заключается в том, что смерть, в отличие от того, что старается внушить нам это древнее изречение, имеет несколько различных обликов, *присутствие которых парадоксальным образом ощутимо в самом средоточии бьющей ключом жизни*.

А ведь именно это, в тот или иной момент, мучает то несчастное конечное существо, каковым является человек, поскольку он понимает, что его время отмерено, что все необратимо и что, может быть, ему нужно хорошенько поразмыслить о том, как распорядиться своей короткой жизнью. В одном из своих самых известных стихотворений Эдгар По представил эту идею необратимости человеческого существования в образе мрачной птицы — сидящего на окне ворона, который

непрестанно твердит одну-единственную фразу: «Never more» («Больше никогда»).

Тем самым Эдгар По хотел показать, что смерть как таковая связана с тем, что относится к сфере «больше никогда». *В средоточии жизни* она является тем, что не возвращается, тем, что неизбежно является частью прошлого, тем, что мы не сможем однажды обрести вновь, несмотря на все наши усилия. Речь может идти о прекрасных каникулах в детстве, о тех местах и друзьях, которые безвозвратно утеряны, о разводе родителей, о домах или школах, которые мы были вынуждены оставить в связи с переездом, о тысяче других вещей: даже если речь не всегда идет об исчезновении дорогого нам существа, все, что относится к сфере «больше никогда», так или иначе связано со смертью.

В этом смысле, как ты теперь понимаешь, смерть далеко не сводится исключительно к концу биологической жизни. Мы знакомы с бесконечностью ее воплощений в самом средоточии жизни, и все эти воплощения терзают нас, хотя иногда мы даже не отдаем себе в этом отчета. Чтобы жить хорошо, свободно, быть открытым для радостей, щедрости и любви, нам прежде всего нужно победить этот страх или, вернее, «эти» страхи, поскольку проявления необратимого чрезвычайно разнообразны.

И как раз в этом вопросе религия и философия фундаментальным образом расходятся.

Философия и религия: два подхода к вопросу о спасении

Так как же религия пытается уберечь нас от этой наивысшей угрозы? Главным образом, через веру. Именно вера, и только она, может сделать так, чтобы на нас снизошла милость Господня: если ты веришь в Бога, то он спасет тебя, говорит религия, и для этого, прежде других добродетелей, требуется добродетель *смирения*, которая, с точки зрения религии, — как не устают повторять великие христианские мыслители, от святого

Августина до Паскаля, — противополагается высокомерию и тщеславию философии. В чем же обвиняется свободная мысль? Всего лишь в том, что она тоже утверждает, что может спасти нас если не от самой смерти, то, по крайней мере, от порождаемых ею тревог, но спасти *благодаря нашим собственным силам и на основании нашего собственного разума*. Вот в чем заключается, по крайней мере с религиозной точки зрения, философская гордыня в полном смысле этого слова, несносная дерзость, заметная уже у ранних философов Древней Греции, то есть за несколько веков до появления Иисуса Христа.

И это правда. Не веря в Божье спасение, философ является прежде всего тем, кто думает, что, познавая мир, постигая самого себя и других, насколько нам это позволяет делать наше разумение, нам удастся преодолеть наши страхи не с помощью слепой веры, а с помощью ясности собственного разума.

Иными словами, если религия сама себя определяет как «учение о спасении» через Другого, то есть через Бога, то великие философские учения можно было бы определить как учения о спасении через самого себя, без помощи Бога.

Именно поэтому, например, Эпикур определяет философию как «лекарство для души»[1], конечная задача которого — дать нам понять, что «не надо бояться смерти». И это — целая философская программа, изложенная Лукрецием, учеником Эпикура, в поэме «О природе вещей»:

> И, ниспровергнув, изгнать совершенно боязнь Ахеронта[2],
> Что угнетает людей и, глубоко их жизнь возмущая,
> Тьмою кромешною всё омрачает и смертною мглою
> И не дает наслаждаться нам радостью светлой и чистой.

1 В этой связи он предлагает четыре лекарства («четверолекарствие») от зол, непосредственно связанных с тем, что мы смертны: «Гнева богов бояться в этом мире нечего, как нечего бояться и смерти. <…> Благо легко достижимо, а зло нетяжко».

2 *Ахеронт* — река подземного царства.

Но это же верно и для Эпиктета, одного из крупнейших представителей другой философской школы Древней Греции, о которой я очень скоро тебе расскажу, — стоицизма, доходящего до того, что в нем *вся* философская проблематика сводится к одной-единственной проблеме: страху смерти.

Послушаем, что говорит Эпиктет своему ученику во время их совместных бесед:

Так думаешь ли ты о том, что суть всех зол, неблагородства и малодушия у человека это не смерть, а скорее страх смерти? Так вот, против него ты, у меня, упражняйся, сюда пусть будут направлены все рассуждения, упражнения на деле, чтения на занятиях, и ты узнаешь, что только так люди становятся свободными[3].

Эту тему мы встречаем и у Монтеня в его знаменитом изречении «философствовать — значит учиться умирать», а также у Спинозы с его изящным размышлением о мудреце, который «умирает в меньшей степени, нежели глупец», а еще у Канта, когда он задается вопросом о «том, на что мы можем надеяться», и даже у Ницше, у которого в идее о «невинности становления» обнаруживаются все самые важные элементы учений о спасении, выкованные в Античности.

Не беспокойся, если имена этих видных философов тебе еще ни о чем не говорят. Это нормально, ведь ты только начинаешь свой путь. Мы еще вернемся к каждому из них, чтобы яснее выразить их мысли и лучше понять их.

Сейчас тебе важно понять, почему, с точки зрения всех философов, страх смерти мешает нам жить. Не только потому, что он порождает тревогу. Ведь большую часть времени мы об этом не думаем, и я уверен, что ты не проводишь дни напролет, размышляя о том факте, что люди смертны! Гораздо

3 Беседы Эпиктета / Пер. Г. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. С. 215.

важнее другое: необратимость хода вещей, являющаяся формой смерти в самом средоточии жизни, постоянно уводит нас в такое измерение времени, которое угнетает наше существование, — в измерение прошлого, где живут эти великие угнетатели счастья: ностальгия и чувство вины, сожаления и угрызения совести.

Возможно, ты мне ответишь, что достаточно просто не думать об этом, попытавшись, например, ограничиться хорошими воспоминаниями и не возвращаться к плохим.

Хотим мы того и нет, но воспоминания о счастливых моментах тоже могут коварно вырывать нас из реальности. Ведь со временем память преобразует их в островки «утраченного рая», которые незаметно тянут нас к прошлому и тем самым мешают наслаждаться настоящим.

Как ты увидишь в дальнейшем, древнегреческие философы думали, что прошлое и будущее — это два зла, тяготеющие над человеческой жизнью, два очага всех тех тревог, которые портят это единственное и уникальное измерение нашего существования, которое заслуживает быть прожитым просто потому, что оно является единственной реальностью — реальностью настоящего момента. Прошлого больше нет, а будущего еще нет, любили подчеркивать они, и тем не менее почти вся наша жизнь пролегает между воспоминаниями о прошлом и планами на будущее, между ностальгией и надеждой. Мы воображаем, что были бы гораздо счастливее, если бы у нас было то или это, новые туфли или более мощный компьютер, другая квартира, отпуск, проведенный в другом месте, другие друзья… Но, сожалея о прошлом или надеясь на будущее, мы в конце концов проходим мимо единственной жизни, достойной того, чтобы ее прожить, мимо жизни, связанной со «здесь и сейчас», мимо жизни, которую мы не умеем ценить, как она того, безусловно, заслуживает.

А что предлагает религия перед лицом этих отравляющих наш вкус к жизни миражей?

Религия говорит, что нам нечего бояться, поскольку все наши ожидания исполнятся, и что мы вполне можем жить

в настоящем, каким бы оно ни было, в ожидании лучшего будущего! Ведь существует милостливое и бесконечное Высшее существо, которое любит нас больше всего. Оно спасет нас от одиночества и разлуки с дорогими людьми, которые, даже если они исчезли из этой жизни, будут ждать нас в другой.

Но что нужно делать, чтобы «спастись»? Главное — нужно верить. Алхимия спасения должна свершаться в вере и через милость Господню. Перед лицом Того, кого религия считает Высшим существом, Того, от которого все зависит, она предлагает нам такой тип поведения, который можно выразить в двух словах: вера (по-латыни fides) и смирение.

Поэтому философия, идущая по совершенно иному пути, граничит с *дьявольщиной*.

Как раз для борьбы с философией христианская теология разрабатывала идеи об «искушениях дьявола». Демон, вопреки его общепринятому образу, распространяемому Церковью, которой недостает авторитета, не является тем, кто сбивает нас с правильного пути в плане нравственности, используя слабость нашей плоти. Это тот, кто делает все возможное в плане духовном, чтобы *отлучить* нас (по-древнегречески diabolos означает «тот, кто разлучает») от вертикальной связи, объединяющей настоящих верующих с Богом, который является единственным, кто спасает нас от безутешности и смерти. Diabolos не довольствуется тем, что сталкивает людей друг с другом, толкая их, например, к ненависти или к войне, он — и это гораздо хуже — отрывает человека от Бога и тем самым предает его всяческим тревогам, от которых лечит лишь вера.

Для догматического теолога философия — если, конечно, она не подчинена целиком и полностью религии и не состоит у нее на службе (тогда, правда, это уже и не философия…) — является самым настоящим творением дьявола, потому что, побуждая человека отвернуться от веры и опираться на свое собственное сознание, на свой критический разум, она мало-помалу толкает его на путь *сомнения*, который

является первым шагом для избавления из-под божественной опеки.

В начале Библии, в Книге Бытия, как ты, может быть, помнишь, змий как раз выполняет роль дьявола, подталкивая Адама и Еву к *сомнению* в обоснованности божественных заповедей, запрещающих касаться запретного плода. Змий хочет, чтобы первые люди начали задаваться вопросами и отведали яблоко, тем самым ослушавшись Бога, ибо, разлучив их с Богом, он сможет навязать им все те мучения, которые свойственны жизни простых смертных. Вместе с этим «грехопадением», утерей первоначального рая, где счастливо жили первые люди, без страхов, в гармонии с природой и Богом, возникают первые формы страха. И все они определяются тем фактом, что после грехопадения, напрямую связанного с сомнением в отношении обоснованности божественных запретов, люди стали смертны.

Философия — все философские учения, как бы они иногда ни расходились в своих решениях, — тоже обещает нам избавление от этих первобытных страхов. Таким образом, у нее (по крайней мере, с самого начала), как и у религии, существует твердое убеждение, что тревоги мешают нам жить: они мешают нам быть не только счастливыми, но и свободными. И это, как я тебе уже показал в ряде примеров, постоянная тема ранних древнегреческих философов: мы не можем свободно мыслить и действовать, если мы парализованы смутным беспокойством, которое порождается страхом необратимости времени, даже когда этот страх бессознателен. А значит, необходимо призвать людей «спасать» себя самостоятельно.

Но, как ты теперь понимаешь, это спасение должно исходить не от кого-то *Другого*, Высшего и «трансцендентного» (то есть «внешнего и высшего» по отношению к нам) существа, а *от нас самих*. Философия хочет, чтобы мы выпутывались из этой ситуации своими силами, путем своего разума, если, конечно, мы будем использовать его, как нужно, с отвагой и твердостью. Именно это хотел сказать Монтень, когда, намекая на

мудрость древнегреческих философов, уверял нас, что «философствовать — это значит учиться умирать».

Но вся ли философия должна быть тогда атеистична? Может ли существовать христианская, еврейская или мусульманская философия? И если да, то в каком смысле ее следует понимать? И наоборот, какой статус отвести тем великим философам, которые, как Декарт или Кант, были верующими? И почему тогда, спросишь ты меня, нужно отказываться от обещаний религий? Почему бы не принять смирение и не подчиниться законам учения о спасении «с Богом»?

На то есть две причины, лежащие в том числе и в основе всякой философии.

Прежде всего, дело в том, что предлагаемое нам религией избавление от тревог смерти, то есть обещание бессмертия и того, что после нашей биологической смерти мы вновь обретем тех, кого любим, как иногда говорят, слишком красиво, чтобы быть правдивым. То есть столь же красиво и маловероятно, как образ Бога, по-отечески сидящего рядом со своими верующими. Как примирить это обещание с обрушивающимися на человечество вновь и вновь массовыми убийствами и несчастьями: какой отец оставит своих детей в аду Освенцима, Руанды или Камбоджи? Безусловно, верующий ответит, что это — цена за свободу, что Бог создал людей свободными и что зло должно быть поставлено в вину им. Но что сказать о невинных? Что сказать о тысячах невинных детей, пострадавших от этих страшных преступлений против человечества? Философ неизбежно начнет сомневаться в самодостаточности такого ответа религии на этот вопрос[4]. Он обязательно придет к выводу, что вера в Бога, оказывающаяся здесь неким противовесом, даже утешением, вероятно, может скорее ослепить нас, нежели что-то прояснить. Разумеется, философ уважает верующих.

4 Заметим, что такая аргументация работает только против общераспространенных взглядов религии. Конечно, это так. Но от этого таких взглядов не становится меньше, и в этом смысле они не теряют своей силы.

Он не обязательно утверждает, что они ошибаются, что их вера абсурдна или тем более что Бога точно не существует. Да и как можно доказать, что Бога не существует? Просто у философа нет этой веры, вот и все, и именно поэтому он вынужден искать ответы вовне, должен мыслить иначе.

Но есть еще один момент. Благополучие не является единственным идеалом жизни на Земле. Свобода — тоже такой идеал. Унимая наши тревоги и превращая смерть в иллюзию, религия ограничивает нашу свободу мысли. Ведь взамен спокойствия, которое, как предполагается, она нам несет, она требует, чтобы в тот или иной момент мы перешли от разума к вере, чтобы мы отошли от критического разума и перешли исключительно к вере. Она хочет, чтобы по отношению к Богу мы вели себя как дети, а не как взрослые, в которых она видит лишь в конечном счете самоуверенных резонеров.

На самом деле, философствовать — по крайней мере, с точки зрения философов, поскольку точка зрения верующих будет, разумеется, иной, — значит предпочитать комфорту ясность сознания, а вере — свободу. В этом смысле философ действительно «спасает свою шкуру», но речь не идет о том, чтобы сделать это любой ценой.

В таком случае, может быть, скажешь ты мне, коль скоро философия — это главным образом поиск достойной жизни вне религии, *поиск спасения без Бога*, откуда берется тот факт, что в учебниках ее очень часто представляют как искусство мышления, совершенствования критического разума, рефлексии и индивидуальной автономии? Почему в мире, в телепередачах или в прессе ее зачастую сводят к некоей нравственной позиции, противопоставляющей справедливость и несправедливость? Разве философ — не тот, кто понимает окружающий мир и поэтому занимает определенную позицию, восставая против существующего зла? Какое место следует отводить аспектам интеллектуальной и нравственной жизни? Как их примирить с определением философии, которое мы только что рассмотрели?

Три измерения философии: разумность того, что существует (теория), жажда справедливости (этика) и поиски спасения (мудрость)

Разумеется, даже если поиск спасения без Бога лежит в центре всякой великой философии, даже если именно это является ее насущной конечной целью, ее невозможно бы было достигнуть, не прибегая к глубоким размышлениям над разумностью того, что существует, — это обычно называют «теорией», а также о том, что должно быть, или что следует делать, — это обычно называют моралью или этикой[5].

Причину этого понять достаточно просто.

Поскольку философия, как и религия, берет свое начало в размышлении о «конечности» человека, в том факте, что всем нам, смертным, отведено определенное время и что мы являемся в этом мире единственными существами, отдающими себе в этом отчет, само собой разумеется, что мы не можем уклониться от вопроса о том, что делать с этим ограниченным

5 Во избежание недоразумений сделаем одно замечание о двух этих терминах. Как следует говорить: «мораль» или «этика»? Чем именно отличаются эти термины? Дадим простой и ясный ответ: априори между ними нет никакой разницы, и ты можешь использовать их как угодно. Слово «мораль» происходит от латинского слова, означающего «нравы», а слово «этика» — от греческого слова, тоже означающего «нравы». Таким образом, это полноправные синонимы, отличающиеся друг от друга только своим происхождением. Но надо сказать, что некоторые философы использовали наличие двух этих терминов, чтобы дать им различные смыслы. У Канта, например, «мораль» означает совокупность общих принципов, а «этика» — их конкретное приложение. Другие философы будут понимать под «моралью» теорию обязанностей по отношению к другим людям, а под «этикой» — учение о спасении и мудрости. Почему бы и нет? Ничто не запрещает использовать эти слова в разных смыслах. Но ничто и не обязывает нас это делать. Поэтому в этой книге я буду употреблять термины «мораль» и «этика» как синонимы.

временем. В отличие от деревьев, устриц или кроликов, мы постоянно задаемся вопросом о наших отношениях со временем, о том, как нам его занять или использовать, будь то на короткий период (час или предстоящий вечер) или длинный (текущий месяц или год). Мы неизбежно — иногда в результате какого-нибудь толчка, внезапного события — приходим к вопросу о том, что нам делать — что мы могли бы или должны сделать — со всей нашей жизнью.

Иными словами, формула «смертность + осознание своей смертности» — это своего рода коктейль, в котором, как в зародыше, содержится источник всех философских вопросов. Философ — это прежде всего тот, кто думает, что мы на этой земле не «туристы», то есть мы здесь не ради забавы. Или скажем лучше: даже если, вопреки только что сказанному мной, философ придет к заключению о том, что развлечение заслуживает того, чтобы его проживали, то по меньшей мере это будет результатом его мысли, его рефлексии — а не рефлекса. И это предполагает три этапа: этап *теории*, этап *морали* или *этики* и, наконец, этап достижения *спасения* или *мудрости*.

Все это можно выразить еще проще: первая задача философии, то есть задача теоретическая, заключается в формировании идеи о «площадке для игры», в приобретении минимума знаний о мире, в котором разворачивается наше существование. На что этот мир похож, какой он — враждебный он к нам или дружественный, опасный или благодатный, гармоничный или хаотичный, таинственный или познаваемый, красивый или безобразный? Если философия — это поиск спасения, размышления о проходящем и ограниченном времени, значит, она не может не начать с вопроса о природе этого окружающего нас мира. Всякая философия, достойная такого названия, отталкивается, таким образом, от естественных наук, открывающих нам устройство вселенной (физика, математика, биология и т. д.), а также от исторических наук, приоткрывающих нам историю этого мира и историю человечества. «Не геометр да не войдет», — говорил ученикам о своей школе, то есть Академии, Платон, и после него

ни один философ не обходился без научных знаний. Но философия должна идти еще дальше и задать себе вопрос о тех *средствах*, которыми мы располагаем, чтобы познавать мир. Помимо размышлений, заимствованных из позитивных наук, она пытается, в сущности, очертить природу познания как такового, понять те методы, которыми пользуется (например: как обнаружить причины некоего явления?), и пределы этих методов (например: можно ли доказать существование Бога?).

Эти два вопроса — вопрос о природе мира и вопрос об инструментах познания, — которыми располагает человек, являются, таким образом, основными вопросами *теоретической* части философии.

Но само собой разумеется, что помимо указанной «площадки для игры», помимо знаний о мире и истории, в которых наше существование занимает свое место, нам нужно интересоваться еще и другими людьми, теми, с кем мы будем на этой площадке играть. Ведь мы далеко не одиноки, один простой факт нашего воспитания показывает, что мы не могли бы родиться и выжить без помощи других людей, начиная с наших родителей. Как жить с другими, какие нужно принять правила игры, как вести себя так, чтобы это поведение было «подходящим», полезным, достойным, короче говоря, попросту «справедливым» в наших отношениях с другими людьми? Это как раз вопрос второй части философии, уже не теоретической, а *практической* части, в широком смысле связанной со сферой *этики*.

Но почему нужно стремиться познавать мир и его историю, почему нужно стремиться жить в гармонии с другими? Какова цель или смысл всех этих усилий? Есть ли у этого смысл вообще? Все эти вопросы и еще целый ряд подобных отсылают нас к третьему измерению философии, измерению, которое, как ты понял, касается важнейшего вопроса о *спасении* или *мудрости*. Если философия, согласно своей этимологии, является «любовью» (philo) к мудрости (sophia), то именно здесь она должна в некотором роде самоустраниться, чтобы уступить место, насколько это, конечно, возможно, самой мудрости,

которая, как ты сам понимаешь, прекрасно обходится безо всякой философии. Ведь, по определению, быть мудрым — не значит любить или пытаться стать любимым, это просто значит жить мудро, счастливо и свободно, насколько это возможно, победив, наконец, те страхи, что пробудило в нас осознание конечности нашей жизни.

Все это, впрочем, становится слишком абстрактным, и не имеет никакого смысла продолжать говорить об определении философии без конкретных примеров. Они позволят тебе увидеть в действии все три ее измерения — теорию, этику, поиск спасения или мудрости, — о которых мы только что говорили.

А значит, лучше всего будет сразу проникнуть в самую суть вопроса и начать с самого начала, с истоков, со школ философии, процветавших в Античности. Поэтому предлагаю тебе рассмотреть первую величайшую традицию философской мысли — это традиция, которая идет от Платона и Аристотеля и находит свое самое законченное или, по крайней мере, самое «популярное» выражение в стоицизме. С него-то мы и начнем. Затем мы продолжим вместе исследовать крупнейшие философские эпохи. Нам нужно будет также понять, почему и каким образом философия совершала переходы от одного мировоззрения к другому. Потому ли, что предыдущие решения проблем больше не удовлетворяли философов? Или потому, что они уже не казались такими убедительными? Или потому, что новые решения одерживали верх над предыдущими? Или потому, что существует множество возможных решений?

Именно тогда ты поймешь, почему философия, опять-таки вопреки распространенному и надуманному мнению, является скорее искусством находить ответы, нежели искусством задавать вопросы. Очень скоро ты сможешь об этом судить *самостоятельно* — в этом состоит еще одно важнейшее обещание философии, потому что она не религиозна и ее истина не зависит от кого-то Другого, — и осознаешь, насколько глубоки, увлекательны, а проще говоря, гениальны ее решения.

ГЛАВА II: ПРИМЕР ИЗ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ЛЮБОВЬ К МУДРОСТИ У СТОИКОВ

Сначала немного истории, чтобы у тебя по крайней мере было представление о той ситуации, в которой зародилась школа стоиков.

Большая часть историков согласна с тем, что философия начала свой путь в Древней Греции, примерно в VI веке до н. э. Это принято называть «греческим чудом», настолько удивительно это ее внезапное зарождение. А что было до VI века, как обстояли дела в других цивилизациях? Почему вдруг возникла философия?

Конечно, об этом можно говорить долго и научно. Но полагаю, что, отвечая на эти вопросы, мы можем ограничиться двумя ответами.

Первый ответ будет такой. Во всех известных нам цивилизациях, существовавших до древних греков, место философии, так сказать, занимали религии. Именно они удерживали монополию в отношении вопроса о спасении, успокаивая человеческие тревоги, зародившиеся из ощущения нашей смертности. Об этом свидетельствуют почти все религиозные культы, следы которых дошли до нас. Длительное время люди искали спасения как раз в защите богов, а не в использовании своего разума.

Так почему все же в Древней Греции возникла философия, эта форма разумного, «рационального» поиска, освобожденная от религиозных верований? Все говорит о том, что, по всей

видимости, к этому имеет отношение природа политической организации древнегреческого полиса, которая, по крайней мере частично, была демократической. Эта организация, как никакая другая, поощряла элиты, свободу и автономию мысли. Греческие граждане привыкли постоянно что-то обсуждать на публике, обдумывать, аргументировать, и, вероятно, именно эта республиканская традиция способствовала возникновению свободной мысли, то есть мысли, избавленной от рамок различных религиозных культов.

Поэтому уже с VI века до н. э. в Афинах существовало множество философских школ. Чаще всего их именовали по местоположению. Например, основатель школы стоиков, Зенон из Китиона (родившийся около 334 года и умерший около 262 года до н. э.), преподавал под расписными аркадами. Именно так возникло слово «стоицизм». Оно происходит от древнегреческого слова stoa, означающего «портик».

Уроки Зенона под этим расписным портиком были бесплатными и открытыми для всех. Они оставили такой след, что после смерти Зенона преподавание было продолжено его учениками.

Первым преемником Зенона стал Клеанф из Асса (около 331–230 до н. э.), а вторым — Хрисипп из Солы (около 280–208 до н. э.). Именно их философия получила название «раннего стоицизма». От этого периода до нас практически ничего не дошло, кроме небольшой поэмы Клеанфа «Гимн к Зевсу». С их воззрениями мы познакомились косвенным путем, то есть благодаря авторам более позднего периода (в частности, Цицерону). Но у стоицизма был еще один важный период в Древней Греции II века до н. э., а также третий, уже гораздо позднее, в Древнем Риме.

В отличие от двух первых периодов, важнейшие произведения третьего нам хорошо известны. Их авторы уже не были афинскими философами: Сенека (около 8–65) был сборщиком налогов и министром императора Нерона; Гай Мусоний Руф (25–80) преподавал стоицизм в Риме и был отправлен тем же Нероном

в ссылку; Эпиктет (около 50–130), раб, затем получивший свободу, преподавал устно — его мысли зафиксировали ученики, в частности Флавий Арриан (около 86–160), автор книг «Беседы» и «Руководство», и император Марк Аврелий (121–180).

Теперь я хотел бы показать тебе, отмечая наиболее важные аспекты, как философия, в частности стоицизм, подходила к вопросу о спасении, как с помощью простого разума она пыталась дать ответы на необходимость победить наш страх человеческой конечности. В этом представлении я буду следовать тем трем осям — теории, этике, мудрости, — о которых говорил тебе выше. Я также приведу тебе ряд цитат великих философов этого периода. Я понимаю, что порой они могут немного мешать твоему чтению, но они просто необходимы, чтобы ты быстрее научился пользоваться своим критическим разумом. Ты должен привыкнуть всегда проверять самостоятельно, правдиво ли то, что тебе говорят. А для этого необходимо обращаться к первоисточникам и никогда не довольствоваться одними «комментариями».

1. *Теория*: созерцание космического порядка

Чтобы обрести свое место в мире, научиться в нем жить и сделать свою жизнь его неотъемлемой частью, прежде всего необходимо познать окружающий нас мир. Именно в этом, скажу я тебе, и заключается первостепенная задача философской теории.

На греческом языке она называется *теория*, и этимология этого слова заслуживает того, чтобы на ней остановиться: to theion или ta theia orao означают «я созерцаю (orao) божественное (theion)», «я вижу божественные дела (theia)». И действительно, для стоиков the-oria заключается в усилии созерцания того, что «божественно» в окружающей нас реальности. Иными словами, первейшая задача философии — видеть *самое существенное* в мире, то, что в нем является самым реальным, самым важным, самым значимым. А для греческой

философской традиции, которая достигает своей кульминации в стоицизме, самой сокровенной сущностью этого мира является *гармония, порядок,* одновременно прекрасный и справедливый, который древние греки обозначали словом «космос».

Если ты хочешь составить себе ясное впечатление о том, что греки называли *космосом,* самое простое — представить себе всю вселенную как некое *организованное и одухотворенное* существо. В самом деле, для стоиков строение этого мира или, если угодно, космический порядок — это не только прекрасная организация, но и порядок, аналогичный устройству живого существа. Материальный мир, вся вселенная представляет собой, в сущности, гигантское животное, каждый элемент которого — то есть каждый орган — задуман наилучшим образом и находится в полной гармонии с целым. Каждая часть этого целого, каждый член этого огромного тела находится на своем месте и, если не происходит какого-либо бедствия (иногда таковые случаются, но порядок вскоре восстанавливается), функционирует в прямом смысле этого слова безукоризненно, без сбоев, в гармонии с другими: вот что *теория* должна нам помочь открыть и узнать.

В нашем языке от слова «космос» произошло, помимо прочего, слово «косметика». Изначально это была наука о красоте тела, уделяющая внимание правильности пропорций, и только во вторую очередь — искусству макияжа, призванному подчеркнуть то, что «хорошо сделано» (и в случае необходимости скрыть то, что таковым не является). Именно этот порядок, этот *космос* как таковой, это организованное устройство вселенной древние греки называли «божественным» (theion), в отличие от иудеев и христиан, для которых божественным стало Высшее существо, внешнее по отношению к вселенной, существовавшее до нее и ее создавшее.

Это божественное, которое не имеет ничего общего с личным Богом, но смешивается с мировым порядком, стоики и призывают нас созерцать (theorein) всеми подходящими средствами — например, изучая науки, физику, астрономию или биологию, а также накапливая наблюдения, показывающие, насколько *вся*

вселенная (а не та или иная ее часть) «хорошо сделана»: регулярное движение планет и даже строение мельчайшего живого организма, самого крошечного насекомого, убеждают внимательного наблюдателя, то есть того, кто рассудительно практикует «теорию», в том, сколь точно идея *космоса*, справедливого и прекрасного порядка, описывает окружающую нас реальность, если только мы умеем ее как следует созерцать.

Таким образом, можно сказать, что устройство вселенной не только «божественно», совершенно, но и «разумно», сообразно тому, что греки называли *логосом* (от этого термина произошло слово «логика»), как раз указывая на это восхитительное упорядочивание вещей. Вот почему, упражняясь в *теории*, наш разум способен понять и растолковать *логос*, в точности как биолог понимает «значение» или назначение органов живого тела, рассекая его на части.

Открыть глаза на мир для стоиков значило то же самое, что для биолога открыть глаза на тело мыши или кролика и убедиться в том, как в нем все «хорошо сделано»: глаз устроен так, как он устроен, чтобы «хорошо видеть», сердце и артерии — чтобы хорошо снабжать все тело оживляющей его кровью, желудок — чтобы переваривать пищу, легкие — чтобы снабжать мускулы кислородом и т. д. С точки зрения стоика, все это одновременно «логично», разумно (в смысле *логоса*) и «божественно» (theion). Но для чего здесь слово «божественно»? Вовсе не для того, чтобы показать, что все эти чудеса сотворил личный Бог, но чтобы подчеркнуть: это и в самом деле чудеса, *и мы, человеческие существа, не являемся их создателями*. Мы не создаем, а лишь открываем все это. Божественное — это чудесное нечеловеческое.

Цицерон, один из наших основных источников знаний о ранних стоиках, почти все работы которых, как я уже тебе говорил, были утеряны, заостряет на этом внимание в своем трактате «О природе богов»[6], смеясь над мыслителями,

6 *Цицерон.* Философские трактаты / Пер. М. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 114–115.

которые, подобно Эпикуру и наперекор стоикам, считали, что мир представляет собой не *космос*, порядок, а, наоборот, хаос. Вот как возражает на это, в духе стоической мысли, Цицерон:

Пусть сколько угодно шутит Эпикур <…> Но ведь определенно нет ничего лучше мира. <…> то, что одушевленно, что имеет и чувство, и разум, и ум.

Я процитировал этот небольшой текст, чтобы ты осознал, как эта философия далека от нашей, от философии Нового времени. Если бы сегодня кто-то утверждал, что мир одухотворен, то есть что он обладает душой и что природа обладает разумом, его, несомненно, приняли бы за сумасшедшего. Но если попытаться правильно понять древних греков, то их рассуждения вовсе не абсурдны: утверждая божественный характер всей вселенной, они выражали свое убеждение в том, что за кажущимся хаосом этого мира существует «логичный» порядок и что человеческий разум способен его увидеть.

Пользуясь случаем, скажу, что эту идею, согласно которой мир обладает своего рода душой и подобен живому существу, позднее назовут «анимизмом» (от латинского слова anima, что значит «душа»). Также об этой «космологии» (то есть о стоической концепции *космоса*) будут говорить как о «гилозоизме», что буквально означает уподобление материи (hylè) животному (zoon), ее признание живым существом. И, наконец, это же учение получит название «пантеизм» (от греческих слов pan — «всё», и theos — «Бог»), в том смысле, что божествен весь мир, а не только сотворившее его, так сказать, извне существо.

Я привожу тебе все эти термины, как ты и сам догадываешься, не из любви к философскому жаргону, а как раз наоборот — чтобы ты смог читать произведения великих философов сам, не спотыкаясь об эти «технические» термины, которые зачастую больше впечатляют, чем проясняют что-то.

Итак, с точки зрения стоической *теории космос*, если оставить за скобками случайные и временные происшествия, каковыми являются различные напасти и катастрофы, в высшей степени *гармоничен*, что будет иметь — и вскоре мы увидим почему — колоссальные последствия в «практическом» плане (то есть в плане нравственном, юридическом и политическом). Ведь если вся природа гармонична, значит, она до некоторой степени может служить моделью для поведения людей. Именно в этом смысле будут понимать известное предписание, согласно которому природе нужно во всем подражать — не только в эстетике и искусстве, но и в морали и политике.

Ведь этот гармоничный порядок, уже в силу своей исходной характеристики, не может быть никаким иным, кроме как *справедливым и благим*, как это подчеркивает в своих «Размышлениях» Марк Аврелий:

Что происходит, по справедливости происходит; проследи тщательно — увидишь. <…> как если бы некто воздавал всякому по достоинству[7].

Идея Марка Аврелия заключается в том, что природа, по крайней мере в своем нормальном состоянии, не во время сваливающихся на нас порой превратностей и катастроф, в конце концов, отдает должное каждому — в том смысле, что всем нам дает самое главное, в чем мы нуждаемся: тело, которое позволяет нам перемещаться по миру, способность мыслить, которая позволяет нам к нему приспосабливаться, и природные богатства, которых нам хватает для жизни. Таким образом, в этом большом космическом дележе каждый получает то, что ему причитается.

В этой теории справедливости уже слышится формулировка, которая легла в основу всего римского права: «каждому

7 *Марк Аврелий*. Размышления / Пер. А. Гаврилова. СПб.: Наука, 1993. С. 18.

воздать свое», найти каждому его место — что, безусловно, предполагает, что для каждого действительно существует свое «место» или, как говорили древние греки, «природное место» во всем этом *космосе*, который сам по себе уже является справедливым и благим.

Теперь ты понимаешь, почему одной из задач человека является обрести свое место в этом космическом порядке. Для большинства греческих мыслителей — за исключением эпикурейцев, — как раз преследуя эту цель или, скажем лучше, осуществляя эту задачу, и можно достичь счастья и добропорядочной жизни. По аналогии *теория* тоже подспудно обладает эстетическим аспектом, поскольку открывающаяся через нее мировая гармония превращает ее в модель прекрасного. Но, разумеется, подобно тому как природные катаклизмы ослабляют идею, согласно которой *космос* является справедливым и прекрасным, — и мы уже говорили, что эти катаклизмы преходящи, — в природе тоже существуют такие вещи, которые, по крайней мере на первый взгляд, кажутся уродливыми и даже ужасными. Тем не менее, согласно стоикам, необходимо уметь преодолевать эти непосредственные впечатления и не задерживаться на этой обычной точке зрения неразмышляющих людей. Как раз это с потрясающей силой выражает Марк Аврелий в своих «Размышлениях»:

Так и колосья, гнущиеся к земле, складки на морде у льва, пена из кабаньей пасти и многое другое, что далеко от привлекательности, если рассматривать его отдельно, однако в сопутствии с тем, что по природе вносит еще более лада и душу увлекает; поэтому кто чувствует и вдумывается поглубже, что происходит в мировом целом, тот вряд ли хоть в чем-нибудь из сопутствующего природе не найдет, что оно как-то приятно пристроено. Своими здравомысленными глазами он сумеет увидеть красоту и некий расцвет старухи или старика, и прелесть новорожденного[8].

8 *Марк Аврелий*. Размышления. Указ. соч. С. 105–106.

Эту же идею выдвигал Аристотель — один из величайших древнегреческих философов, которым вдохновлялись в том числе и стоики, — осуждая иллюзию тех, кто считает мир плохим, уродливым и неорганизованным, потому что они видят лишь детали, не достигая надлежащей разумности целого. Когда обычные люди думают, что мир несовершенен, они, согласно Аристотелю, «заслуживают упрека в том, что, хотя они и видели, что даже среди чувственно воспринимаемого так дело обстоит лишь у меньшего числа вещей, они таким же образом высказались о мире в целом. Ибо одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать эти, нежели из-за этих осудить те»[9]. Разумеется, если мы ограничимся каким-нибудь одним уголком нашего мира, то не увидим красоты его целого, тогда как философ, созерцающий, например, восхитительно регулярное движение планет, достигает более высокой точки зрения и начинает понимать совершенство целого, незначительным фрагментом которого являемся и мы сами.

Поэтому, как ты теперь понимаешь, божественный характер этого мира является одновременно *имманентным и трансцендентным*.

Я специально использую здесь эти философские термины, потому что они пригодятся тебе впоследствии. Говорят, что некий предмет имманентен миру, когда он располагается не вовне, а внутри него. В противном случае предмет называют трансцендентным. В этом смысле христианский Бог трансцендентен по отношению к миру, тогда как божественное стоиков совершенно имманентно ему, потому что оно

9 *Аристотель.* Метафизика / Пер. А. Кубицкого // *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 137.

не располагается где-то «вовне», но является не чем иным, как гармоничным, космическим или косметическим устройством самого мира.

Но в то же время, с другой точки зрения, божественное стоиков также может быть «трансцендентным», правда, не по отношению к миру, а по отношению к людям, в том смысле, что оно является чем-то *совершенно вышестоящим и внешним по отношению к ним*. Люди, хотя бы немного являющиеся философами, с изумлением открывают его для себя, но никоим образом не творят его и не производят.

Послушаем, что говорит об этом Хрисипп, который был учеником Зенона и вторым наставником школы стоиков:

Человек не мог создать небесные тела и все то, чему присущ вечный распорядок[10].

Эти слова пересказывает Цицерон и добавляет, комментируя мысль ранних стоиков:

Мир необходимо должен быть мудр, и та природа, которая все охватывает и содержит, должна превосходить все остальное совершенством разума [logos]. Стало быть, мир и есть Бог, и божественная природа заключает в себе всю силу мира[11].

Таким образом, о божественном стоиков можно сказать, что оно является «трансцендентностью в имманентности», потому что *теория* является созерцанием «божественных дел», которые, будучи непосредственной частью реальности, тем не менее совершенно чужды всякой человеческой деятельности.

Еще мне хотелось бы мимоходом сказать об одной непростой идее, к которой мы еще вернемся, чтобы лучше ее понять, но которую ты уже можешь держать в голове: *теория*,

10 *Цицерон*. Философские трактаты. Указ. соч. С. 105–106.

11 Там же. С. 110.

о которой говорят нам стоики, открывает, как мы только что видели, то, что является самым совершенным и самым реальным в мире, то есть самым божественным, в смысле древних греков. И действительно, ты теперь знаешь, что самое реальное, самое существенное в описании *космоса* — это его упорядоченность, его гармония, а, например, не тот факт, что иногда встречаются недостатки, каковыми являются всякие чудища или природные катаклизмы. Именно поэтому *теория*, которая показывает все это и предоставляет нам средства для понимания увиденного, одновременно является тем, что позднее философы назовут «онтологией» (учение, которое определяет устройство или самую глубинную «сущность» бытия) и теорией познания (изучение интеллектуальных средств, с помощью которых мы познаем мир).

Здесь важно понять, что философская *теория*, понимаемая в таком двойном смысле, не может сводиться к некоей отдельно взятой науке, например, к биологии, астрономии, физике или химии. Ведь несмотря на то, что она постоянно обращается к этим позитивным наукам, сама она не является ни экспериментальной, ни ограниченной изучением некоего отдельного объекта. Например, она не интересуется исключительно живыми существами, как биология, или планетами, как астрономия, или неодушевленной материей, как физика. Она пытается понять сущность или глубинное устройство всего мира. Конечно, это — амбициозное заявление, которое даже может показаться совершенно утопичным с точки зрения сегодняшних требований науки. Но философия — это не одна из наук, и даже если ей приходится учитывать научные результаты, ее фундаментальная задача ненаучна сама по себе. Философия ищет в окружающем нас мире смысл, какие-нибудь элементы, которые позволили бы нам вписать в него наше существование, а не только объективное знание.

Возможно, тебе еще непросто все это понять. Поэтому пока этот аспект можно оставить в стороне, но не забывай, что нам нужно будет к нему вернуться, чтобы уточнить различие между философией и точными науками.

Как бы то ни было, я уверен, что ты уже чувствуешь и сам, что эта *теория* — вопреки нашим современным наукам, которые «нейтральны» в том смысле, что они описывают то, что существует, а не то, что должно было бы существовать, — будет иметь практические последствия в моральном, юридическом и политическом плане. Ведь совершенно ясно, что описание *космоса* не может оставить безразличными тех, кто задается вопросами о том, как наилучшим образом вести свою жизнь.

2. Этика: справедливость по образцу космического порядка

Какая же этика будет соответствовать той *теории*, которую мы только что описали?

Ответ не вызывает сомнений: она должна соотноситься с *космосом*, подстраиваться под него. У стоиков именно *космос* лежит в основе всякого справедливого поступка, всякой морали и политики. Ведь справедливость — это, прежде всего, *точность*: как мебельщик или музыкальный мастер подгоняет к своему изделию каждую деталь, будь то мебель или музыкальный инструмент, так и нам следует стараться *подстраивать* себя под этот гармоничный и благой порядок, который нам открывает *теория*. Это уточняет смысл теоретической деятельности философов. Как мы видим, познание не является таким уж незаинтересованным, поскольку оно служит непосредственным выходом к этике.

Вот почему философские школы того времени, в отличие от наших нынешних школ и университетов, уделяли внимание не столько речам, сколько поступкам, не столько понятиям, сколько *упражнению в мудрости*.

Расскажу тебе небольшой анекдот, чтобы можно было лучше понять, что это значит. До школы Зенона в Афинах существовала другая школа, которая, впрочем, вдохновила в том числе и стоиков: это была школа киников. Сегодня

в разговорном языке прилагательное «циничный» указывает на что-то негативное. Сказать о ком-то, что он «циничен», значит сказать, что он ничему не верит, поступает беспринципно, не заботясь о ценностях, не уважая других людей и т. д. В те времена, в III веке до н. э., дело обстояло совсем иначе, и киники были прежде всего требовательными моралистами.

Это слово имеет забавное происхождение: оно произошло от греческого слова «собака». Какое отношение, спросишь ты меня, это имеет к школе философской мудрости? А вот какое: у философов-киников существовал один фундаментальный принцип поведения, согласно которому нужно было жить по природе, а не согласно искусственно установленным условностям общества, которые киники как раз высмеивали. Очень часто на улице и рыночных площадях они донимали добропорядочных людей, насмехаясь над их верованиями. Сегодня бы сказали, что они «шокировали добропорядочных буржуа». Поэтому-то их и сравнивали с собаками, которые хватают вас за ноги или лают перед вами, будто желая еще больше досадить вам.

Так, рассказывают, что киники — а один из самых известных среди них, Кратет, как раз был наставником Зенона — понуждали своих учеников делать разные вещи, пренебрегая тем, «что об этом скажут», и сосредоточившись на своей основной миссии: жить в согласии с космическим порядком. Например, их понуждали таскать за собой по рыночной площади дохлую рыбу. Ты понимаешь, что несчастный тут же становился объектом всякого рода шуток и насмешек. Но, как говорится, «ему это было уроком». Уроком чего? Уроком того, что не стоит заботиться о взгляде со стороны, чтобы осуществлять то, что верующие обычно называют «обращением в другую веру»: в данном случае это было обращение не к Богу, а к космической природе, от которой безумие людей никогда не должно нас отвращать.

Кратет и сам, несколько в ином ключе, но тоже в соответствии с природой, не стеснялся, например, заниматься любовью со своей женой Гиппархией на людях. В то время это шокировало людей, как шокировало бы и сегодня. Но, каким бы

странным тебе это ни показалось, это было прямым следствием того, что можно назвать «космологико-этикой», то есть идеей о том, что мораль и искусство жить должны заимствовать свои принципы у гармонии, управляющей всем *космосом*. Теперь ты понимаешь, почему для стоиков *теория* являлась самой важной дисциплиной: ее практические последствия невозможно было обойти стороной!

Как раз это объясняет Цицерон, когда в другой своей книге, «О пределах добра и зла», снова упоминает мысль стоиков:

Не без основания такая же честь воздается физике, потому что всякий, кто намерен жить в согласии с природой, должен исходить из [знания] о мире в целом и о том, как он управляется. И никто не может иметь истинные суждения о добре и зле, не познав всего смысла (ratio) природы и жизни богов и того, согласуется или нет человеческая природа с природой мироздания. И никто, не зная физики, не может увидеть, какой силой (а она очень велика) обладают все наставления древних мудрецов, повелевающие «подчиняться обстоятельствам», «следовать за богом», «познать самого себя», «ничего слишком». Да и что означает природа для сохранения дружбы и соблюдения справедливости, может сказать одна лишь эта наука[12].

Поэтому для Цицерона природа — это неизменно «наилучший управляющий».

Теперь ты понимаешь, насколько такое понимание морали и политики отличалось от того, как мы видим их сегодня в наших демократиях, где правит бал не естественный природный порядок, а воля человека. Именно поэтому мы приняли принцип большинства, чтобы избирать наших представителей и вырабатывать законы. Кроме того, мы без конца сомневаемся, что

12 *Цицерон*. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н. Федорова. М.: РГГУ, 2000. С. 158.

природа «блага» сама по себе: в лучшем из случаев, когда ураганы и тайфуны обходят нас стороной, она становится для нас нейтральным материалом, который в нравственном отношении сам по себе ни плох ни хорош.

Для древних природа не только была правильна, но и не имела ничего общего с волей большинства людей, которую призывали, чтобы решить, что хорошо, а что плохо, что справедливо, а что нет, потому что все критерии, позволявшие это различать, были тесно связаны с естественным порядком, внешним и высшим по отношению к людям. В общем, хорошим являлось то, что соответствовало космическому порядку, *желаем мы того или нет*, а плохим было противоположное, *нравится нам это или нет*. Самым важным было достигнуть гармонии мира на практике, в конкретике, чтобы обрести в ней свое подлинное место, которое каждому отведено в этом огромном Целом.

Тем не менее, если ты хочешь сравнить эту концепцию морали с чем-то тебе уже известным и еще сегодня существующим в наших обществах, нужно подумать об экологии. В сущности, для экологов — и в этом они, сами часто того не ведая, воспроизводят волнующие для древних греков темы — природа образует собой гармоничное целое, к которому человеку следует относиться с уважением и которому даже, во многих случаях, следует подражать. Именно поэтому они, например, говорят не о *космосе*, а о «биосфере» (что почти одно и то же) или об «экосистемах». Как сказал один немецкий философ, ставший заметным теоретиком современной экологии, Ганс Йонас, «целесообразность человека заложена в природе», что означает, что в этическом плане человек должен ставить перед собой задачи, которые уже изначально, как полагали и стоики, являются частью мирового порядка, и делать это таким образом, чтобы «бытие-долженствование», то есть то, что нужно делать в нравственном отношении, не было отрезано от самого бытия, от существующей природы.

Более чем двадцать столетий назад Хрисипп говорил практически то же самое: «Нет более естественного способа прийти

к логосу блага и зла, добродетели и счастья, <нежели> [оттолкнувшись] от общей природы и космического управления»[13], что Цицерон, в свою очередь, комментирует следующим образом: «Сам же человек рожден, чтобы созерцать [theorein] мир, размышлять и действовать в соответствии с этим. <…> В мире есть добродетель, он и мудр, и поэтому он — бог»[14]. Здесь мы видим, что вовсе не наше суждение о реальности, а именно сама реальность в качестве божественной реальности оказывается основанием этических и юридических ценностей.

Это ли последнее слово философии? Может ли она ограничиться тем, что предоставляет нам в теории некоторое «мировоззрение», а затем выводит из него нравственные принципы, согласно которым и должны поступать люди?

Ни в коем случае. Ведь мы стоим всего лишь на пороге этих поисков спасения, этой попытки подняться до уровня истинной мудрости, заключающейся в избавлении от всех страхов, связанных с конечностью человека, уходящим временем и смертью. А значит, только теперь, на основе только что описанных мною теории и практики, стоическая философия сможет взяться за свое истинное предназначение.

3. От любви к мудрости к упражнению в мудрости: не надо бояться смерти, она — всего лишь переход, ведь мы являемся вечным фрагментом *космоса*

Этот вопрос настолько естествен, что его можно забыть поставить. И все же в нем нет никакой очевидности: зачем нужна *теория*, зачем же нужна мораль? Зачем, в конце концов, так мучиться, чтобы созерцать мировой порядок и понять самую глубокую

13 *Плутарх*. О противоречиях стоиков / Пер. Т. Сидаша // *Плутарх*. Сочинения. СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 137.

14 *Цицерон*. Философские трактаты. Указ. соч. С. 112.

сущность бытия? И зачем нужно с таким упорством заставлять себя ему соответствовать? Тем более что существует много других форм жизни, помимо жизни философской, и столько же других занятий. Никто не обязан становиться философом… И здесь мы, наконец, подходим к нашему самому главному вопросу, к важнейшей проблематике всей философии — к проблематике спасения.

Ведь для стоиков, как и для любого философа, существует нечто «по ту сторону» морали. На жаргоне философов это называется «сотериологией» (от греческого слова soterios, означающего просто-напросто «спасение»). А ведь мы уже говорили о том, что спасение напрямую связано с вопросом о смерти, вопросом о «конечности» человека, которая в тот или иной момент нашей жизни вынуждает нас задаваться вопросом о необратимости времени, а значит, и о его наилучшем использовании. Именно поэтому, даже если философом становится далеко не каждый, философские вопросы однажды начинают касаться всех нас. Как я уже отмечал, в отличие от великих религий, философия обещает помочь нам «спастись», победить наши страхи и беспокойство не с помощью другого существа, например Бога, а с помощью себя самих, наших собственных сил и разума.

Но, как объяснила в своей книге «Кризис культуры» современный философ Ханна Арендт, древние греки традиционно, то есть еще до зарождения философии, рассматривали две возможности преодоления этой неизбежности смерти или, если угодно, два пути к тому, чтобы одержать победу над смертью или, по крайней мере, над связанными с нею страхами.

Первый, совершенно естественный, связан с деторождением: родив детей, оставив, как часто говорят, свое «потомство», мы в некоторой степени вступаем в вечный цикл природы, в универсум неумирающей материи. Лишним доказательством этого служит тот факт, что наши дети часто похожи на нас и внешне, и по характеру. Таким образом, они несут через время частичку нас самих. Но неприятность заключается в том, что этот путь подходит только для всего рода человеческого:

наш вид может оказаться потенциально бессмертным, а вот индивид рождается, развивается и умирает, поэтому, преследуя продолжительность вида через деторождение, конкретный человек не просто терпит поражение, но даже ничем не отличается от других животных. Чтобы было ясно, скажем так: я могу родить сколько угодно детей, но это не помешает мне умереть, и даже хуже, есть риск, что я увижу, как умрут они! Конечно, частично я обеспечу тем самым выживание вида, но не выживание конкретного индивидуума, конкретного человека. А значит, в деторождении спасения нет…

Второй способ более разработанный: он заключается в исполнении героических и славных поступков, о которых, может быть, сложат рассказы, то есть *письменность* может победить недолговечность времени. Можно сказать, что исторические книги — и ты знаешь, что в Древней Греции уже существовали крупные историки, в частности Фукидид и Геродот, — рассказывая об исключительных поступках, совершенных некоторыми людьми, спасают их от забвения, угрожающего всему, что не связано с царством природы.

Природные явления цикличны. Они повторяются бесконечно, как день сменяет ночь, зима приходит на смену осени или после грозы устанавливается хорошая погода. И их повторяемость гарантирует, что никто не сможет их позабыть: природный мир, в этом смысле отчасти, конечно, особенный, но все же постигаемый, без труда достигает некоторой формы «бессмертия», тогда как «всё, что обязано своим существованием человеку, например произведения искусства, поступки и слова, обречено на погибель, заражено, так сказать, смертностью своих авторов». Но тем не менее именно эту империю недолговечного можно, по крайней мере частично, победить благодаря славе.

Именно такой, согласно Ханне Арендт, была истинная цель исторических книг Древней Греции: рассказывая о «героических» поступках, например об Ахилле во время войны с Троей, они пытались вырвать эти факты из сферы недолговечного и уравнять их с природой:

Если смертным удалось бы снабдить свои произведения, поступки и слова хоть частичкой постоянства, избавив их от этой недолговечности, тогда они бы до некоторой степени могли проникнуть и задержаться в мире того, что существует неизменно, и смертные сами бы обрели свое место в космосе, где бессмертно все, кроме человека[15].

И это правда. В некотором отношении греческие герои не так уж и мертвы, поскольку благодаря письменности мы сегодня продолжаем читать рассказы об их деяниях. Таким образом, слава может оказаться чем-то вроде формы личного бессмертия, и поэтому многие по-прежнему жаждут ее. Тем не менее необходимо сказать, что для многих других она всегда будет всего лишь слабым утешением, чтобы не сказать — формой тщеславия…

Зарождение философии дало нам третий способ преодоления конечности человека. Я уже говорил тебе, насколько, согласно Эпиктету — который здесь, несомненно, выражает убеждение всех великих космологов, — страх смерти был решающей движущей силой к философской мудрости. Но благодаря этой мудрости экзистенциальная тревога получит в конце концов, помимо ложного утешения продолжением рода и славой, такой ответ, который особенным образом сблизит философию с религией, поддерживая основное, уже известное тебе различие между «спасением через другого» и «спасением через самого себя».

Действительно, согласно стоикам, благодаря упражнению в мысли и делах мудрец сможет достичь некоторой человеческой формы если не бессмертия, то, по крайней мере, вечности. Конечно, он тоже умрет. Но смерть будет для него не абсолютным концом всего, а, скорее, преображением, «переходом», если угодно, из одного состояния в другое в пределах нашей вселенной, чье *общее* совершенство обладает абсолютной и, следовательно, божественной стабильностью.

15 *Arendt H.* La Crise de la culture [1961]. Paris: Gallimard, 1972. P. 60 et sq.

Мы все умрем, это так же ясно, как то, что пшеница не останется на пашне. Так надо ли, задается вопросом Эпиктет, закрывать лицо и из суеверия воздерживаться от формулирования таких мыслей, потому что они несли бы в себе «плохое предзнаменование»? Нет, ведь «погибнут колосья, а не мироздание». Этот комментарий заслуживает того, чтобы ты его прочел:

Называй зловещим и то, что опадают листья, и то, что смоква превращается в винную ягоду, виноград в изюм. Ведь все это изменение прежнего в иное. Не гибель, но некий установленный распорядок и управление. Вот что означает отъезд, то есть это — изменение незначительное. Вот что означает смерть, то есть изменение более значительное — из существующего сейчас не в несуществующее, но в несуществующее сейчас. — Так, значит, я больше не буду существовать? — Ты не будешь существовать, но будет существовать что-то другое, что сейчас нужно мирозданию[16].

Или, как говорит Марк Аврелий: «Как часть в целом ты возник и в породившем тебя исчезнешь. Вернее, превратившись, будешь принят в его осеменяющий разум»[17].

Что все сказанное означает? Да вот что: достигнув некоторого уровня теоретической и практической мудрости, человек понимает, что смерти на самом деле не существует, что она — всего лишь переход из одного состояния в другое, не уничтожение, а иной образ существования. Будучи частью стабильного и божественного *космоса*, мы тоже участвуем в этой стабильности и божественности. *Поняв это, мы осознаем, насколько неоправдан наш страх смерти не только в субъективном плане, но также в объективном, пантеистском плане*, поскольку, если вселенная вечна, а мы призваны всегда быть ее фрагментом, мы никогда не прекратим наше существование.

16 Беседы Эпиктета. Указ. соч. С. 208.

17 *Марк Аврелий*. Размышления. IV. 14. Указ. соч. С. 18.

Согласно Эпиктету, понимание смысла этого перехода как раз является задачей *всякой философской деятельности*. Именно она должна позволить каждому достичь добропорядочной и счастливой жизни, научая «жить и умирать как боги[18]», то есть как существо, которое, ощущая свою привилегированную связь со всеми остальными в этой космической гармонии, достигает спокойствия и осознания того факта, что, будучи смертным, оно все равно вечно. Согласно Цицерону, как раз по этой причине развилась традиция «обожествления» некоторых известных личностей — таких, как Геракл или Эскулап: так как их души «продолжают жить и наслаждаются вечностью, то их справедливо считают богами, раз они и наилучшие и вечные»[19].

18 *Épictète*. Entretiens // Les Stoïciens. Paris: Gallimard, 1962 [в русском переводе эта фраза отсутствует. — *Пер.*].

19 *Цицерон*. Философские трактаты. Указ. соч. С. 120. Можно сказать, что, согласно этой древней концепции спасения, существует несколько степеней смерти, словно мы умираем в большей или меньшей степени в зависимости от того, насколько мы мудры и «пробуждены». В этом смысле добропорядочная жизнь — это жизнь, которая, несмотря на признание нашей смертности, сохраняет насколько возможно тесную связь с вечностью, то есть в данном случае — с божественным космическим порядком, которого мудрец достигает через *теорию*. Предписывая философии эту высокую миссию, Эпиктет примыкает к давней традиции, восходящей, по крайней мере, к платоновскому диалогу «Тимей», а позднее ощутимой у Аристотеля и даже, в некоторой степени, как мы вскоре увидим, у Спинозы, несмотря на его хорошо известную «деконструкцию» бессмертия.
Послушаем сначала диалог Платона «Тимей» (90 b-c), где он говорит о высшей власти наивысшей части человека — интеллекте (nous): «Что касается важнейшего вида нашей души, < … > приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, и через это оно сообщило всему телу прямую осанку. Правда,

Задача — не из легких. И если философия, которая, как ты можешь теперь констатировать, достигает своей высшей точки в учении о спасении, основанном на упражнении разума, стремится не только к мудрости, но и к победе наших страхов,

> у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа». Что, сразу же добавляет Платон, должно ему позволить быть «в высшей степени блаженным». А значит, чтобы хорошо прожить свою жизнь, чтобы сделать ее добропорядочной и блаженной, необходимо оставаться верным божественной части нас самих, нашему разуму. Именно через эту божественную часть мы связаны, словно «корнями небес», с высшей и божественной вселенной небесной гармонии: «Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» («Теэтет». 176).
>
> Нечто сходное можно найти у Аристотеля, когда в «Никомаховой этике» он тоже определяет добропорядочную жизнь как «теорийную и созерцательную жизнь», единственную, которая способна привести нас к «совершенному счастью» и благодаря которой мы хотя бы отчасти сможем избежать всеобщего удела простых смертных. Возможно, некоторые будут утверждать, что «подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное <…> И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью. Нет, не нужно следовать увещеваниям “человеку разуметь человеческое” и “смертному — смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе» (10. 1177b).

а также занять место самой мудрости, ей нужно воплощаться на практике.

На самом деле именно здесь учение о спасении обретает свой истинный смысл и достигает нового измерения. По правде говоря, я не совсем удовлетворен ответом стоиков и мог бы, если бы на то было желание, высказать в их адрес немало критики. Впрочем, во времена стоиков уже существовало немало критики. Но в этом представлении важнейших моментов философии я решил воздержаться от негативных взглядов, потому что полагаю, что, прежде чем что-то критиковать, это необходимо понять, но больше потому, что, прежде чем «думать самому», необходимо со смирением «мыслить через других», с ними и благодаря им.

И с этой точки зрения, даже если я сам не являюсь стоиком и не разделяю их философию, мне все равно нужно признать, что они осуществили колоссальный прорыв и на многие вопросы дали блестящие ответы. Как раз это я и хотел бы тебе показать, рассказав о некоторых упражнениях в мудрости, путь к которым открыла эта философия. Ведь философия, что уже подчеркивается самим этим термином, это еще не мудрость, а только любовь (philo) к мудрости (sophia). И согласно стоикам именно через конкретные упражнения можно перейти от одной к другой. Поскольку философия достигает своей высшей точки в учении о спасении и поскольку нас прежде всего нужно спасти от страха смерти, эти упражнения целиком и полностью должны быть ориентированы на устранение этого страха — и поэтому, как мне кажется (но ты вскоре и сам сможешь судить об этом), даже в наши дни они невероятно ценны, даже для тех, кто не разделяет точку зрения стоиков.

Несколько упражнений в мудрости для практического поиска спасения

Почти все эти упражнения касаются отношений со временем, потому что именно в нем коренятся наши тревоги, питающие угрызения совести и ностальгию в отношении прошлого, но также наши надежды и чаяния в отношении будущего. Эти упражнения настолько

интересны и показательны, что их можно встретить в различной форме на всем протяжении истории философии, у других мыслителей, не имеющих ничего общего со стоиками, например, уже у Эпикура и Лукреция, но также, как это ни удивительно, у Спинозы и Ницше, и даже в совершенно иных традициях, далеких от западной философии, например в тибетском буддизме. Я ограничусь здесь четырьмя упражнениями, но знай, что существует еще много других, которые, в частности, связаны с тем, каким образом можно раствориться в этом огромном космическом целом.

Два главных зла: бремя прошлого и миражи будущего

Начнем с самого важного: согласно тому, о чем я только вскользь упомянул в предисловии к этой книге, но что будет играть значительную роль в дальнейшем, двумя великими невзгодами, ложащимися, согласно стоикам, тяжестью на человеческое существование, двумя тормозами, блокирующими его и мешающими достичь развития, являются ностальгия и надежда, то есть привязанность к прошлому и забота о будущем. Они все время заставляют забывать о настоящем мгновении, не дают нам жить полной жизнью. С этой точки зрения стоицизм уже заявлял об одном из, возможно, самых глубоких аспектов психоанализа: тот, кто остается пленником своего прошлого, всегда будет неспособен, по выражению Фрейда, «наслаждаться и действовать». В частности, это значит, что ностальгия по утерянному раю, радостям и страданиям детства ложится на наши плечи тяжким грузом, особенно если этот груз не признается.

Таково первое, простое и глубокое убеждение, выражающееся совершенно практическим образом на фоне теоретического здания стоической мудрости. Марк Аврелий, возможно лучше других, сформулировал это в начале книги XII своих «Размышлений»:

Все, к чему мечтаешь прийти со временем, может быть сейчас твое, если к себе же не будешь скуп, то есть *если оставишь все*

прошлое, будущее поручишь промыслу и только с настоящим станешь справляться праведно и справедливо. Праведно — это с любовью к тому, что уделяет судьба, раз природа принесла тебе это, а тебя этому. А справедливо — это благородно и без обиняков высказывая правду и поступая по закону и по достоинству[20].

Чтобы спастись, чтобы достичь мудрости, которая даже больше философии, нам необходимо научиться жить без напрасных страхов, без ненужной ностальгии, а значит, нужно прекратить обитать в прошлом и будущем, которые на самом деле не существуют, и, насколько возможно, ограничиться настоящим:

Пусть не смущает тебя представление жизни в целом. Не раздумывай, сколько еще и как суждено, может быть, потрудиться впоследствии. Нет, лучше спрашивай себя в каждом отдельном случае: что непереносимо и несносно в этом деле? Стыдно будет признаться! *А потом напомни себе, что не будущее тебя гнетет и прошлое, а всегда одно настоящее*[21].

Вот почему стоит научиться избавляться от этих тяжестей, столь странно укореняющихся в двух фигурах небытия. Марк Аврелий подчеркивает: «И еще помни, что *каждый жив только в настоящем и мгновенном. Остальное либо прожито, либо неявственно*. Вот, значит, та малость, которой мы живы»[22] и которую не стоит бояться. Или вот еще как говорит в своих «Письмах к Луцилию» Сенека: «Нужно поубавить и *страх перед будущими, и память о прошлых невзгодах: ведь прошлые уже кончились, а будущие еще не имеют ко мне касательства*»[23]. К этому можно добавить, что не только «прошлые невзгоды» отравляют жизнь того, кто грешит нехваткой мудрости, но и, парадоксальным

20 *Марк Аврелий*. Размышления. III. Указ. соч. С. 66.
21 Там же. VIII. 36. Указ. соч. С. 66 [курсив Л. Ферри].
22 Там же. III. 10. Указ. соч. С. 15 [курсив Л. Ферри].
23 *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 78 / Пер. С. Ошерова. М.: Наука, 1977. С. 151.

образом, даже, может быть, больше память о счастливых днях, которые утеряны нами навсегда и «больше никогда» не вернутся: never more.

Если ты понял это, ты поймешь также, почему, парадоксальным образом, то есть вопреки самым расхожим мнениям, стоицизм будет учить избавляться от идей, придающих большое значение надежде.

«Чуть меньше надежды, чуть больше любви»

Как справедливо подчеркнул один современный философ, Андре Конт-Спонвиль, стоицизм примыкает здесь к одной из самых изящных тем восточной мудрости, в частности тибетского буддизма: надежда, вопреки распространенному мнению, согласно которому невозможно «жить без надежды», является самым большим бедствием. Ведь она по своей природе принадлежит к сфере недостающего, неутоленного стремления. Мы постоянно строим планы, преследуя местечковые цели в более или менее отдаленном будущем, и думаем — что в высшей степени иллюзорно, — будто наше счастье зависит от реализации намеченных целей, будь они незначительны или грандиозны. Купить последнюю модель плеера, более качественный фотоаппарат, найти лучшее жилье, купить более современный скутер, привлечь к себе внимание понравившейся нам девушки, осуществить намеченный план и т. п.: каждый раз мы уступаем миражу отсроченного счастья, недостроенного рая, в этой или в той жизни.

Мы забываем о том, что нет другой реальности, кроме той, которую мы проживаем здесь и сейчас и которая ускользает от нас из-за этой странной устремленности к будущему. Как только мы достигаем своей цели, мы всегда испытываем почти болезненный опыт безразличия, если не разочарования. Как дети, которые на следующий день теряют интерес к игрушке, подаренной на Рождество, мы, заполучив предмет, который страстно желали, не становимся счастливее или лучше. Тяготы жизни и трагедия удела человеческого не претерпевают изменений,

и, как говорит все тот же Сенека, «пока будешь откладывать, вся жизнь и промчится».

Этот же урок преподносит нам Перетта, если ты помнишь эту известную басню Лафонтена: кувшин молока разбивается не просто так, а потому, что мечты Перетты никогда не сбудутся. Точно так же, когда мы иногда представляем себя миллиардерами: допустим, что я выиграл в лотерею… тогда я купил бы себе вот то и вот это, кое-что бы дал дяде Антуану и тете Линетт, немножко на добрые дела, столько-то потратил бы на путешествия и т. д. А что потом? В конечном счете на горизонте все равно вырисовывается кладбище, и становится быстро понятно, что накопление всевозможных и воображаемых материальных благ, какими бы необходимыми они ни были (не будем лицемерами: как говорится в известной шутке, деньги все же помогают легче переносить бедность…), не решает самого главного.

Вот почему, согласно известной буддийской пословице, следует научиться жить так, словно самое важное мгновение твоей жизни — то, которое ты проживаешь в данный момент, и самые важные для тебя люди находятся как раз перед тобой. Ведь остальное просто не существует, поскольку прошлого уже нет, а будущее еще не наступило. Эти измерения времени являются всего лишь воображаемой реальностью, которую мы «тащим» на себе, как те «ломовые лошади», над которыми смеялся Ницше, чтобы потерять «невинность становления» и оправдать нашу неспособность к тому, что тот же Ницше, вполне в духе стоиков, называет amor fati, то есть к принятию — любовному принятию — реальности, какова она есть. Утерянное счастье, будущее блаженство, а в результате — ускользающее в пустоту настоящее, тогда как оно является единственным измерением нашего реального существования.

В этом смысле Эпиктет в своих «Беседах» развивает одну из самых известных тем стоицизма — тему, которую я еще не затрагивал, потому что только сейчас ты располагаешь всеми элементами, чтобы оценить ее по достоинству: добропорядочная жизнь — это жизнь без надежды и страхов, это *жизнь,*

в которой мы примирились с тем, что есть, с существованием, принимающим мир как он есть. Ты понимаешь, что это примирение не может состояться, если нет убеждения в том, что мир божественен, гармоничен и добр.

Вот что советует своему ученику Эпиктет: нужно прогнать из «своей головы печаль», говорит он, «страх, жажду, зависть, злорадство, сребролюбие, изнеженность, невоздержанность. А все это невозможно устранить иначе, как к одному богу обращая свои взоры, к нему одному испытывая привязанность, его повелениям посвятив себя. Но если ты хочешь чего-то иного, то с оханьями и стенаньями будешь следовать тому, кто сильнее тебя, благоденствие ища всегда вовне и никогда не обретая его: ты ведь ищешь его там, где его нет, вместо того, чтобы искать там, где оно есть»[24]. Предписание, которое также следует здесь понимать в «космическом» или пантеистическом смысле, а не как всего-навсего возвращение к неизвестно какому монотеизму.

Бог, о котором говорит Эпиктет, не является неким личным богом, как бог христиан, он — всего лишь аналог *космоса*, иное название того универсального разума, который древние греки именовали *логосом*, лицо судьбы, которое нам необходимо принять, и даже желать его всей душой, тогда как, будучи жертвой иллюзий общих представлений, мы зачастую полагаем, что должны ему противополагаться, чтобы попытаться отвести ее от себя. Вот какие рекомендации дает своему ученику все тот же Эпиктет:

Следует привести свою волю в лад со всем происходящим, так чтобы и все происходящее происходило не вопреки нашей воле, и все не происходящее не происходило не вопреки нашему желанию. Вследствие этого твердо усвоившие его в стремлении не терпят неуспеха, в избегании не терпят неудачи, без печали, без страха, без смятения проводят жизнь[25].

24 Беседы Эпиктета. II. XVI. 45–47. Указ. соч. С. 126.

25 Там же. II. XIV. 7–8. Указ. соч. С. 118.

Разумеется, подобные рекомендации могут показаться простому смертному абсурдными. Он увидит в этом не что иное, как некую — и весьма глупую — форму «квиетизма», то есть нечто вроде фатализма. Большинство людей принимает мудрость за сумасшествие, потому что она зиждется на таком мировоззрении, такой космологии, глубинное понимание которой предполагает незаурядное теоретическое усилие. Но не это ли как раз отличает философию от всего остального, не таким ли образом приобретает она свое ни на что не похожее очарование?

Должен тебе признаться, что я и сам не разделяю стоическую покорность судьбе, и позднее, когда мы будем говорить о современном материализме, у меня будет возможность сказать тебе почему. Тем не менее стоицизм великолепно описывает одно из возможных измерений человеческой жизни, которая в некоторых случаях — короче говоря, когда все у нас хорошо! — действительно может принимать определенную форму мудрости. Ведь бывают моменты, когда мы стремимся не изменить мир, а просто-напросто хотим любить его и как можно больше насладиться его красотой и усладой.

Например, когда ты купаешься в море и надеваешь маску, чтобы посмотреть на плавающих рыбешек, ты ведь ныряешь не для того, чтобы что-то изменить, улучшить или исправить, а чтобы просто полюбоваться и насладиться зрелищем. Стоицизм предписывает нам примирение с окружающим нас миром, примирение с настоящим, как оно есть, вне зависимости от наших чаяний и сожалений. Именно в такие моменты благодати он призывает нас приумножать их, насколько это возможно, предлагает нам скорее изменить наши желания, нежели миропорядок.

Отсюда и еще одна важная рекомендация стоицизма: если единственное измерение реальной жизни — это измерение настоящего и если это настоящее по природе своей находится в постоянном движении, то мудро будет привыкнуть не привязываться к прошлому. В противном случае мы сами себя предрасполагаем к будущим страданиям.

В защиту «непривязанности»

Стоицизм, в этом смысле очень близкий духу буддизма, встает на защиту «непривязанности» в отношении обладания этим миром. Вот что советует Эпиктет, и вряд ли тибетские учителя возразили бы этой точке зрения:

Каково же упражнение на деле против этого? Прежде всего, высшее, главнейшее, прямо как бы с порога: когда ты испытываешь привязанность к чему-то, то не относись к этому как к чему-то такому, что не может быть отнято, но относись как к чему-то такого рода, как горшок, как стеклянный кубок, чтобы, когда они разобьются, ты, помня, чем они были, не впадал в смятение. Так и здесь: если ты целуешь свое дитя, если брата, если друга, никогда не давай своему представлению полную волю и не позволяй радости доходить до чего ей угодно, но сдержи их, помешай им, как стоящие за триумфаторами и напоминающие им, что они люди. Примерно так и ты напоминай сам себе, что любишь смертное, любишь отнюдь не свое. Это дано тебе на настоящее время, не как не могущее быть отнятым и не навсегда, но как смоква, как виноград, в установленное время года, а если ты тоскуешь по ним и зимой, то ты глупец. Вот так и если ты тоскуешь по сыну или по другу тогда, когда тебе не дано, знай, что ты это зимой тоскуешь по смокве. Ведь чем является зима по отношению к смокве, тем же является всякое исходящее от вселенной обстоятельство по отношению к тому, что в силу этого обстоятельства исчезает. Стало быть, в то самое время, как ты радуешься чему-то, приводи себе противоположные представления. Какое зло в том, если, целуя дитя, пришептывать: «Завтра ты умрешь?»[26]

Нужно правильно понять, что хочет сказать Эпиктет: здесь ни в коем случае не идет речь о безразличии, тем более о нарушении обязанностей, которые нам навязывает чувство сострадания по отношению

26 Беседы Эпиктета. Указ. соч. III. XXIV. 84 и далее. Указ. соч. С. 207–208.

к другим людям и особенно в отношении тех, кого мы любим. Тем не менее надо как чумы опасаться привязанностей, которые заставляют нас забывать о том, что буддисты называют «непостоянством», то есть тот факт, что в этом мире нет ничего стабильного, что все меняется и проходит и что не осознавать это — значит готовить себя к будущим ужасным мучениям ностальгии и чаяний. Нужно уметь довольствоваться настоящим, любить его так, чтобы не желать ничего другого и ни о чем не сожалеть. Управляющий нами и призывающий нас жить в соответствии с космической природой разум должен быть очищен от отягчающих его и неверно направляющих отложений, как только он впадает в заблуждение нереальных измерений времени, будь то прошлое или будущее.

Но когда мы осознали эту реальность, ее еще нужно ввести в нашу практику. Вот почему Марк Аврелий призывает своего ученика воплощать ее конкретным образом:

Если отделишь это от себя, то есть от своего разумения, все прочее, то, что они говорят или делают, или все, что ты сам сделал или сказал, и все, что смущает тебя как грядущее, и все, что является от облегающего тебя тела или же прирожденного ему дыхания — без твоего выбора, и все, что извне приносит вокруг тебя крутящийся водоворот, так чтобы изъятая из того, что подвластно судьбе, умственная сила жила чисто и отрешенно сама собой, творя справедливость, желая того, что выпадает, и высказывая правду; если отделишь — говорю я — от ведущего то, что увязалось за ним по пристрастию, а в отношении времени то, что потом, как и то, что уже было, и сделаешь себя похожим на Эмпедоклов «сфер округленный, покоем своим и в движении гордый» и будешь упражняться единственно в том, чтобы жить, чем живешь — иначе говоря, настоящим, так хоть оставшееся-то тебе до смерти можно прожить невозмутимо и смело, в мире со своим гением[27].

Мы увидим позднее, что как раз это Ницше называл «невинностью становления». Но чтобы возвыситься до этой формы

27 *Марк Аврелий*. Размышления. XII. 3. Указ. соч. С. 67.

мудрости, нужна еще смелость мыслить жизнь в форме «предшествующего будущего».

«Когда случится удар судьбы, я буду к нему готов»: учение о спасении как предшествующее будущее

Как это понимать? Ты, конечно, заметил, что в речах Эпиктета о его собственном ребенке речь идет о смерти и о победе, которую философия может позволить нам одержать над ней, или, по крайней мере, о страхе, который нам внушает смерть и который мешает нам жить. Именно в этом смысле приведенные упражнения смыкаются с самой высшей духовностью: если нужно жить в настоящем, отрешившись от угрызений совести, сожалений и тревог, которые обретают свои формы в прошедшем и будущем, то нужно наслаждаться каждым мгновением жизни так, как оно того заслуживает, то есть полностью осознавая, что для всех нас, для смертных, это мгновение может стать последним. А значит, необходимо «делать всякое дело будто последнее в жизни»[28].

Духовная цель упражнения, с помощью которого субъект освобождается от своих тяжких привязанностей в прошлом и будущем, таким образом, вполне ясна. Нужно победить страхи, связанные с конечностью человека, благодаря не интеллектуальному, а глубокому и почти телесному убеждению — убеждению, согласно которому, в сущности, нет различия между вечностью и настоящим, по крайней мере начиная с того момента, когда настоящее не обесценивается по отношению к другим измерениям времени.

В жизни случаются благодатные моменты — такие моменты, когда у нас возникает редкое чувство, что мы наконец-то примирились с окружающим нас миром. Я уже приводил тебе пример погружения в море. Может быть, он тебе ничего не говорит, может быть, я его не очень удачно выбрал, но я уверен, что ты и сам сможешь найти множество

28 *Марк Аврелий*. Размышления. II. 5. Указ. соч. С. 10.

подобных примеров, и у каждого человека, согласно его вкусам и настроениям, они тоже найдутся: это может быть прогулка в лесу, закат солнца, состояние влюбленности, чувство спокойствия и радости после сделанного доброго дела, чувство безмятежности, которое иногда следует за творческим порывом, и т. п. Во всяком случае, именно тогда, когда мы полностью совпадаем с окружающим нас миром, когда это согласие приходит само собой, без усилий, в гармонии, нам внезапно кажется, что времени не существует, что возникает одно длительное настоящее, настоящее, у которого появляется, так сказать, плотность, и ни прошлое, ни будущее не могут нарушить эту безмятежность.

Сделать так, чтобы вся жизнь была похожа на такие моменты — вот настоящий идеал мудрости. Именно тогда мы приближаемся к спасению, в том смысле, что больше ничто не может нарушить нашу безмятежность, рожденную преодолением страхов, связанных с другими измерениями времени. Когда мудрец достигает такой степени пробуждения, он может жить «как бог», в вечности мгновения, которое больше ничем не ограничивается, в абсолюте счастья, которое не сможет испортить никакая тревога.

Возможно, ты понимаешь, почему в стоицизме, как и в буддизме, временно́е измерение борьбы против страха смерти также является измерением «предшествующего будущего». В сущности, оно формулируется следующим образом: «Когда случится удар судьбы, я буду к нему готов». Когда *нахлынут* невзгоды или, во всяком случае, то, что люди обычно таковыми считают, — смерть, болезнь, лишения или иные беды, связанные с необратимым характером уходящего времени, — я смогу их встретить благодаря тем способностям, которые мне даны, чтобы жить в настоящем, то есть благодаря любви к окружающему миру, каков он есть и несмотря ни на что:

Если произойдет что-нибудь из так называемого нежелательного, тотчас облегчением тебе послужит прежде всего то, что это не неожиданно. <…> так будешь говорить ты, и: «я знал, что

я смертен», «я знал, что я могу уехать», «я знал, что я могу быть изгнан», «я знал, что я могу быть отведен в тюрьму». Затем, если ты будешь рассматривать, как это касается самого тебя, и станешь доискиваться, к какой области относится случившееся, то тотчас вспомнишь: «Это относится к области того, что не зависит от свободы воли, того, что не мое»[29].

Выяснится, таким образом, что казавшееся «бедой» ниспослано нам природой по справедливости и доброте, по крайней мере если смотреть на вещи с точки зрения всеобщей гармонии, а не преувеличивать их угрозу.

Эта мудрость говорит с нами и сегодня, через столетия, несмотря на колоссальные различия, связанные с историей и культурой прошедших эпох. Ей оказалось суждено большое будущее. Она, как мы еще увидим, продержится практически до философии Ницше.

И все же мы давно не живем в мире древних греков. И все эти великие космологии, а вместе с ними и «мудрость мира», по большому счету, умерли.

Поэтому ты, вероятно, уже начинаешь задаваться следующим вопросом: почему и как осуществляется переход от одного мировоззрения к другому? Почему, в конце концов, — и это будет тем же вопросом, просто поставленным иначе, — существует множество различных философских учений, которые в истории идей следуют друг за другом, а не одно учение, пересекающее века и подходящее для всех людей сразу?

Чтобы понять это, лучше всего оттолкнуться от примера, занимающего нас сейчас, то есть от учения о спасении, связанного с великими древними космологиями. Почему стоическая мудрость не смогла воспрепятствовать появлению иных идей и, в частности, зарождению христианства, которое если не убило ее (я только что говорил тебе, что стоицизм продолжает говорить с нами!), то, по крайней мере, отодвинуло на второй план на многие столетия.

29 Беседы Эпиктета. Указ. соч. С. 209.

Изучая, как в данном конкретном случае осуществляется этот переход от одного мировоззрения к другому — в данном случае от стоицизма к христианству, — мы также сможем сделать более общие выводы о смысле истории философии.

Когда речь идет о стоицизме, насколько бы грандиозными ни были его разработки, нужно признать, что в его ответе на вопрос о спасении есть одна ключевая слабость, которая позднее, конечно же, станет брешью и позволит возникнуть другим решениям этого вопроса, а тем самым запустит работу исторической машины.

Ты, должно быть, заметил, что у стоиков учение о спасении остается *анонимным* и *безличным*. Безусловно, оно обещает нам вечность, но в безличной и анонимной форме — в форме бессознательного фрагмента *космоса*: в этом учении смерть — это всего лишь переход, но этот переход осуществляется от личного и сознательного состояния, то есть, например, от моего или твоего состояния в живущей и думающей личности, к состоянию слияния с *космосом*, в котором мы теряем все, что составляет нашу сознательную индивидуальность. А значит, нет полной уверенности, что это учение действительно отвечает на вопрос, поставленный нашим страхом смерти. Оно пытается избавить нас от страхов, связанных с представлением о смерти, но делает это ценой затмения нашего «я», что не обязательно является (а может быть, и вообще не является) нашим самым сокровенным желанием. Больше всего мы хотели бы встретиться с теми, кого любим, услышать, если это возможно, их голоса, увидеть их лица, а не встретить их в форме безличных космических фрагментов, камней или овощей…

И тут христианство, если так можно выразиться, не поскупилось. Оно пообещает нам все, чего мы желаем: личное бессмертие и спасение наших близких. Отталкиваясь от того, что оно рассматривало как слабость греческой мудрости, с полным сознанием дела христианство будет вырабатывать новое учение о спасении, которое станет настолько «эффективным», что затмит собой философию Античности и будет доминировать в западном мире в течение почти пятнадцати веков.

ГЛАВА III: ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА НАД ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Когда я был студентом — а нужно сказать, что я начал учиться в 1968 году и что в то время религиозные вопросы были совсем не в моде, — мы практически не изучали историю идей Средневековья. Словом, не мудрствуя лукаво, мы проскакивали все монотеистические религии. Вот так! Можно было сдать все необходимые экзамены и даже стать преподавателем философии, совершенно ничего не зная об иудаизме, исламе и христианстве. Конечно же, мы изучали философию Античности — особенно древнегреческую, — а потом сразу переходили к Декарту. Иными словами, мы перескакивали через пятнадцать веков, переходя от конца II века, то есть от последних стоиков, к началу XVII века. В результате в течение долгого времени я практически ничего не знал об интеллектуальной истории христианства, разумеется, помимо того, что мы узнаем о нем из общей культуры, то есть только ряд совершенно банальных знаний.

Это совершенно абсурдно, и мне не хотелось бы, чтобы ты совершал ту же ошибку. Даже не будучи верующим, и уж тем более если мы противимся религиям, как мы увидим это позднее, говоря о Ницше, мы не должны их игнорировать. Ведь для того, чтобы их можно было критиковать, необходимо, по крайней мере, знать их и понимать, о чем там идет речь. Не говоря уж о том, что они объясняют бесконечное множество различных аспектов того мира, в котором мы живем и который целиком и полностью связан с религиозным мировоззрением. Нет ни одного музея

искусства, даже искусства современного, где не было бы произведений, связанных с теологическими знаниями. В нашем мире нет ни одного конфликта, который бы не был хотя бы отчасти связан с историей религиозных сообществ: католики и протестанты в Ирландии; мусульмане, православные и католики на Балканах; анимисты, христиане и исламисты в Африке и т. д.

Согласно тому, как мы определили философию в начале этой книги, я не должен бы был посвящать отдельную главу христианству. Даже не потому, что понятие «христианская философия» не укладывается в заявленную «тему» этой книги, а потому, что она вступает в противоречие с тем, что я тебе долго объяснял, ведь религия как раз является примером нефилософских поисков спасения, так как в ней оно осуществляется через Бога, через веру, а не через нас самих и наш разум.

Зачем тогда мы все-таки будем об этом говорить?

На то есть четыре простые причины, заслуживающие краткого пояснения.

Первая, на которую я уже указывал в конце предыдущей главы, заключается в том, что христианское учение о спасении хотя и является по существу нефилософским, даже можно сказать — антифилософским, все же соперничает с греческой философией. Оно, пользуясь, скажем так, изъянами стоического учения о спасении, подрывает его изнутри. И даже, как мы вскоре увидим, искажает смысл его философской терминологии в свою пользу, приписывает ему новые, религиозные значения и в свою очередь предлагает совершенно новый ответ на вопрос о нашем отношении к смерти и времени, что позволит ему почти бесповоротно, на многие века, вытеснить мировоззрение стоиков. А потому религия заслуживает, чтобы мы о ней поговорили.

Вторая причина заключается в том, что, хотя христианское учение о спасении и не является философией, это не значит, что в рамках самого христианства нет места для работы разума. Рациональное мышление будет развиваться рука об руку с верой, по крайней мере, в двух направлениях: с одной

стороны, чтобы лучше понять евангельское писание, то есть осмыслить и истолковать послание Христа, а с другой — чтобы понять и объяснить природу, которая, будучи творением Бога, должна нести на себе отпечаток своего создателя. Мы к этому еще вернемся, а пока тебе этого будет достаточно, чтобы понять, что в христианстве, как ни парадоксально, все же находится место, пусть скромное и достаточно второстепенное, но тем не менее реальное, для философских размышлений, если под этим понимать использование человеческого разума ради прояснения и укрепления учения о спасении, которое, само собой разумеется, в своей основе остается религиозным, то есть основанным на вере.

Третья причина напрямую вытекает из двух первых: чтобы понять, что такое философия, нужно сравнить ее с тем, что противостоит ей и вместе с тем достаточно тесно с нею связано, то есть с религией. Философия и религия тесно связаны, потому что и та и другая, в конечном счете, ищут спасения, мудрости, понимаемой как победа над нашими тревогами, связанными с конечностью человека; и они противостоят друг другу, потому что их дороги не только различны, но и действительно противоположны друг другу и даже несовместимы. Евангелия, особенно четвертое, написанное Иоанном, свидетельствуют о некоторых познаниях их авторов в греческой философии и, в частности, в стоицизме. А значит, между ними существует некоторая конфронтация, чтобы не сказать соревнование учений о спасении. Так что понимание причин, по которым первое одержало-таки победу над вторым, поможет нам пролить свет не только на природу философии, но и на тот факт, что после длительного периода господства христианских идей она сможет ожить и направиться к новым горизонтам — к горизонтам философии Нового времени.

Наконец, в христианстве, особенно в плане морали, существуют идеи, которые даже для неверующего могут представлять огромную важность; идеи, которые, если их оторвать от их чисто религиозного источника, могут существовать

совершенно автономно, и даже могут использоваться в философии Нового времени, даже у атеистов. Например, идея, согласно которой моральная ценность человека зависит не от его одаренности или природных талантов, а от того, как он их использует, от его свободы, а не от его природы, является идеей, которую человечеству даст как раз христианство. И эти идеи, несмотря ни на что, найдут себе применение во многих нехристианских и даже антихристианских формах морали Нового времени. Вот почему было бы неправильно сразу же переходить от древних греков к философии Нового времени, ничего не сказав о христианской мысли.

Для начала мне хотелось бы вернуться к той теме, которую мы затронули в конце последней главы, и объяснить, почему эта христианская мысль одержала верх над греческой философией и стала доминирующей в Европе вплоть до эпохи Просвещения. С этим стоит считаться: для такой гегемонии должны быть веские причины, заслуживающие нашего интереса, хотя зачастую история мысли еще и в наши дни не уделяет им должного внимания. По правде говоря, как ты увидишь ниже, христиане нашли такие решения наших связанных со смертностью тревог, которых греки просто не предлагали, — решения, если можно так сказать, настолько «эффективные» и «соблазнительные», что огромная часть человечества считает их неопровержимыми.

Чтобы облегчить сравнение этих учений о спасении, я буду следовать тем же трем осям: теория, этика, мудрость. Так мы не потеряем связи с тем, что уже рассматривали. А чтобы сразу же перейти к самой сути, сначала я обращу твое внимание на пять фундаментальных аспектов, отметивших резкий разрыв христианства с миром древних греков; эти пять аспектов позволят тебе понять, почему, оттолкнувшись от новой *теории*, христианство также выработает совершенно новую мораль, а затем и учение о спасении, основанное на любви, которое позволит ему завоевать сердца людей и на многие века отвести философии второстепенный статус простой «служанки религии».

1. *Теория*: божественное перестает отождествляться с космическим порядком и воплощается в человеке — Христе; религия призывает нас ограничить использование нашего разума и отдать должное вере

Первый, важнейший аспект: логос, *который, как мы видели, у стоиков совпадал с безличным, гармоничным и божественным устройством всего* космоса, *у христиан начинает отождествляться с отдельным человеком — Христом.* Вопреки древним грекам, новые верующие будут утверждать, что *логос*, то есть *божественное*, никоим образом (а именно это утверждали греки) не тождествен гармоническому порядку мира как таковому, но что он воплотился в исключительном существе — Христе.

Возможно, ты скажешь мне, что это событие оставляет тебя совершенно равнодушным. В конце концов, что меняется для нас, особенно сегодня, оттого, что *логос*, который у стоиков обозначал «логическое» упорядочивание мира, у верующих стал отождествляться с Христом? Я мог бы ответить тебе, что по всему миру существует еще около более миллиарда христиан и что уже по этой причине стоит разобраться в мотивах, содержании и значении их веры. Но, по правде говоря, такой ответ был бы недостаточным. Ведь в этих на первый взгляд абстрактных, чтобы не сказать византийских, дебатах относительно того, где и как воплотилось божественное — то есть *логос*, — является ли оно устройством мира или, напротив, исключительной личностью, главным является то, что *это просто переход от учения о безличном и слепом спасении к обещанию, что мы спасемся не только через некоего человека, в данном случае Христа, но и спасемся как личности.*

Как раз эта «персонификация» спасения, как мы вскоре увидим, сначала позволит нам понять на конкретном примере, как можно переходить от одного мировоззрения к другому, то есть как новое решение одерживает победу над предыдущим, потому что оно «шире», убедительнее и к тому же обладает

рядом значительных преимуществ. Более того, опираясь на определение человеческой личности и на новую концепцию любви, христианство оставит в истории идей свой ни с чем не сравнимый след. Не понимать это значит отказаться от всякого понимания того интеллектуального и нравственного мира, в котором мы продолжаем жить и сегодня. Приведу тебе один пример: совершенно ясно, что без типично христианской ценности человеческой личности, индивида как такового, никогда бы не увидела свет философия прав человека, к которой мы все сегодня так привязаны.

А значит, необходимо иметь более или менее верное представление о той аргументации, благодаря которой христианство порвет с философией стоицизма.

Для этого прежде всего нужно, чтобы ты знал (иначе ты ничего не сможешь понять), что в евангельской традиции, которая повествует о жизни Иисуса Христа, термин «логос», напрямую заимствованный у стоиков, переводится как «Слово». Для греческих мыслителей вообще и для стоиков в частности идея о том, что *логос*, «Слово», может обозначать нечто иное, нежели разумную, прекрасную и хорошую организацию всей вселенной, не имела совершенно никакого смысла. Для них утверждение некоего человека, кем бы он ни был, — даже Христа, — о том, что он является *логосом*, «воплощенным Словом» (по выражению Евангелия), было бы полным бредом: это значило бы приписать божественный характер простому смертному, тогда как божественное, как ты помнишь, может быть только чем-то грандиозным, потому что оно совпадает с универсальным космическим порядком и ни в коем случае не с отдельной маленькой личностью, каковы бы ни были ее достоинства.

Римляне, и в их числе Марк Аврелий, последний философ-стоик, а также римский император конца II века н. э., то есть периода, когда в Римской империи на христианство смотрели довольно косо, будут совершать массовые убийства христиан именно из-за этого невыносимого для них «искажения». В те времена с идеями не шутили…

Почему же произошла эта достаточно невинная перемена смысла простого слова и что за этим стоит? На самом деле это была настоящая революция в определении божественного. А мы знаем сегодня, что подобные революции не проходят безболезненно.

Вернемся на некоторое время к тому тексту, в котором Иоанн, автор четвертого Евангелия, осуществляет этот переворот по отношению к стоикам. Вот что он говорит (а я даю в скобках свой комментарий):

В начале было Слово [*логос*], и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть… [*Пока все идет хорошо, и стоики могли бы еще быть с Иоанном согласны, в частности с его идеей о том, что* логос *и божественное являются одной и той же реальностью.*] И Слово стало плотию [*тут дело начинает портиться!*], и обитало с нами [*все пошло насмарку: божественное стало человеком, воплотилось в Иисусе, что в глазах стоиков не имело совершенно ни малейшего смысла!*]. И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца [*с точки зрения греческих мудрецов, эта идея представляет собой верх бреда, потому что ученики Христа представлены как свидетели преображения логоса/Слова, то есть Бога, в человека, то есть в Христа, и будто бы последний был сыном первого!*].

Что все это значит? Просто-напросто — если так можно выразиться, хотя в те времена это было вопросом жизни и смерти, — божественное, как я тебе на то уже указал, изменило свой смысл; оно больше не является безличным устройством мироздания, оно, напротив, является отдельной личностью, личностью Христа, «Человека-Бога». Этот головокружительный смысловой сдвиг увлечет европейское общество на совершенно иной путь по сравнению с путем древних греков. В нескольких первых строках своего Евангелия Иоанн предлагает нам поверить в то, что воплощенное Слово, божественное

как таковое, больше не является рациональным и гармоничным устройством *космоса*, универсального порядка как такового, а является обычным человеческим существом. Как мало-мальски разумный стоик мог допустить, чтобы над ним так насмехались, чтобы обращали в шутку все то, во что он верит? Ведь совершенно очевидно, что такая перемена смысла далеко не невинна и способна оказать огромное влияние на учение о спасении, на вопрос о нашем отношении к вечности и даже к бессмертию.

Вскоре мы увидим, почему Марк Аврелий прикажет казнить Иустина Философа, бывшего стоика, ставшего первым Отцом Церкви и первым христианским философом.

А пока разовьем немного новые аспекты этой необычной *теории*. Ты помнишь, что *теория* всегда включает в себя два аспекта: с одной стороны, то сущностное устройство мира, которое она нам открывает (божественное), с другой — те инструменты познания, которые она привлекает для его достижения (созерцание). Но тут меняется не только божественное (theion), которое становится совершенно личным существом, меняется также orao, созерцание или, если угодно, манера созерцать, понимать и подходить к этому. Отныне теоретическим средством является не *разум*, а *вера*. Именно в этом религия будет всеми силами противопоставлять себя рационализму, лежащему в основе философии, и тем самым вскоре свергнет ее с престола.

Отсюда второй аспект: вера займет место разума и даже восстанет против него. В сущности, для христиан (в отличие от древнегреческих философов) доступ к истине теперь не связан с упражнением человеческого разума, который способен постичь разумный, «логический» порядок космического целого, потому что он и сам является его неотъемлемой составляющей. То, что позволяет приблизиться к божественному, познать его и даже его созерцать, теперь относится к совершенно другому порядку. Важнее всего не понимание, а *доверие*, оказанное слову

человека, Человека-Бога, Христа, утверждающего, что он является сыном Божьим, воплощенным *логосом*. Ему следует верить, потому что он достоин веры и совершенные Им чудеса тоже являются частью оказываемого Ему доверия.

Ты помнишь, что в первоначальном значении слово «доверие» совпадает с «верой». При созерцании Бога лучшим *теоретическим* инструментом является вера, а не разум, и для этого необходимо оказывать доверие слову Христа, которое несет с собой «благую весть»: эта весть, согласно которой мы спасемся как раз через веру, а не через наши собственные «свершения», то есть через наши слишком человеческие поступки, просто замечательна. *Думать самому* больше не нужно, нужно *верить в другого человека*. И в этом, несомненно, заключается самое главное и самое значительное отличие религии от философии.

Поэтому приобретает свое значение и свидетельство, которое должно быть как можно более непосредственным для того, чтобы быть *заслуживающим доверия*, как подчеркивает в Новом Завете первое послание Иоанна:

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове [*логосе*] жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами.

Конечно же, Иоанн говорит о Христе, и ты видишь, что его речь основывается на совершенно иной логике, нежели логика размышления и разума: не нужно никаких *аргументов* в пользу или в опровержение существования Бога, который сделался человеком, потому что совершенно очевидно, что такая аргументация выходит за рамки разума и оказывается невозможной. Поэтому прежде всего нужно *свидетельствовать* и *верить*, говорить, что мы видели «воплощенное Слово», Христа, что его «осязали», трогали, слышали, с ним говорили и что эти свидетельства

достойны доверия. Ты можешь верить или не верить тому, что вечная жизнь, божественный *логос*, который был рядом с Отцом, воплотился в спустившегося на землю Человека-Бога. Речь больше не идет о понимании и размышлении. Даже, можно сказать, речь идет об обратном: «блаженны нищие духом», говорит в Евангелии Христос, потому что они будут верить и тем самым узрят Бога. Тогда как «умные», «мудрецы», как называет философов Блаженный Августин, занятые своими размышлениями, пройдут мимо самого главного из-за своей гордыни и высокомерия…

Отсюда третий аспект: для разработки и надлежащего применения новой теории требуется не философское рассуждение, а смирение простых людей. Именно потому, что речь идет теперь не столько о том, чтобы мыслить самому, сколько о вере в другого. Тема смирения повсеместно встречается у тех, кто наравне с Фомой Аквинским стали крупнейшими христианскими философами: у Блаженного Августина, жившего в Римской империи в IV веке, и у Паскаля, жившего во Франции в XVII веке. И тот и другой основывают свою критику философии — настолько часто, что чувствуется, что философия для них является врагом номер один, — на том факте, что она тщеславна по самой своей природе.

Можно бесконечно цитировать отрывки из Блаженного Августина, в частности те, где он обрушивается на гордыню и суетность философов, не желающих принимать тот факт, что Христос мог быть воплощением Слова, божественного, не допускающих скромность божества, сведенного к статусу простого смертного, доступного для страдания и смерти. Вот как он пишет о философах в одной из своих важнейших работ — «О граде Божием»: «Мудрецы гнушаются принять такого Бога за владыку, потому что “Слово стало плотию и жило среди нас”»[30] — и этого-то они и не могли принять. Почему? Да потому,

30 *Блаженный Августин*. О граде Божием / Пер. под ред. С. Еремеева / Блаженный Августин. Творения. В 4 т. Т. 3. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998. С. 452–453.

что тогда им нужно было бы забыть о своей способности суждения и разуме, которые уступили бы место доверию и вере.

Таким образом, как ты видишь, существует *двойное смирение* религии, которое уже на ранних этапах противопоставляет ее древнегреческой философии, хотя, как и прежде, соотносится с двумя моментами *теории*: с божественным (theion) и созерцанием (orao). С одной стороны, существует, если так можно сказать, «объективное» смирение *божественного логоса*, который «сводится» к Иисусу и его статусу скромного человеческого существа (чего для греков было мало), а с другой — смирение субъективное, смирение наших собственных мыслей, от которых верующему нужно «отречься» — то есть отказаться от разума в пользу доверия, в пользу веры. С этой точки зрения чрезвычайно показательны слова, используемые Августином, когда он насмехается над философами:

Они же, поднявшись на котурны будто бы более высокой науки, не слышат говорящего: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим»[31].

Исходным текстом Нового Завета для этих размышлений является Первое послание к Коринфянам, написанное апостолом Павлом. Оно довольно сложное, но ему выпало большое будущее, и оно будет иметь настолько ключевое значение в продолжении христианской истории, что его следовало бы очень внимательно прочесть. Оно показывает, насколько идея о воплощении Слова, то есть идея о том, что божественный *логос* стал человеком и что в этом смысле Христос является сыном Божиим, была неприемлемой для иудеев и греков: для иудеев — потому что слабый Бог, без сопротивления позволяющий себя мучить и распинать, заслуживает презрения и противоречит

31 *Блаженный Августин*. Исповедь. Книга VII. Глава 9 / Пер. М. Сергеенко. М.: Ренессанс; СП ИВО — СиД, 1991. С. 178–179.

образу их всемогущего и гневного Бога; для греков — потому что такое посредственное воплощение противоречит величию *логоса* в том смысле, какой он имел в рамках «мудрости мира» стоических философов. Вот этот отрывок:

Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков[32].

Павел здесь создает немыслимый для того времени образ невеличественного Бога: это Бог негневливый, не наводящий ужас, не всемогущий, как бог иудеев, это Бог настолько слабый и милосердный, что позволяет себя распять, чего на взгляд иудаизма того времени было достаточно, чтобы доказать, что на самом деле в нем нет ничего божественного! Но это также Бог не космический и не величественный, в отличие от бога греков, которые, на пантеистский манер, видели в нем идеальное устройство всей вселенной. И именно этот скандальный факт, это полное безумие оказалось его силой: как раз через смирение и через призыв к нему тех, кто будет в него верить, он станет глашатаем слабых, немощных, подвластных. Даже в наши дни сотни миллионов людей узнают себя в странной силе самой этой слабости.

А ведь согласно верующим как раз этого и не могли принять философы. Скажем еще об этом пару слов, чтобы ты осознал масштаб темы религиозного смирения, противящегося философскому высокомерию. В книге «О граде Божием»

32 1 Кор. 1: 20–22.

(книга X, глава 29) эта тема присутствует повсеместно. Августин нападает на всех известных философов своего времени (в частности, на далеких учеников Платона), которые отказываются принять тот факт, что божественное могло сделаться человеком (Слово могло сделаться плотью), тогда как их собственные мысли, согласно Августину, должны были бы привести их к согласию с христианами:

Но чтобы эта истина могла удовлетворить вас, нужно смирение; а склонить вас к этому смирению весьма трудно. Что, в самом деле, невероятного, в особенности для вас, держащихся таких воззрений, которые сами по себе должны были бы приводить вас к подобной вере, — что, говорю, невероятного, если проповедуется, что Бог принял душу и тело человека? <…> Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в уничижении, а вы горды?[33]

Мы обнаруживаем здесь то двойное смирение, о котором я говорил тебе выше: смирение Бога, согласного «унизиться» до того, чтобы стать человеком среди людей; смирение верующего, отказывающегося от использования своего разума, чтобы вложить все свое доверие в слово Иисуса и тем самым обрести веру…

Как ты теперь понимаешь, оба эти момента христианской *теории*, то есть определение божественного и определение интеллектуальной позиции, позволяющей войти с ним в контакт, являются полными антиподами теории греческой философии, на которую и нападает Августин. И это хорошо объясняется четвертым аспектом, о котором мы сейчас и поговорим.

Четвертый аспект: в свете того, что на первое место ставится смирение и вера, а не разум, «мышление через другого», а не «собственное мышление», философия не исчезнет окончательно, но станет «служанкой религии». Эта формулировка

33 *Блаженный Августин.* О граде Божием. Указ. соч. С. 450–451.

возникает в XI веке под пером святого Петра Дамиани, христианского теолога, близкого к папству. Она станет широко известной, потому что отныне в христианском учении разум должен быть целиком и полностью подчинен направляющей его вере.

Таким образом, на вопрос «Существует ли христианская философия?» следует отвечать с некоторыми нюансами. И ответ будет таким: и да и нет.

Нет, потому что в христианстве, как и в других крупных монотеистических религиях, самые высокие истины являются «истинами откровения», то есть истинами, переданными через слово пророка, мессии или, в случае христианства, через откровение самого сына Божьего, Христа. Именно в качестве таковых, в силу их тождества с Тем, кто их нам открывает, эти истины являются предметом согласия, действительного верования в них. Можно было бы сказать, что в христианстве больше нет места для философии, поскольку все самое важное решается через веру, а учение о спасении — и мы еще к этому вернемся — становится целиком и полностью учением о спасении через другого, через Божью благодать, а не нашими собственными силами.

Но с другой стороны, несмотря ни на что, можно также утверждать, что все же существует определенная христианская философская деятельность, хотя она и вторична по отношению к собственно учению о спасении. Чему же она служит в этом своем подчиненном, но все же иногда очень важном статусе?

Апостол Павел в своих посланиях несколько раз подчеркивает: разум, а следовательно, и чисто философская деятельность играют двойную роль. С одной стороны, как ты наверняка знаешь, если ты уже однажды открывал Евангелие, Христос постоянно изъясняется символами и притчами. А вот их-то как раз и нужно истолковывать, если мы хотим увидеть в них глубинный смысл. Хотя слова Христа напоминают различные устные предания или волшебные сказки и обращаются ко всему миру одновременно, все равно требуется мыслительное и интеллектуальное усилие, чтобы правильно их истолковать. Как

раз это станет новой задачей философии как «служанки религии».

Но Писание нужно не только прочитать. Необходимо также понять «творение» Бога, то есть природу, разумный подход к которому должен помочь нам увидеть, что она, так сказать, «доказывает» существование Бога через благость и красоту его деяний. С XIII века, благодаря, в частности, Фоме Аквинскому, эта деятельность христианской философии будет приобретать все большее значение. Именно она приведет к выработке того, что теологи будут называть «доказательствами существования Бога», а главное, к попытке показать, что, поскольку мир совершенен — в чем греки не ошибались, — следует допустить, что существует разумный создатель всех этих чудес.

Я не буду здесь вдаваться в детали, но ты и сам видишь теперь, в каком смысле можно говорить о том, что христианская философия существует и не существует одновременно. Разумеется, для разумной деятельности остается место. Прежде всего она призвана истолковывать Святое Писание и постигать природу, чтобы обнаруживать в ней божественное учение. Но вместе с тем очевидно, что учение о спасении уже не является делом философии, и даже если между истинами Откровения и истинами разума в принципе нет противоречия, первые всегда приоритетны по отношению ко вторым.

Отсюда пятый и последний аспект: не будучи больше учением о спасении, а всего лишь его служанкой, философия станет «схоластикой», то есть, в собственном смысле этого термина, школьной дисциплиной, а не мудростью или учением о жизни. Это очень важный момент, потому что он во многом объясняет тот факт, что и сегодня, когда многие думают, что эра христианства уже завершилась, большинство философов продолжают отвергать идею о том, что философия может являться учением о спасении или даже обучением мудрости. В школе, да и в университете, она по большей части стала историей идей, дополненной рефлексивным, критическим

или аргументационным рассуждением, или *дискурсом*. В этом смысле она разошлась с древнегреческой мыслью и превратилась в чисто «дискурсивное» (то есть относящееся только к рассуждению, а не к практике) обучение, которое как раз и именуется схоластикой.

Этот разрыв происходит как раз с возникновением христианства, когда философия прекращает призывать своих учеников практиковать упражнения в мудрости, которые являлись основой ее изучения в греческих школах. И это вполне понятно, ведь учение о спасении, основанное на вере и Откровении, больше не относится к сфере разума. А значит, совершенно нормально, что оно не является делом философии. Философия же чаще всего будет сводиться к простому разъяснению понятий, к ученым комментариям к реальности, превосходящей ее и лежащей за ее пределами: в этот период философствуют о смысле Писания или о природе как творении Божием, но еще больше о конечных целях человеческой жизни. Сегодня тоже кажется само собой разумеющимся, что философия должна отталкиваться от внешней по отношению к ней реальности и об этой же реальности говорить: это — философия науки, права, языка, политики, искусства, морали и т. д., но почти никогда, боясь показаться смешной или наставительной, она не говорит о любви к мудрости. За очень редкими исключениями современная философия, хотя она больше и не является христианской, ничтоже сумняшеся примиряется с тем вторичным и подчиненным статусом, который ей отвело христианство.

Мне лично очень жаль, что так происходит, и я попробую объяснить тебе причины своего сожаления в главе, посвященной современной философии.

А пока давай лучше посмотрим, как на основе этой новой *теории*, основанной на доселе невиданной концепции божественного и вере, христианство будет развивать ту мораль, которая, с многих точек зрения, станет полным разрывом с миром древних греков.

2. Этика: свобода, равенство, братство. Рождение современной идеи человечества

Можно было ожидать, что порабощение разума и отступление философии на второй план приведут к регрессу и в этическом плане. Но во многих отношениях произошло совершенно противоположное. В моральном плане христианство даст по крайней мере три новых, негреческих — или не совсем греческих — идеи, непосредственно связанных с теоретическим переворотом, о котором мы только что говорили. И эти идеи удивительно современны. Мы сегодня не можем себе представить, даже огромным усилием воображения, насколько они должны были казаться ошеломляющими для людей того времени. Греческий мир, по большому счету, был миром аристократическим, иерархичной вселенной, в которой лучшие по своей природе должны были быть «наверху», а не столь хорошим отводились низшие ранги. К тому же нельзя забывать, что греческое государство основывалось на рабстве.

Христианство же выступило с идеей о том, что человечество по сути своей едино и что люди равны между собой по своему достоинству — с неслыханной по тем временам идеей, наследницей которой целиком и полностью станет и наш демократический уклад. Но это понятие равенства возникло не из ниоткуда, и важно понять, почему новая теория несла в себе зарождение этого нового мира равных по своему достоинству людей.

Чтобы представить тебе все это в упрощенном виде, я вновь ограничусь тремя характерными аспектами христианской этики, которые являются определяющими, если мы хотим ее понять.

Первый аспект: свобода выбора, «свобода воли», становится основанием морали, и возникает представление о равном достоинстве всех людей. Мы видели, что греческие космологии принимали природу за норму. Но природа по своей сути иерархична,

то есть основана на неравенстве: для каждой категории существ в ней предусмотрено множество ступеней, идущих от восхитительного совершенства до самой заурядной посредственности. В сущности, очевидно, что все мы, если занять чисто природную точку зрения, очень неравно одарены: более или менее сильны, быстры, высоки, красивы, умны и т. д. Все природные дары происходят от их неравного разделения. На моральном языке древних греков понятие добродетели напрямую связано с понятием таланта или природного дара. Добродетель — это прежде всего совершенство природной одаренности. Вот почему Аристотель — приведу тебе очень типичный пример греческой мысли, — в одной из своих книг об этике может спокойно говорить о «добродетельном глазе». У него это означает всего лишь «совершенный» глаз, глаз, который хорошо видит, не будучи ни близоруким, ни дальнозорким.

Скажем то же иначе: греческий мир — это мир аристократический, то есть мир, целиком покоящийся на убеждении, что существует *природная иерархия существ*. Иерархия глаз, растений, животных и, конечно же, людей: одни созданы, чтобы руководить, другие — чтобы подчиняться. Как раз поэтому греческая политическая жизнь без труда принимала рабовладение.

Для христиан же — и в этом они являются родоначальниками морали Нового времени, о которой я расскажу тебе в следующей главе, — это убеждение безосновательно, и разговоры о «добродетельном глазе» не имеют никакого смысла. Ведь самое главное — не природные таланты как таковые, не таланты, полученные при рождении. Совершенно ясно, что они неравным образом распределены между людьми и что некоторые люди, конечно же, сильнее или умнее других, подобно тому как и зрение у одних от природы сильнее, а у других — слабее.

Но в плане морали эти неравенства не имеют никакого значения. Важно лишь *использование тех качеств, которые мы получили изначально, а не сами по себе эти качества*. Моральна или аморальна может быть только свобода выбора, то, что философы назовут позднее «свободой воли», а не природные таланты

как таковые. Это может тебе показаться вторичным или слишком очевидным, но в те времена это было совершенно неслыханно, ибо буквально переворачивало мир с ног на голову. Скажем проще: христианство вывело нас из аристократического уклада, и мы вступили в «меритократию», то есть в мир, где высоко ценятся в первую очередь не полученные нами природные качества, а *заслуги*, которые мы проявляем при их использовании. Так мы выходим из природного мира неравенства — ведь природа основана на неравенстве — и входим в искусственный (в том смысле, что он сконструирован) мир равенства, потому что достоинство человека будет для всех одним и тем же, каковы бы ни были фактические неравенства, поскольку теперь это достоинство основывается на свободе людей, а не на их природных талантах.

Христианская аргументация — подхваченная затем различными видами современной морали, включая и самые светские, — проста и убедительна одновременно.

По сути, она говорит нам следующее: существует неоспоримое доказательство того факта, что унаследованные от природы таланты сами по себе не являются добродетельными, моральными, ведь все они без исключения *могут быть использованы как во благо, так и во зло*. Сила, красота, ум, память и т. д. — словом, все природные дарования, полученные при рождении, конечно же, являются качествами, но не в моральном плане, потому что они могут быть поставлены на службу как хорошего, так и плохого. Если ты используешь свою силу, свой ум или красоту, чтобы совершить какое-нибудь отвратительное преступление, ты тем самым доказываешь, что эти природные таланты не имеют абсолютно ничего общего с добродетелью!

А значит, только их использование может быть добродетельным, как указывает на это одна из самых известных притч Евангелия, притча о талантах. Ты можешь выбрать, как использовать свои природные таланты, во благо или во зло. И это использование уже будет моральным или аморальным, но не сами таланты как таковые. Поэтому разговоры о добродетельном глазе становятся абсурдными. Добродетельным может быть

лишь свободный поступок, а не природный факт. Поэтому отныне именно «свободная воля» ложится в основу всякого суждения о моральности того или иного поступка.

Таким образом, в моральном плане христианство осуществляет настоящий переворот в истории мысли, переворот, который будет ощущаться вплоть до Декларации прав человека 1789 года, христианская родословная которой в этом плане совершенно очевидна. Ведь, *возможно, впервые в истории человечества основанием морали становится именно свобода, а не природа*.

Но в то же время, как я тебе уже говорил, возникает идея равного достоинства всех людей: в этом христианство станет тайным источником наших сегодняшних демократий. Парадоксальным образом, хотя иногда Великая французская революция была настроена к Церкви весьма враждебно, она тоже в значительной степени обязана христианству своим посланием о равенстве, обращенным ею против Старого режима. Впрочем, и в наши дни можно заметить, насколько трудно не знавшим христианства цивилизациям перейти к демократическим формам правления, потому что, например, идея равенства для них совершенно не очевидна.

Второй аспект, или переворот, напрямую связан с первым: он заключается в предположении, что в моральном плане дух важнее, чем буква, «внутренний суд» важнее, чем буквальное соблюдение законов государства, которые являются всего лишь некими внешними законами. Я только что упоминал о притче о талантах. Здесь снова один фрагмент Евангелия может послужить нам моделью: речь идет об известном фрагменте, где Христос встает на защиту грешницы, которую толпа, согласно обычаю того времени, готовится забить камнями. Конечно, адюльтер — супружеская измена — в те времена был грехом. Разумеется, существовал закон, по которому уличенную в измене женщину должны были забивать камнями. Тогда это была, так сказать, буква закона. Но как обстояло дело с духом, «совестью»? Христос отделяется от толпы. Он выходит из

круга благонамеренных людей, из круга тех, кто думает только о строгом, механическом приложении нормы. И взывает как раз к их совести, и говорит, по сути, следующее: убеждены ли вы, *в глубине своей души*, что то, что вы делаете, хорошо? Если вы покопаетесь в самих себе, будете ли вы уверены, что вы лучше этой женщины, которую собираетесь забить камнями и которая, возможно, согрешила лишь из любви? Пусть тот, кто никогда не грешил, первый бросит в нее камень… И вместо того, чтобы следовать букве закона, все расходятся по домам, чтобы подумать о своих собственных ошибках, усомнившись в том, что они могут быть судьями…

Возможно, ты еще не осознаешь, насколько новой была эта мысль не только по отношению к миру древних греков, но и по отношению к миру иудеев. Именно потому, что христианство отводит огромную важность совести, духу, а не букве, оно не будет предписывать практически никаких норм для повседневной жизни.

Различные лишенные смысла ритуалы вроде «по пятницам — рыба» — это поздние изобретения, зачастую относящиеся к XIX веку и никак не укорененные в Евангелии. Ты можешь читать и перечитывать Евангелие, но ты не найдешь в нем ничего или почти ничего о том, что нужно или не нужно есть, о том, как должно заключать брак, о ритуалах, которым необходимо следовать, чтобы все время доказывать самому себе и другим, что ты являешься добропорядочным верующим и т. д. Жизнь ортодоксальных иудеев и мусульман наполнена различными внешними императивами, обязанностями, связанными с жизнью в обществе. Христианство же довольствуется тем, что отсылает верующих к самим себе, чтобы они сами понимали, что хорошо, а что — плохо, то есть к духу Христа и его посланию, а не к букве законов, которым нужно слепо следовать.

Эта позиция также значительно поспособствует переходу к демократии, возникновению светских, нерелигиозных обществ: поскольку мораль, по сути, становится делом совести, она гораздо меньше конфликтует с внешними условностями.

Неважно, молишься ли ты один или сто раз в день, неважно, разрешено или запрещено есть тот или иной продукт: все или почти все законы приемлемы, начиная с того момента, когда они не касаются глубин, духа христианского послания, не имеющего ничего общего ни с тем, что мы едим или носим, ни с теми обычаями и обрядами, которые мы соблюдаем.

Третье фундаментальное новшество: возникновение идеи человечества. Разумеется, эта идея была чужда и древним грекам, и иным цивилизациям той эпохи. Все понимали, что существовал «род человеческий», отличающийся от других живых видов. Стоики, например, считали, что все люди принадлежат к одному сообществу. В этом смысле, если использовать более поздний термин, они были «космополитами».

Но с возникновением христианства идея человечества получает новое развитие. Эта идея, основанная на равном достоинстве всех людей, приобретает этический подтекст, которого раньше у нее не было. И на то, как мы только что видели, была серьезная причина: как только свобода воли ложится в основу моральных поступков, как только добродетель начинает корениться не в неравно распределенных природных талантах, а в их использовании, в свободе, по которой все мы друг перед другом равны, становится само собой разумеющимся, что все люди не лучше и не хуже друг друга. По крайней мере с моральной точки зрения, потому что — и это совершенно очевидно — природные дарования, как всегда, распределяются неравно. Но в плане этическом это уже не имеет никакого значения.

Таким образом, теперь становится ясно, что человечество не может делиться, согласно природной и аристократической иерархии существ, на лучших и не столь хороших, на сверходаренных и не столь одаренных, на хозяев и их рабов. Вот почему, согласно христианству, следует говорить, что все мы «братья», что все мы равны как создания Бога и у всех нас равные возможности свободного выбора направленности наших поступков.

Богат человек или беден, умен или нищ духом, благородного он происхождения или нет, талантлив он или не очень — все это больше не имеет никакого значения. Идея равного достоинства всех людей делает человечество этическим понятием первостепенной важности. И вместе с тем греческое понятие «варвара» — синоним слова «чужак» — постепенно уступает место убеждению, что человечество ЕДИНО. На философском жаргоне, который в данном случае вполне уместен, можно сказать, что христианство стало первой универсалистской моралью.

Впрочем, вопрос о спасении не может быть урегулирован вопросом о морали. Это разные вещи. Но именно в вопросе спасения, причем даже более явно, чем в сфере этики, христианство вводит неслыханное новшество, наносящее философии смертельный удар. Нужно сказать, что с исходным вопросом — с вопросом, грубо говоря, о том, как человеку победить свои связанные со смертью тревоги, — христианство справилось совершенно потрясающим образом. Если стоики представляли нам смерть как переход от личного состояния к безличному, переход от статуса сознательного индивидуума к статусу бессознательного космического фрагмента, то христианская идея спасения наконец-то обещает нам практически личное бессмертие.

Можно ли перед этим устоять? Тем более что это обещание, как ты увидишь, хорошо продумано и основывается не на пустом месте. Оно является частью интеллектуального механизма потрясающей глубины, частью концепции любви и воскрешения плоти. И это заслуживает нашего пристального внимания. Без нее было бы трудно понять, почему христианство снискало такой колоссальный успех, не проходящий и сегодня.

3. Мудрость: учение о спасении через любовь, обещающее нам личное бессмертие

Центральное место христианского учения о спасении напрямую связано с тем теоретическим переворотом, который заключался

в переходе от космической к личной концепции *логоса*, то есть божественного. Из этого напрямую вытекают и три ее наиболее характерных аспекта. Когда я представлю тебе первый из них, ты сразу поймешь, насколько были сильны аргументы христианского учения о спасении и почему оно одержало верх над учением стоиков.

Первый аспект: если логос, божественное начало, воплотился в человеке, в личности Христа, значит, провидение изменило свой смысл. Оно перестает быть анонимной и слепой судьбой, как это было у стоиков, и становится личной и благосклонной заботой, сравнимой с заботой отца о своих детях. Таким образом, спасение, на которое мы можем рассчитывать, коль скоро мы теперь равняемся не на космический порядок, а на заповеди этой божественной личности, тоже будет личным. Христианство обещает нам именно личное бессмертие, а не что-то вроде анонимной и космической вечности, в которой мы являемся всего лишь небольшим бессознательным фрагментом некоей всеобъемлющей и превосходящей нас целостности.

Этот переломный момент очень хорошо описывается уже во второй половине II века нашей эры (в 160 году, если быть точным) в книге первого Отца Церкви, Иустина Философа. Речь в ней идет о разговоре с раввином — вероятно, того звали Трифоном, — с которым Иустин познакомился в Эфесе. В книге Иустина ошеломляет то, что для той эпохи она написана очень личным языком: Иустин, безусловно, прекрасно знает греческую философию и старается соотнести христианское учение о спасении с великими произведениями Платона, Аристотеля и стоиков. Но особенно удивителен его рассказ о том, как он, если так можно выразиться, «протестировал для нас» различные языческие (сегодня бы сказали «светские», нерелигиозные) учения о спасении, а также его объяснения по поводу того, почему он был сначала стоиком, затем последователем Аристотеля, пифагорейцем, затем ревностным платоником и, наконец, стал христианином.

Его свидетельство чрезвычайно важно, если мы хотим разобраться, каким виделось христианское учение о спасении человеку того времени по отношению к учению о спасении, выработанному философией. Вот почему будет полезно сказать несколько слов о том, кто такой был Иустин и в каком историческом контексте он создал этот диалог.

Иустин принадлежал к первым христианам, которых называли «апологетами». Можно даже сказать, что он является их основным представителем во II веке. Но о чем тут идет речь и что значит слово «апология»? Если ты помнишь уроки по истории Древнего мира, ты должен знать, что в это время в Римской империи преследования христиан были еще довольно широко распространены. Помимо преследований со стороны римских властей, христианство вызывало также недовольство иудеев, поэтому первые христианские теологи начали вырабатывать «апологии» своей религии, то есть писали нечто вроде защитительных речей, адресованных римским императорам, дабы уберечь свое сообщество от тех слухов, которые распространялись об их культе. В самом деле, их несправедливо обвиняли во всякого рода ужасах, среди которых были такие: поклонение богу с ослиной головой, обряды каннибализма (то есть людоедство), ритуальные убийства, организация всякого рода оргий с инцестом и т. п. Конечно, все это не имело ничего общего с христианством.

Апологические тексты, написанные Иустином, были призваны противостоять этим сплетням и свидетельствовать о настоящих христианских обрядах. Первая апология была написана им в 150 году и отправлена императору Антонину Пию, а вторая — Марку Аврелию, который, как ты должен помнить, был одним из ярчайших представителей стоической философии. Заметим мимоходом, что в те времена можно было быть политиком и философом одновременно.

В этот период, согласно римскому закону, христиан особо не беспокоили, разве что в случае доноса от «достойной доверия» личности. Именно такую мрачную роль сыграл тогда философ Кресцент, последователь школы киников: непримиримый

противник Иустина, завидовавший распространяющейся славе его учения, он оговорил его и шестерых его учеников, в результате чего все они были обезглавлены в 165 году, то есть… во времена царствования — и это весьма символично — самого видного стоического философа периода Римской империи — Марка Аврелия. Сохранился рассказ об этом процессе. Более того, он является единственным подлинным документом, повествующим о мученичестве христианского мыслителя в Риме II века нашей эры.

А значит, будет чрезвычайно интересно прочитать то, что Иустин говорит собирающимся его казнить стоикам. Главным яблоком раздора было как раз учение о спасении. Поскольку Слово воплотилось в человеке, провидение полностью меняет свой смысл: из анонимного и безличного, каковым оно было у стоиков, оно становится личным благодаря тому, кто осуществляет его, а также личным для того, к кому оно обращено. Поэтому, как думает Иустин, христианское учение о спасении одерживает верх над учением стоиков, то есть сознательное бессмертие отдельной, индивидуальной личности одерживает верх над бессмертием бессознательного фрагмента *космоса*. «Они [греческие философы. — *Пер.*], — пишет он, — даже стараются доказать нам, что Бог промышляет о мире, но только вообще, о родах и видах существ, а обо мне и о тебе и о каждом порознь не печется, хотя бы мы молились ему целую ночь и день»[34]. На смену неумолимой и слепой судьбе древних приходит благосклонная мудрость безгранично любящего нас человека. Именно поэтому любовь становится ключом к спасению.

Но, как ты увидишь, речь идет не о всякого рода любви, речь идет о том, что христианские философы назовут «любовью в Боге». И тут нам снова нужно правильно понять то, что означает это выражение, только тогда мы сможем осознать, почему эта форма любви будет не только отличаться от всех

34 *Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем. 1 / Пер. прот. П. Преображенского // Сочинения Св. Иустина, философа и мученика. М.: Тип. Моск. ун-та, 1892. С. 132.

остальных, но и позволит нам достигнуть спасения, то есть преодолеть страх смерти и даже, возможно, саму смерть.

Второй аспект: любовь сильнее смерти. Возможно, ты спросишь, какая может быть связь между чувством любви и вопросом о том, кто может нас спасти от неизбежности смерти. Ты прав, и тут все не так очевидно. Чтобы это понять, лучше всего оттолкнуться от идеи, согласно которой в действительности существует три вида любви, которые образуют между собой нечто вроде связной «системы», такую конфигурацию, в которой исчерпываются все возможности.

Прежде всего, существует любовь, которую можно назвать «любовью-привязанностью»: это любовь, которую мы испытываем, когда мы, как говорится, настолько с кем-то *связаны*, что не можем себе представить жизни без него. Такая любовь встречается в семье или по отношению к тому, в кого мы влюблены. Это один из ликов любви-страсти. Кстати, в этом отношении христиане близки стоикам и буддистам, потому что полагают, что этот вид любви — самый опасный, наименее мудрый из всех. Не только потому, что он может отвратить нас от наших обязанностей перед Богом, а потому, что этот вид любви, по определению, не терпит смерти, не терпит разрывов и перемен, которые однажды тем не менее обязательно произойдут. Будучи обычно ревнивой и эгоистичной, эта любовь-привязанность готовит нам самые ужасные страдания. Мы уже обсуждали это, так что я не буду еще раз на этом останавливаться.

На другом полюсе находится любовь к ближнему вообще, то, что также называют «сочувствием»: это она велит нам заботиться, когда их постигает беда, даже о тех, кого мы не знаем; ее же мы наблюдаем, когда речь идет о христианской благотворительности или о благотворительности вообще, о каритативной или, как говорят, «гуманитарной» деятельности, которая часто не имеет ничего общего с религией. Заметь, что однокоренные слова не всегда значат одно и то же: «ближний» — это полная противоположность «близкого». Ближний — это другой

человек вообще, аноним, тот, к кому у нас нет никакой привязанности, с кем мы едва знакомы или не знакомы совсем и которому помогаем, так сказать, из чувства долга, тогда как близкий — это чаще всего главный объект любви-привязанности.

И, наконец, на равном удалении от двух этих первых ликов любви находится «любовь в Боге». Но именно она, и только она, является источником спасения; только она, по мнению христиан, сможет оказаться сильнее смерти.

Посмотрим на это повнимательнее, потому что все эти определения любви становятся еще интереснее ввиду того, что они прошли сквозь века, и столь же актуальны сегодня, как и в ту далекую эпоху, когда были сформулированы. Для этого нам придется немного вернуться назад, к критике любви-привязанности, и попытаться понять, почему сначала христианство было в этом вопросе близко к стоицизму и буддизму, а затем все же отошло от них.

Ты помнишь, что стоицизм, в этом весьма близкий к буддизму, считал страх смерти худшей преградой для блаженной жизни. А ведь этот страх, по всей видимости, тесно связан с любовью. Проще говоря, существует непреодолимое, как кажется, противоречие между любовью, которая почти неизбежно ведет нас к привязанности, и смертью, которая является расставанием. Поскольку в нашем мире действует закон смертности человека и перемен, поскольку, как говорят буддисты, все «непостоянно», то есть обречено на перемены и смерть, привязываться к вещам или живым смертным существам недостаточно мудро. Это не значит, что нужно впадать в безразличие, чего не рекомендовала ни мудрость стоиков, ни мудрость буддийских монахов: сочувствие, доброжелательность и внимание к другим людям и даже ко всем формам жизни вообще должны стать самым высоким этическим правилом нашего поведения. Вот почему страсть для мудреца недопустима, и семейные связи, когда они становятся слишком «тесными», ему необходимо ослаблять.

Вот почему буддийский монах, как и греческий мудрец, стремится к уединенной жизни, насколько это, конечно, возможно. Впрочем, само слово «монах» происходит от

греческого слова monos, то есть «одинокий». Именно в уединении мудрость может развиваться, не мучимая всякого рода привязанностями, каковы бы они ни были. Действительно, невозможно иметь жену или мужа, детей или друзей, совершенно к ним не привязываясь! И нам нужно освободиться от этих связей, если мы хотим преодолеть страх смерти. Вот как говорит об этом буддийская мудрость:

Идеальным образом смерти для человека было бы умереть, отпустив всё, внутренне и внешне, так, чтобы оставалось как можно меньше желаний, цепляния и привязанности, за которые мог бы ухватиться ум в этот критический момент. Поэтому до смерти мы должны стараться освободить себя от привязанности ко всему, чем владеем, к друзьям и любимым[35].

Разумеется, все это невозможно осуществить в последний момент, на это требуется целая жизнь, преданная мудрости.

Мы уже говорили на эти темы, так что мне лишь хотелось бы, чтобы ты отметил для себя, что с этой точки зрения христианская аргументация, по крайней мере на первых порах, смыкается с древней мудростью. Ведь в Новом Завете говорится: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную»[36]. Блаженный Августин тоже осуждает тех, кто из любви привязывается к смертным созданиям: «Счастливой жизни ищете вы в стране смерти: ее там нет. Как может быть счастливая жизнь там, где нет самой жизни?»[37] То же самое у Паскаля, который в одном фрагменте своих «Мыслей» вполне ясно излагает причины, по которым недостойно не только привязываться к другим людям, но и даже позволять кому-то привязываться к себе. Я советую тебе

35 См.: *Ринпоче С.* Книга жизни и практики умирания. *Рангдрол Т. Н.* Зеркало полноты внимания. СПб: Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1998.

36 Гал. 6–8.

37 *Блаженный Августин.* Исповедь. Указ. соч. С. 115.

полностью прочесть этот чрезвычайно показательный фрагмент христианской аргументации против привязанности к конечным и смертным созданиям — привязанности, которая в конце концов принесет лишь разочарование:

Грешно, чтобы люди привязывались ко мне, даже если они это делают с радостью и по доброй воле. Я обманул бы тех, в ком зародил бы такое желание, ибо я не могу быть целью для людей, и мне нечего им дать. Разве не должен я умереть? И тогда со мной вместе умрет предмет их привязанности. Как был бы я виновен, убеждая поверить лжи, даже если б я делал это с кротостью, а люди верили бы радостно и тем радовали меня, — так я виновен, внушая любовь к себе. И если я привлекаю к себе людей, я должен предупредить тех, кто готов принять ложь, что они не должны в нее верить, какие бы выгоды мне это ни сулило; и точно так же — что они не должны привязываться ко мне, ибо им следует тратить свою жизнь и труды на угождение Богу или поиски Его[38].

В своей «Исповеди» Блаженный Августин схожим образом рассказывает о том, как, будучи еще молодым человеком и нехристианином, он буквально опустошил свое сердце, привязавшись к одному другу, которого внезапно унесла смерть. Все его горе было связано с этим недостатком мудрости по отношению к привязанности к смертным созданиям: «Разве эта печаль так легко и глубоко проникла в самое сердце мое не потому, что я вылил душу свою в песок, полюбив смертное существо так, словно оно не подлежало смерти?»[39] Вот несчастье, на которое обречена всякая человеческая любовь, когда она — слишком человеческая и когда она ищет в другом человеке «свидетельства привязанности», которые укрепляют и заверяют нас, удовлетворяя наше эго: «Отсюда эта печаль по случаю смерти; мрак

38 *Паскаль Б.* Мысли. 471 / Пер. Ю. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 181.

39 *Блаженный Августин*. Исповедь. Книга IV. Глава 8. Указ. соч. С. 111.

скорби; сердце, упоенное горечью, в которую обратилась сладость; смерть живых, потому что утратили жизнь умершие»[40]. А значит нужно сопротивляться привязанностям, когда они слишком сильны, поскольку «все в этом мире умирает, все обречено на погибель и смерть». Когда же речь заходит о смертных созданиях, необходимо поступать так:

Да не прилипает [душа моя. — *Пер.*] к нему чувственной любовью, ибо он идет, куда и шел, — к небытию и терзает душу смертной тоской, потому что и сама она хочет быть и любит отдыхать на том, что она любит. А в этом мире негде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает: как угнаться за этим плотскому чувству? Как удержать даже то, что сейчас под рукой? Медлительно плотское чувство, потому что оно плотское: ограниченность — его свойство[41].

Невозможно сказать лучше, и греческий мудрец, как и буддийский, мог бы, думаю, двумя руками подписаться под этими словами Августина.

Но кто сказал, что человек смертен? В этом как раз заключается новшество христианской постановки вопроса. Кто сказал, что не нужно привязываться к тому, что преходяще? Почему стоит привязываться только к непреходящему? Совершенно обратное утверждение вырисовывается в самом этом рассуждении: если предмет моей привязанности не смертен, почему тогда привязанность к нему была бы ошибочной и неразумной? Если моя любовь направлена на вечность в другом человеке, почему тогда не привязываться к нему?

Я уверен, что ты уже понимаешь, к чему я клоню: оригинальность христианского послания как раз заключается в «благой вести» о реальном бессмертии, то есть в воскрешении не

40 *Блаженный Августин.* Исповедь. Книга IV. Глава 9. Указ. соч. С. 112.

41 Там же. Книга IV. Глава 10. Указ. соч. С. 113.

только душ, но и отдельных тел, людей как таковых. Коль скоро утверждается, что люди становятся бессмертны, соблюдая Божии заповеди, живя и любя «в Боге», коль скоро предполагается, что это бессмертие не только совместимо с любовью, но даже является одним из ее возможных следствий, почему же тогда нужно лишать себя привязанностей? Почему нам не следует привязываться к нашим близким, если Христос обещает, что мы сможем снова обрести их после биологической смерти и слиться с ними в вечной жизни, если все наши поступки соотносятся с Богом и вечной жизнью?

Таким образом, между любовью-привязанностью и простым общим для всех сочувствием, которое никогда не бывает связано с отдельным человеком, появляется место для третьей формы любви — любви всех этих вечных созданий «в» Боге. И Августин, конечно же, ведет нас именно к этому: «Блажен, кто любит Тебя, в Тебе друга и ради Тебя врага. Только тот не теряет ничего дорогого, кому все дороги в Том, Кого нельзя потерять. А кто это, как не Бог наш <…> Тебя никто не теряет, кроме тех, кто Тебя оставляет»[42]. К этому можно добавить, что своих любимых существ не потеряет только тот, кто не перестанет любить их в Боге, то есть не перестанет любить то, что есть в них вечного, потому что это вечное связано с божественным и находится под его защитой.

Признайся, что это довольно соблазнительное обещание. Оно обретет свою законченную форму на пике христианского учения о спасении — уникального среди великих религий учения о воскрешении не только душ, но и плоти.

Третий аспект: индивидуальное бессмертие. Воскрешение плоти как кульминационная точка христианского учения о спасении. Если для буддийского мудреца индивид — это всего лишь иллюзия, временное соединение материи, обреченное на распад и временность; если для стоиков «я» обречено на растворение в *космосе*, то христианство обещает отдельно взятому человеку

42 Там же. Книга IV. Глава 9. Указ. соч. С. 112.

бессмертие. Разумеется, вместе с его душой, но также и вместе с его телом, лицом, вместе с его любимым голосом: именно таково спасение милостью Божией. Вот поразительное и вместе с тем, я бы сказал, заманчивое обещание — тем более поразительное и заманчивое оттого, что спасение достигается через любовь, и не только к Богу, не только к ближнему, но и к своим близким! Вот почему — и в этом чудо христианства, его притягательная сила — из проблемы, каковой любовь была для стоиков и буддистов (любить значит готовиться к худшим страданиям), для христиан она превращается в решение, по крайней мере в том случае, когда это не любовь только к Богу, а, наоборот, любовь к отдельным созданиям, людям, остающаяся вместе с тем любовью «в» Боге, то есть любовью, связанной с Богом и направленной на все то непреходящее, что есть в любимом человеке.

Вот почему Августин, резко критикуя любовь-привязанность вообще, не исключает ее тогда, когда ее предмет — божественное, присущее, разумеется, самому Богу, но также — в Боге — и его созданиям, поскольку они тоже избегают смертности и достигают вечности: «Если угодны души, да будут они любимы в Боге, потому что и они подвержены перемене и утверждаются в Нем, а иначе проходят и преходят. <…> привяжитесь к Нему и покойны будете»[43]. В этом отношении ничто так не показательно, как спокойствие, с которым Августин говорит о своей скорби, но на сей раз о скорби, не предшествующей его обращению в христианство, а последующей — вызванной, например, смертью его матери, к которой он был очень близок:

И таким же образом что-то детское во мне, стремившееся излиться в рыданиях этим юным голосом, голосом сердца, было сдержано и умолкло. Мы считали, что не подобает отмечать эту кончину слезными жалобами и стенаниями: ими ведь обычно оплакивают горькую долю умерших и как бы полное их

43 *Блаженный Августин*. Исповедь. Книга IV. Глава 12. Указ. соч. С. 114 [с изменениями. — *Пер.*].

исчезновение. А для нее смерть не была горька, да вообще для нее и не было смерти[44].

Точно так же Августин упоминает о «счастливой смерти двух друзей», очень ему дорогих, которые тоже вовремя приняли крещение, а значит, тоже удостоятся «воскрешения праведных»[45]. Августин, как всегда, находит нужное слово, ведь именно воскрешение лежит в основе этой третьей формы любви, каковой и является любовь в Боге. Не привязанность к смертным вещам, потому что она пагубна и обречена на худшие страдания (в этом отношении буддисты и стоики были совершенно правы), и не беспредметное и всеобщее сочувствие к «ближнему», обозначающему всех и каждого, а именно чувственная и личная любовь к отдельным существам, близким, а не только ближним, *если эта любовь осуществляется «в Боге», то есть в вере, закладывающей возможность воскрешения.*

Таким образом, существует неразрывная связь между любовью и учением о спасении. Через любовь в Боге, самой этой любовью Христос доказывает, что Он, «умерщвляя нашу смерть» и «делая бессмертной эту смертную плоть»[46], является единственным, дарующим нам надежду на то, что наша жизнь в любви не завершится вместе с нашей земной смертью.

Не будем обманываться: идея о бессмертии земных существ уже существовала у многих философов и во многих предшествующих христианству религиях. Уникальность христианской концепции воскрешения в том, что она связывает в единое учение о блаженной жизни три ключевые темы: тему личного бессмертия души, тему воскрешения плоти (то есть тему уникальности возлюбленных лиц) и тему спасения через любовь, даже самую что ни на есть частную, если только это

44 Там же. Книга IX. Глава 12. Указ. соч. С. 231.

45 Там же. Книга IX. Глава 3. Указ. соч. С. 214–215 [с изменениями. — *Пер.*].

46 Там же.

любовь «в» Боге. И в качестве такового воскрешение является краеугольным камнем христианского учения о спасении. Без него — именно поэтому в «Деяниях святых апостолов» оно именуется «благой вестью» — вся конструкция развалилась бы, как это недвусмысленно подчеркивается в Новом Завете:

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша[47].

Воскрешение является, так сказать, альфой и омегой христианского учения о спасении через искупителя: оно имеет место не только по окончании земной жизни, но и в ее начале, как о том свидетельствует обряд крещения, рассматриваемый как первая смерть (символизируемая погружением в воду) и первое воскрешение к истинной жизни, к жизни в сообществе тех, кому предречена вечность и кто тем самым может быть любим единичной и тем не менее непреходящей любовью.

Воскресает не только душа, воскресает все «соединение души и тела», а значит — конкретный человек как таковой. Когда Иисус является ученикам после своей смерти, то, чтобы устранить все сомнения, он предлагает им прикоснуться к нему и, в доказательство своей «материальности», просит дать ему еды и ест перед учениками: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас»[48].

И не важно, что все это трудно и даже невозможно себе представить: в каком теле мы воскреснем, в каком возрасте, что означает «духовное тело», «прославленное тело» и т. п.? И не важно, что воскрешение является частью непостижимых тайн Откровения, которое, на взгляд христиан, выходит далеко за рамки нашего понимания. Все равно христианское учение не вызывает никаких сомнений.

47 1 Кор. 15: 13–15.

48 Рим. 8: 11.

Вопреки тому, что ты можешь услышать от враждебно настроенных атеистов, религия не целиком и полностью занята борьбой с телом, плотью, чувственностью. Иначе как бы она могла принять тот факт, что божественное само становится плотью в личности Христа, что *логос* воплощается в абсолютно материальном теле простого человека? На этом настаивает даже официальный катехизис, то есть текст, который трудно заподозрить в отклонении от общей линии:

Плоть является столпом спасения. Мы верим в Бога, являющегося создателем плоти; мы верим в Слово, ставшее плотью, чтобы искупить эту плоть; мы верим в воскрешение плоти, являющееся завершением творения и искуплением плоти. <…> Мы верим в истинное воскрешение той плоти, которой мы обладаем сейчас[49].

Поэтому не слушай тех, кто сегодня чернит христианское учение и искажает его. Можно не быть верующим — и я, честно говоря, таковым не являюсь, — но нельзя говорить, что христианство — это религия, презирающая плоть. Просто потому, что это не так.

Как ты теперь понимаешь, все и позволило христианскому учению о спасении торжествовать над философией в течение почти пятнадцати столетий.

Христианское решение проблемы нашей смертности — разумеется, при условии того, что мы верим, — безусловно, является одним из самых «эффективных»: если допускаются любовь и даже привязанность, лишь бы они были направлены на божественное в человеке, — а как раз это, как мы видели, открыто допускают Паскаль и Августин, — если конкретные люди, не ближний вообще, а сами наши близкие, являются неотъемлемой частью божественного, ибо они спасены Богом и им обещано личное воскрешение, то христианское учение о спасении оказывается единственным позволяющим нам преодолеть не только страх смерти,

49 Catéchisme de l'Eglise catholique. § 1015–1017.

но и саму смерть. Обещая спасение не в анонимном и абстрактном, а в самом что ни на есть конкретном и личном плане, только оно предлагает людям благую весть наконец-то действительно свершившейся победы личного бессмертия над смертным уделом.

У греков, и в частности у стоиков, страх смерти в конечном счете преодолевался в тот момент, когда мудрец понимал, что он и сам являлся пусть ничтожной, но совершенно реальной частью вечного космического порядка. Именно так, благодаря единению со вселенским *логосом*, он приходил к мысли о том, что смерть есть простой переход из одного состояния в другое, а вовсе не полное и окончательное исчезновение. При этом вечное спасение, как и провидение, и в силу тех же причин, было безличным. Человек мог представлять свою вечность не в качестве индивида, а в качестве бессознательного фрагмента такого же бессознательного совершенства.

Персонификация *логоса* меняет всю постановку проблемы: поскольку обещания Христа, воплощенного Слова, которое видели собственными глазами евангелисты, правдивы, поскольку божественное провидение распространяется на меня как отдельную и сколь угодно незначительную личность, личным будет и мое бессмертие. Наконец побеждена *сама смерть, а не только связанный с ней страх*. Вместо анонимного и космического бессмертия стоиков существует сознательное и индивидуальное бессмертие душ, воскресающих вместе с их «прославленными» телами. Концепция «любви в Боге» придает всю полноту смысла революции, совершенной христианством на территории греческой мысли. Именно эта любовь, лежащая в центре нового учения о спасении, оказывается в конечном счете «сильнее смерти».

Но почему же христианское учение начало ослабевать в эпоху Просвещения? Почему начиная с XVII века философия вновь стала одерживать верх над религией? И что она предложила взамен? В этом самая суть вопроса о зарождении философии Нового времени — увлекательнейшего вопроса, к которому мы теперь и перейдем.

ГЛАВА IV: ГУМАНИЗМ. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Подведем некоторые итоги.

Мы видели, что древняя философия основывала свое учение о спасении на созерцании *космоса*. Для ученика стоической школы было само собой разумеющимся, что для спасения и победы над страхом смерти нужно, во-первых, попытаться понять космический порядок, во-вторых, делать все, чтобы ему подражать, и в-третьих, раствориться в нем, найти в нем собственное место и тем самым достичь определенной формы вечности.

Мы также разобрались в том, почему христианское учение одержало верх над греческой философией и почему, чтобы заслужить спасение, христианин должен был, во-первых, войти посредством смирения в контакт с воплощенным Словом, во-вторых, соблюдать его этические заповеди и, наконец, претворять в жизнь любовь в Боге и к Богу, дабы и он сам и его близкие смогли войти в царство вечной жизни.

Мир Нового времени зарождается вместе с обрушением античной космологии и возникновением неслыханного ранее сомнения в правомочности церковных властей. В своей основе обе эти тенденции имеют общее интеллектуальное происхождение (хотя кризису, безусловно, способствовали и иные, более материальные, экономические и политические причины): за каких-то полтора века в Европе произошла беспримерная в истории человечества научная революция. Насколько мне известно,

ни одна мировая цивилизация не пережила такого глубокого и такого резкого культурного скачка.

Чтобы дать тебе несколько исторических примеров, скажу, что этот научный переворот в общем и целом шел от выхода книги Коперника «О вращении небесных сфер» (1543), через «Первоначала философии» (1644) Декарта и тезисы Галилея, изложенные им в «Диалоге о двух главнейших системах мира» (1632) и до публикации «Математических начал натуральной философии» (1687) Ньютона.

Возможно, не все эти имена тебе известны, и ты едва ли будешь их читать, по крайней мере, уж точно не сейчас, но я говорю тебе о них, чтобы ты понимал, что эти даты и эти авторы наложили печать на историю мысли как никакие другие. С этих работ начинается новая эра, в которой во многих отношениях мы живем и сегодня. Дело не только в том, что, как иногда говорят, человек «утратил свое место в мире»: это произошло с самим миром, по крайней мере с *космосом*, составлявшим замкнутые и гармоничные рамки человеческого существования еще со времен Античности, которая просто-напросто канула в лету и тем самым привела мышление этой эпохи в такое замешательство, какое нам сегодня трудно себе представить.

Однако, пошатнув основы древних космологий — например, утверждением, что мир вовсе не является круглым, замкнутым, иерархичным и упорядоченным, что он представляет собой бесконечный и лишенный смысла хаос, игру различных сил и объектов, сталкивающихся между собой далеко не гармоничным образом, — физика Нового времени в то же время значительно ослабила принципы христианской религии.

В самом деле, наука не только ставит под сомнение непреложные позиции Церкви по поводу тех тем, которых ей лучше было бы не касаться (например, возраст Земли, ее положение по отношению к Солнцу, время возникновения человека и животных и т. д.), но и вообще внушает человеку сомнение и критический подход, малосовместимые — а уж в те времена тем

более — с почитанием церковных властей. Вера, заключенная тогда в жесткие рамки Церкви, тоже расшатывается, и самые просвещенные умы эпохи попадают в очень драматичную ситуацию по отношению к старым учениям о спасении, доверие к которым начинает таять на глазах.

Сегодня принято говорить о «кризисе ориентиров», замечая походя, что у молодежи «все летит к чертям»: вежливость и обходительность, чувство истории и интерес к политике, знание литературы, религии, искусства и т. д. Но могу сказать тебе, что это так называемое затмение основ, этот предполагаемый упадок по отношению к «старым добрым временам» — просто мелочи, пустяки по сравнению с тем, что должны были чувствовать люди XVI–XVII веков перед лицом ослабления, если не полного краха тех стратегий спасения, которых они придерживались веками. Они были в полном смысле слова *дезориентированы* и должны были найти новые ориентиры, без которых невозможно научиться жить свободно, без страхов, сами, в себе самих — вот, кстати, почему этот период, когда человек оказывался один на один с самим собой, без спасительного *космоса* и Бога, называют «гуманизмом».

Чтобы осознать разверзшуюся тогда пропасть, тебе понадобится влезть в шкуру человека, который вдруг понимает, что совершенные — и достоверные — научные открытия опровергают представление о том, что *космос* гармоничен, справедлив и добродетелен и что, как следствие, *космос* отныне не может являться этической моделью, а его былая спасательная шлюпка — вера в Бога — начинает нещадно протекать!

Чтобы рассмотреть три оси, вокруг которых организуется новая философия, нам нужно будет вновь полностью пересмотреть вопросы о теории, этике и спасении. Очертим в двух словах проблему, которая поднялась после крушения *космоса* и появления сомнений в религии.

В теоретическом плане эту проблему можно сформулировать так: как осмыслить мир, как даже просто понять его, чтобы можно было занять в нем свое место, если отныне мир

не является конечным, организованным и гармоничным, если он стал бесконечным и хаотичным, согласно утверждениям новых физиков? Один из величайших историков науки, Александр Койре, настолько хорошо описал научную революцию XVI–XVII веков, что я предлагаю тебе прочесть его строки. Согласно Койре, научная революция повлекла за собой

разрушение идеи *космоса* <…>, разрушение мира, понимаемого как конечное и ясно упорядоченное целое, пространственное устройство которого воплощало иерархию ценностей и совершенства <…>, и замену этого мира неопределенной и даже бесконечной Вселенной, не обладающей никакой природной иерархией и сплачиваемой лишь единством действующих в ней законов и единством ее составных элементов, находящихся все без исключения на одном онтологическом уровне <…>. Сегодня мы позабыли об этом, но в те времена новое мировоззрение буквально перевернуло людям сознание, как это выразил Джон Донн в своих знаменитых стихах, написанных в 1611 году, после знакомства с основами «коперниканской революции»:

> Все в новой философии — сомненье:
> Огонь былое потерял значенье,
> Нет солнца, нет земли — нельзя понять,
> Где нам теперь их следует искать. <…>
> Все рушится, и связь времен пропала,
> Все относительным отныне стало…[50]

«Ничто больше не согласуется»: ни мир с самим собой в гармонии *космоса*, ни люди с миром в этом природном моральном мировоззрении. Действительно, нам теперь трудно представить ужас человека Возрождения, который начинал предчувствовать,

50 *Koyré A.* Du monde clos à l'univers infini. Paris: Gallimard, 1973. P. 11; 47 [цитата из «Анатомии мира» Джона Донна — в пер. Б. В. Томашевского. — *Пер.*].

что мир больше не является ни коконом, ни домом, что он — необитаем.

В этическом плане эта теоретическая революция дает совершенно очевидный разрушительный результат: если вселенная не имеет больше ничего общего с *космосом*, то ее уже невозможно использовать как образец для подражания в плане морали. А если к тому же пошатнулись и самые основы христианства, если послушание Богу уже не разумеется само собой, то где же искать основы новой концепции взаимоотношений между людьми, где искать новые принципы совместной жизни? Словом, нужно будет полностью, от А до Я, пересмотреть ту мораль, которая веками служила такой моделью. Ничего себе задачка!

То же касается и *учения о спасении*: ты должен понимать, что по изложенным причинам и греческое, и христианское учение о спасении, по крайней мере как таковые, без пересмотра, более не заслуживали доверия просвещенных умов того времени.

Теперь, может быть, тебе лучше понятно, перед каким вызовом оказалась новая философия. Ей предстояло решить сложнейшую задачу неслыханного масштаба, и тем не менее задачу крайне срочную, ведь, как засвидетельствовал в своих стихах Джон Донн, никогда еще человечество не сталкивалось с таким потрясением как в интеллектуальном, так и в моральном, и в духовном плане.

Ты увидишь, что, приняв этот вызов, философия Нового времени оказалась на высоте. Чтобы лучше в этом разобраться, начнем с области теории.

1. Новая теория познания: не данный, а выстроенный мировой порядок

Причины перехода от замкнутого мира к бесконечной вселенной довольно сложны и весьма разнородны. Как ты догадываешься, на это повлияли очень многие факторы, и мы не будем здесь их

перечислять и уж тем более подробно анализировать. Скажем только, что среди этих факторов следует упомянуть технический прогресс, в частности появление новых астрономических инструментов, таких, например, как телескоп, позволивших наблюдать за тем, за чем раньше наблюдать было просто невозможно, и открывать то, что было неведомо древним космологиям.

Приведу тебе один пример, который оказал сильнейшее воздействие на умы того времени: открытие novae, то есть новых звезд, или, наоборот, исчезновение некоторых звезд, существовавших до этого, никак не стыковалось с догматом о «незыблемости небес» — с идеей о том, что абсолютное совершенство *космоса* коренится в его вечности и неизменности. Для греков это было чрезвычайно важным — ведь от этого зависело в конечном счете их спасение, — а астрономы Нового времени открыли, что все это не так, что эта вера противоречила фактам.

Разумеется, существовало множество других причин, которые способствовали отказу от античных космологий, особенно в экономическом и социологическом плане, но причины, связанные с техническим прогрессом, заслуживают отдельного внимания. Ведь прежде чем рассматривать в этическом плане произведенные исчезновением организованного *космоса* перемены, нужно понять, что в первую очередь совершенно изменила свой смысл сама *теория*.

Важнейшая в этом отношении книга, повлиявшая на всю философию Нового времени и являющаяся подлинным памятником истории мысли, — это «Критика чистого разума» (1781) Иммануила Канта. Конечно, я не смогу тебе кратко пересказать здесь ее содержание. Но несмотря на то, что эту книгу чрезвычайно тяжело читать, мне все же хотелось бы попытаться дать тебе представление о том, каким образом, совершенно по-новому, в ней переформулирован вопрос о *теории*. А после этого мы сразу же вернемся к более простым темам.

Вернемся сначала к нити тех рассуждений, которые тебе уже хорошо знакомы: поскольку отныне мир является

не *космосом*, а хаосом, переплетением сил, которые без конца конфликтуют друг с другом, очевидно, что познание больше не может принимать форму *теории* в собственном смысле этого слова. Ведь это слово, как ты помнишь, происходит от theion orao («я созерцаю божественное»). Поэтому можно сказать, что после обрушения космического порядка и его замены на лишенную всякого смысла и пронизанную конфликтами природу во вселенной больше нет ничего *божественного*, то есть того, что можно было *созерцать*. Порядок, гармония, красота и благо не даются нам исходно. Они больше не являются неотъемлемой частью самой реальности.

Таким образом, чтобы найти что-то связное, чтобы мир, в котором мы живем, все же продолжал иметь хоть какой-то смысл, *необходимо, чтобы сам человек — в данном случае ученый — установил в этой вселенной, так сказать, извне некий порядок, которого она сама нам, как кажется, уже не предлагает*.

Отсюда берет свое начало новая задача современной науки: теперь она будет не пассивно созерцать некую данную, присущую миру красоту, а *работать*, активно вырабатывать и даже *конструировать* законы, позволяющие придать смысл этой развенчанной вселенной, у которой нет никаких *исходных* смыслов. Наука теперь — это не пассивное созерцание, а умственная деятельность.

Чтобы не быть заложником общих и абстрактных формулировок, мне хотелось бы привести тебе один пример такого перехода от пассивности к активности познания, от данности к конструкции, от древней *теории* к современной науке.

Возьмем принцип причинности, то есть принцип, согласно которому у всякого следствия существует причина — или, если угодно, что всякое явление можно разумно объяснить в собственном смысле этого слова: найти причину его существования, его объяснение.

Не довольствуясь открытием мирового порядка через созерцание, ученый Нового времени будет с помощью принципа причинности вводить в хаос природных явлений некие

связность и смысл. Он будет *активно* устанавливать «логические» связи между некоторыми из них, относя одни из них к следствиям, а другие — к причинам. Иными словами, теперь мысль — это не «*созерцание*» (orao), как предполагало греческое слово «теория», а *действие, работа, которая заключается в связывании природных явлений между собой таким образом, чтобы они стыковались друг с другом и объяснялись друг через друга*. Это и станут называть «экспериментальным методом», который древним ученым был практически неизвестен, но который станет фундаментальным методом современной науки.

Чтобы показать тебе конкретную работу этого метода, я скажу несколько слов о Клоде Бернаре, одном из крупнейших французских биологов, который в XIX веке опубликовал известнейший труд «Введение к изучению экспериментальной медицины». На страницах этого труда Бернар великолепно иллюстрирует теорию познания, которую выработал Кант и которая пришла на смену устаревшей *теории*.

Бернар подробно рассказывает об одном из своих открытий — об открытии «гликогенной функции печени», то есть, проще говоря, способности печени к производству сахара. Производя анализ крови подопытных кроликов, ученый заметил, что в их крови содержится сахар. Тогда он задался вопросом о происхождении этого сахара: откуда он берется — из переваренной кроликами пищи, или производится самим организмом, и если это так, то каким органом? Бернар поделил кроликов на две группы: одни ели сладкую пищу, другие — несладкую, а третьи (бедняжки!) вообще соблюдали диету. Затем, по истечении некоторого времени, он проанализировал кровь всех кроликов и обнаружил, что во всех случаях в ней содержится равное количество сахара. Это означало, что глюкоза происходила не из пищи, а производилась самим организмом.

Не буду подробно рассказывать, как Бернару удалось открыть, что сахар вырабатывает именно печень. Это здесь не так важно. Гораздо важнее тот факт, что кардинально поменялась

суть *теории*: речь больше не идет о созерцании, наука отныне является не просто наблюдением, а, как ты видишь на этом примере, работой, деятельностью, заключающейся в *связывании* явлений между собой, в соотнесении следствия (сахар) и причины (печень). А ведь именно это до Клода Бернара сформулировал и проанализировал в «Критике чистого разума» Кант, которому принадлежит идея о том, что теперь наука должна определяться как работа над связями или, как он говорит это на своем языке, работа «синтеза». Синтез на древнегреческом языке означает «соединение», «складывание», то есть, если угодно, связывание: объяснение в терминах следствия и причины связывает между собой два явления, как, в частности, у Клода Бернара, сахар и печень.

Прежде чем мы подойдем к самому главному, то есть к тому, что значит гуманизм в этическом, а не только в теоретическом плане, я должен тебе сказать еще два слова об этой книге Канта.

Подростком, впервые открыв «Критику чистого разума», я был ужасно разочарован. Мне говорили, что это, возможно, самый великий философ всех времен и народов. А я не только ничего — вообще ничего — не понимал в этой книге, но и не понимал даже того, почему с первых же страниц этого известнейшего труда Кант задается вопросом, который казался мне совершенно византийским, то есть абстрактным, и, честно говоря, не вызывал у меня ни малейшего интереса: «Возможны ли *априорные* синтетические суждения?» Как видишь, с первого взгляда не скажешь, что речь в этой книге идет о чем-то особенно интересном, да, по правде говоря, не скажешь так и на второй взгляд…

Долгие годы я почти ничего не понимал в Канте. Разумеется, я понимал отдельные слова и фразы, находил более или менее вразумительное значение для каждого его понятия, но все целиком продолжало для меня не иметь почти никакого смысла, и уж тем более никак не сочеталось ни с какими моими жизненными задачами.

Только когда я осознал новизну той проблемы, которую пытался решить Кант после крушения древних космологий, я понял цели и задачи его вопросов, которые до этого казались мне чисто «техническими». Задаваясь вопросом о нашей способности производить «синтезы», «синтетические суждения», Кант просто-напросто ставил проблему современной науки, проблему экспериментального метода, то есть вопрос о том, как следует вырабатывать законы, устанавливающие ассоциации, когерентные и ясные *связи между явлениями, порядок которых больше нам не дан, а должен вводиться в мир нами самими, извне*.

2. Этический переворот, параллельный перевороту теории: поскольку модель подражания больше не является данностью, как это было в Античности, ее нужно разработать…

Как ты догадываешься, теоретический переворот, совершенный Кантом, вызвал серьезные последствия в плане морали. Новое мировоззрение, за формирование которого взялась наука Нового времени, не имеет практически ничего общего с мировоззрением древних греков. Вселенная, которую описывает нам, например, Ньютон, уже не является вселенной покоя и гармонии. Она уже не является прекрасной, замкнутой на самой себе сферой, как какое-нибудь семейное гнездо, где приятно жить, если мы нашли в нем свое место; это мир сталкивающихся сил, в котором живые существа больше не знают, где и как им разместиться, по той простой причине, что он бесконечен и безграничен в пространстве и времени. *Таким образом, как ты теперь понимаешь, этот мир больше не может служить образцом для морали*.

А значит, все философские вопросы необходимо пересмотреть с начала и до конца.

В общем и целом, можно сказать, что современная мысль ставит на место *космоса* и божества — человека. Именно на

основе идеи человечества философы будут пересматривать теорию, мораль и даже учение о спасении. Говоря только что о Канте, я, впрочем, уже подвел тебя к тому, что это значит в плане познания: именно человек, усилиями своей собственной мысли, должен теперь придавать смысл и связность этому миру, которому они не даны *априори*, как греческому *космосу*.

Если ты хочешь понять, каково значение этого основания ценностей на идее человека в моральном плане, тебе следует вспомнить о хорошо известной Декларации прав человека 1789 года, которая, без сомнения, является самым заметным и известным внешним проявлением этого неслыханного переворота в истории идей. Этот переворот ставит в центр мира человека, тогда как у греков самым важным элементом был сам мир. При этом человек не только становится единственным существом, действительно достойным уважения, но и устанавливается равенство всех людей по отношению друг к другу, будь они богаты или бедны, мужчины или женщины, белые или черные и т. д. Поэтому философия Нового времени, несмотря на все разнообразие ее направлений, в первую очередь представляет собой *гуманизм*.

Правда, этот переворот поднимает один существенный вопрос: даже если допустить, что древние космические и религиозные принципы устарели и мы понимаем, почему так произошло, что же все-таки такого необычного в человеке, чтобы можно было основать на нем *теорию*, мораль и учение о спасении, сравнимые с теми, основу которых предоставляли нам *космос* и божественность?

Чтобы ответить на это, философия Нового времени поставила в центр своих размышлений один довольно странный, на первый взгляд, вопрос — вопрос о различии между человеком и животным. Возможно, ты подумаешь, что речь сейчас пойдет о теме второго плана, достаточно маргинальной. Но на самом деле эта тема лежала в самом центре зарождающегося гуманизма, причем по необычной и очень важной причине: философы XVII и XVIII веков уделяли огромное внимание определению

животного и вопросу о том, что по существу отличает человеческое начало от животного, отнюдь не случайно, а потому, что, *сравнивая человека с тем, что ему ближе всего, можно лучше всего понять его «специфическое отличие», то, что характеризует именно его*.

Ведь животные, как говорил Мишле, великий историк XIX века, — это наши «братья меньшие». В среде живых существ они к нам ближе всего, и ты понимаешь, что, начиная с этого момента, когда рухнула идея *космоса* и пошатнулась религия, когда в центр мира и философской рефлексии было предложено поставить человека, вопрос об «отличии человека» в интеллектуальном отношении становится наиважнейшим.

Коль скоро философы Нового времени были едины в идее о том, что человек не только обладает правами, но и является отныне единственным существом, которое ими обладает, — как то утверждается в Декларации прав человека 1789 года, — и коль скоро теперь он стоит выше других земных существ, будучи важнее всех остальных, не только животных, но и почившего в бозе *космоса*, коль скоро даже божественность оказалась под сомнением, значит, в человеке должно быть что-то такое, что отличает его от всех других тварей. *Именно это отличие, эту коренную самобытность человека необходимо обнаружить, если мы хотим выработать принципы пересмотра* теории, *морали и учения о спасении*.

Отталкиваясь от споров о животных и человечности человека, можно напрямую проникнуть в пространство философии Нового времени. И на эту тему, вслед за Рене Декартом и его учениками, в XVIII веке очень много рассуждал Жан-Жак Руссо.

Вот почему я предлагаю тебе начать именно с него. И ты увидишь, что, следуя нити размышлений о животном, мы доберемся до самых глубин философии Нового времени.

Различие между человеком и животным согласно Руссо: зарождение гуманистической этики

Если бы из философии Нового времени мне нужно было выбрать один текст, который бы я мог взять с собой, как говорится, на необитаемый остров, то я бы без колебаний выбрал один отрывок из «Рассуждений о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Руссо, опубликованных в 1755 году. Я скоро процитирую тебе этот отрывок, чтобы ты тоже мог ознакомиться с ним и сам поразмышлять о нем. Но чтобы в нем лучше разобраться, нужно понимать, что в эпоху Руссо существовало два классических критерия отличия человека от животного: с одной стороны — разум, с другой — способность чувствовать и жить в обществе (что, в частности, предполагает владение языком).

У Аристотеля, например, человек определяется как «разумное животное», то есть как живое существо (это точка его соприкосновения с «другими» животными), которое обладает (это его «специфическое отличие») одной дополнительной характеристикой: способностью рассуждать.

У Декарта и картезианцев учитывается не только критерий разума и способности суждения, но и критерий способности чувствовать: для Декарта животные, в сущности, сравнимы с машинами, с автоматами, и было бы неправильно полагать, что они испытывают какие-либо чувства, что и объясняет, почему они не говорят, хотя и располагают необходимыми для этого органами: у них просто нет чувств, которые им нужно выразить.

Руссо идет дальше этих классических различений и предлагает еще одно, до этого в подобной форме немыслимое (даже если оно проскальзывало и прежде, например, в XV веке, у Пико делла Мирандолы). Это новое определение человека оказалось просто гениальным, ибо позволило очертить то, что позволяет основать на идее человека новую мораль — не «космическую» или религиозную, а гуманистическую этику — и даже, сколь бы это ни казалось странным, новую идею о «не-космическом» и «а-теистическом» спасении.

Прежде всего, для Руссо совершенно очевидно, что животное, хоть оно и похоже на «хитроумную машину», как говорит Декарт, все же обладает разумом, способностью чувствовать и даже общаться. А значит, ни разум, ни способность чувствовать, ни даже язык не отличают от него человека, даже если на первый взгляд все эти отличия могут показаться решающими. Ведь все, у кого есть собака, отлично знают, что собака порой куда общительнее и даже умнее, чем некоторые люди… А значит, мы отличаемся от животных лишь по степени чего-то, по шкале «больше — меньше», но не радикально, не по наличию какого-либо качества, у животных отсутствующего. Современная этология — наука, изучающая поведение животных, — убедительно подтверждает это. Сегодня мы точно знаем, что животные обладают достаточно хорошо развитыми эмоциями и элементами мышления, а некоторые из них, например крупные обезьяны, даже достаточно сложными элементами языка.

Поэтому Руссо вполне справедливо отбрасывает картезианские тезисы, сводящие животное к машине, к лишенному чувственности автомату, а также тезисы древние, согласно которым считалось, что только человек обладает разумом.

Таким образом, критерий отличия человека от животного нужно искать в чем-то другом.

Руссо обнаруживает его в свободе или, как говорит он сам, в «способности к совершенствованию». Чуть позднее мы еще вернемся к двум этим терминам, когда ты прочтешь отрывок из Руссо. А пока скажем лишь, что эта «способность к совершенствованию» при поверхностном рассмотрении означает *способность совершенствоваться в течение всей жизни*, тогда как животное, изначально и безошибочно ведóмое природой или, как говорят сегодня, «инстинктами», *является, так сказать, совершенным «сразу же», со своего рождения*. Если наблюдать за животным, то можно констатировать, что оно ведóмо каким-то безошибочным инстинктом, общим для всего вида, то есть чем-то вроде непоколебимой нормы, компьютерной программы, от которой оно не может отступить. Именно поэтому животное

одновременно лишено и свободы, и способности к совершенствованию: оно лишено свободы, потому что, так сказать, *замкнуто* в этой программе, настолько «запрограммировано» природой, что природа заменяет для него культуру; и оно лишено способности к совершенствованию, потому что, будучи ведóмо неизменной природной нормой, не может безгранично эволюционировать, оставаясь в некотором роде ограниченным самой этой природностью.

Человек же будет определяться отныне через свою свободу, через свою способность выйти за рамки «программы» природных инстинктов и через свою способность обладать историей, эволюция которой *априори* безгранична.

Руссо выражает эти идеи в поистине прекрасном тексте. Тебе стоит прочесть его, прежде чем мы двинемся дальше. В нем приводится несколько примеров, которые, несмотря на свою несколько риторическую, как кажется на первый взгляд, функцию, обладают необыкновенной глубиной.

Вот этот отрывок:

Во всяком животном я вижу лишь хитроумную машину, которую природа наделила чувствами, чтобы она могла сама себя заводить и ограждать себя, до некоторой степени, от всего, что могло бы ее уничтожить или привести в расстройство. В точности то же самое вижу я и в машине человеческой с той только разницей, что природа одна управляет всеми действиями животного, тогда как человек и сам в этом участвует как свободно действующее лицо. Одно выбирает или отвергает по инстинкту, другой — актом своей свободной воли; это приводит к тому, что животное не может уклониться от предписанного ему порядка, даже если бы то было ему выгодно, человек же часто уклоняется от этого порядка себе во вред.

Именно поэтому голубь умер бы с голоду подле миски, наполненной превосходным мясом, а кошка — на груде плодов или зерна, хотя и тот и другая прекрасно могли бы кормиться этою пищей, которою они пренебрегают, если бы они

только догадались ее отведать. Именно поэтому люди невоздержанные предаются излишествам, которые вызывают волнения и смерть, так как ум развращает чувства, а желание продолжает еще говорить, когда природа умолкает. <…>

Но если бы трудности, с которыми связано изучение всех этих вопросов, и оставляли все же некоторый повод для споров относительно этого различия между человеком и животным, то есть другое, весьма характерное и отличающее их одно от другого свойство, которое уже не может вызвать никаких споров: это — способность к самосовершенствованию, которая с помощью различных обстоятельств ведет к последовательному развитию всех остальных способностей, способность, присущая нам как всему роду нашему, так и каждому индивидууму; в то время как животное по истечении нескольких месяцев после рождения на свет становится тем, чем будет всю жизнь, а род его, через тысячу лет, — тем же, чем был он в первый год этого тысячелетия. Почему один только человек способен впадать в слабоумие? Не потому ли, что он таким образом возвращается к изначальному своему состоянию; и в то время как животное, которое ничего не приобрело и которое тем более не может ничего потерять, всегда сохраняет свой инстинкт, человек, теряя вследствие старости или иных злоключений все то, что он приобрел благодаря его способности к совершенствованию, снова падает таким образом даже ниже еще, чем животное?[51]

Сказанное здесь заслуживает размышления.

Начнем с примера с кошкой и голубем. Что этим хочет нам сказать Руссо?

Прежде всего то, что для животных природа является непреложным кодом, чем-то вроде «компьютерной программы», которой им не избежать: в этом и заключается их нехватка

51 *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми [1755] / Пер. А. Хаютина// *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 54–55.

свободы. Все происходит так, будто голубь находится в заключении, будто он заложник своей зерноядной «программы», так же как кошка — заложница программы плотоядной, и будто в их случае невозможно какое бы то ни было (или возможно лишь минимальное) отклонение от этих программ. Конечно, голубь может проглотить несколько кусочков мяса, а кошка — пощипать траву, как это иногда можно наблюдать, скажем, на прогулке в парке, но в целом их природные программы не оставляют им практически никакого пространства для маневра.

С человеком же все обстоит иначе, именно поэтому его можно назвать *свободным*, а значит, *способным к совершенствованию* (поскольку, в отличие от животного, ограниченного практически вечной природой, он *может эволюционировать*). Человек настолько слабо запрограммирован природой, что может отклоняться от любых правил, предписанных животным. Например, он может позволять себе *излишества*, пить алкоголь или курить, пока не умрет, чего никак не могут делать животные. Или, как говорит Руссо — и эта фраза предвещает всю современную политику, — в человеке «желание продолжает еще говорить, когда природа умолкает».

На это можно дать следующий комментарий: в животном природа говорит всегда и очень активно, даже настолько активно, что животное не свободно поступать иначе, не может ослушаться природы. В человеке же все наоборот, в нем преобладает некоторая неопределенность: конечно же, в нем тоже есть природа, много природы, о чем нам постоянно напоминают биологи. У нас тоже есть тело, генетическая программа — программа нашей ДНК, генома, переданного нам родителями. И все же человек может отступать от правил природы и даже создавать культуру, практически во всем расходящуюся с этими правилами, — например, демократическую культуру, идущую вразрез с логикой естественного отбора, стремясь гарантировать защиту наиболее слабых.

Но есть и другой, гораздо более поразительный пример противоестественности человеческой свободы, пример

отступления от нее, излишества, превосходства воли над «природной программой». К несчастью, это пример парадоксальный, не говорящий в пользу человечности человека, поскольку речь в нем идет о совершенно зловещем явлении. Чтобы составить об этом свое собственное мнение, тебе следует обдумать все самому. Но, как ты увидишь, этот пример серьезно подкрепляет всю аргументацию Руссо в пользу противоестественного, а значит, антиживотного характера воли человека. Похоже, что лишь человек действительно способен на *дьявольские* поступки в собственном смысле этого слова.

Я предвижу, какое возражение может сразу же прийти тебе в голову: разве животные в конечном счете не столь же агрессивны и жестоки, как люди?

На первый взгляд, это так, и можно было бы привести множество таких примеров, о которых зачастую предпочитают молчать защитники животных. Когда я был маленьким, у нас дома в деревне было около двадцати кошек, и я видел, как они разрывали свою добычу с невероятной жестокостью, пожирали живых мышат, часами играли с пойманными птицами, переламывая им крылья или выцарапывая глаза…

Но *радикальное* зло, незнакомое животным и действительно исходящее только от людей, заключается, если следовать мысли Руссо, в другом — не в том, что люди «делают зло», *а в том, что зло становится их замыслом*. А это совершенно не свойственно животным. Кот делает зло мышке, но, насколько мы можем об этом судить, не это является двигателем его природной тенденции к охоте. Человек же, напротив, как все на это указывает, способен сознательно организовывать себя, чтобы сделать своему ближнему самое худшее зло на свете. Кстати, в традиционной теологии именно это называется *злобой, дьявольским свойством* человека.

К несчастью, это дьявольское свойство присуще, по всей видимости, только человеку. В доказательство можно привести тот факт, что в животном мире, в природной вселенной не существует ничего, что можно было бы убедительно сравнить с пытками.

Алексис Филоненко, один из лучших французских историков философии, в начале своей книги «Архипелаг европейского сознания» напоминает нам о том, что еще сегодня в бельгийском городе Генте можно посетить музей, вызывающий смешанные чувства, — музей пыток. В витринах этого музея можно увидеть удивительные творения человеческого воображения: ножницы, клейма, ножи, клещи, обручи для сжимания головы, инструменты для вырывания ногтей, для раздавливания пальцев и еще массу всего другого. Там есть пыточные инструменты на любой вкус.

Животные, как я тебе уже говорил, иногда заживо пожирают себе подобных. Тогда они кажутся нам жестокими. Но достаточно хорошенько подумать, чтобы понять, что они преследуют не зло как таковое и что их жестокость связана лишь с безразличием к страданиям другого животного. Даже когда нам кажется, что они убивают «ради удовольствия», на самом деле они всего лишь подчиняются своему инстинкту, который держит их, так сказать, как на поводке. Все, у кого были кошки, знают, например, что если молодая кошка «развлекается», «терзая» свою добычу, то она делает это, потому что упражняется и оттачивает свое мастерство в охоте, тогда как взрослое животное чаще всего довольствуется быстрым умерщвлением пойманных им мышей или птиц. Повторимся: то, что кажется нам жестоким, связано с полным безразличием хищника к своей добыче, а не с сознательным желанием причинения зла.

Человек же не безразличен. Он делает зло, сознавая, что он делает, а иногда делает это еще и с удовольствием. Таким образом, совершенно ясно, что, в отличие от животного, ему случается превращать зло в свою сознательную цель.

А ведь все указывает на то, что такая *безосновательная пытка является излишеством по отношению ко всякой логике природы*. Можно возразить, что садизм, в конце концов, является таким же удовольствием, как и любое другое, и что тогда он в некотором роде является частью природы человека. Но это было бы софизмом, тавтологией, достойной ученых Мольера,

которые «объясняют» действие снотворного через заключенную в нем «снотворную добродетель»: так можно говорить о садизме, объясняя его удовольствием от страданий другого… то есть через сам садизм! Настоящий же вопрос совсем в другом: откуда столько *безосновательного* удовольствия в нарушении запрета? Откуда такое излишество во зле при том, что оно совершенно *бесполезно*?

Можно было бы привести множество других примеров. Человек мучает себе подобных совершенно бесцельно, ради самой муки: почему сербская милиция — об этом можно прочитать в отчете о военных преступлениях, совершенных на Балканах, — заставляла несчастного хорватского деда есть печень своего еще живого внука? Почему хуту отреза́ли младенцам тутси различные части тела исключительно ради забавы, например, чтобы подпереть с их помощью ящики с пивом?[52] Почему, наконец, большинство поваров разделывают и расчленяют живых лягушек, начинают резать с хвоста еще живых угрей, тогда как было бы проще и даже логичнее сначала их умертвить? Это связано с тем фактом, что, когда нет человеческого материала, люди легко срывают зло на животном, но никогда, как на то уже указывали критики картезианской теории животных-машин, не делают это на автоматах, потому что они не страдают. Можно ли представить себе человека, с удовольствием мучающего, например, часы? Боюсь, что убедительного «природного» ответа здесь не найти: выбор делать зло, выбор демонический, похоже, не связан с природным порядком вещей. Он совершенно бесполезен, а зачастую и контрпродуктивен.

Именно эту противоестественную склонность, постоянную возможность излишества можно заметить в глазах человека: поскольку в них отражается не только природа, в них можно увидеть самое худшее и, по той же причине, самое лучшее, то есть абсолютное зло и невероятное великодушие. Подобное излишество Руссо и называет свободой: оно является знаком

52 Речь идет о геноциде в Руанде в 1994 году. — *Примеч. пер.*

того, что мы не являемся, во всяком случае в полной мере, узниками своей природной животной программы, которая тем не менее достаточно близка к программе других животных видов.

Три основных следствия из нового определения различий между человеком и животным: только люди обладают историей, равным достоинством и заботой о морали

Следствия этого нового определения человека головокружительны. Я приведу тебе только три из них, которые будут иметь огромное значение в моральном и политическом плане.

Следствие первое: в отличие от животных человек обладает тем, что можно было бы назвать *двойной историчностью*. С одной стороны, возникает история индивида, личности, и это то, что принято называть *воспитанием*; с другой — возникает история рода человеческого или, если угодно, история человеческих обществ, что принято называть *культурой и политикой*[53]. В случае с животными все обстоит иначе. Начиная с Античности, у нас существуют различные описания «животных сообществ», например термитов, пчел или муравьев. Но поведение этих животных не меняется вот уже тысячи лет: неизменная зона обитания, сбор меда, кормление матки, распределение ролей и т. д. А человеческие сообщества меняются постоянно: если бы мы вернулись на две тысячи лет назад, мы бы не узнали ни Париж, ни Лондон, ни Москву. А вот муравейник мы узнаем сразу же, и не думаю, что нас удивили бы кошки, которые точно так же гонялись бы за мышами или урчали на коленях своих хозяев…

Возможно, ты мне скажешь, что если рассматривать не виды вообще, а отдельных индивидов, то можно было бы увидеть, что животные тоже кое-чему учатся. Например, они учатся охоте на примере своих родителей. Разве это не является

53 Об этом в своих работах о Руссо и Канте с особой глубиной пишет Алексис Филоненко.

некоторой формой образования и не противоречит только что сказанному? Это так, но, во-первых, не стоит путать обучение и образование: обучение продолжается лишь некоторое время, оно заканчивается, как только достигнута желанная цель, тогда как образование человека бесконечно и прекращается только с его смертью. А во-вторых, пример с обучением охоте верен не для всех животных. Некоторые из них (тогда как у людей подобных примеров нет) вообще не нуждаются в каком-либо периоде адаптации и с рождения ведут себя так, будто они уже взрослые.

Возьмем пример морских черепах. Конечно, ты, как и я, видел в документальных фильмах такие кадры: вылупившись из яйца, они сразу же, спонтанно, без помощи своих родителей карабкаются к океану. Они тут же осваивают те движения, которые позволяют им ползать, плавать, есть — словом, выживать… тогда как человек охотно живет в доме своих родителей вплоть до двадцати пяти лет! Я этому, конечно же, очень рад, но надеюсь, что теперь ты все же видишь разницу.

Этих примеров — а их можно было бы привести бесчисленное множество — достаточно, чтобы показать, насколько Руссо «попал в точку», говоря о свободе и способности к совершенствованию, то есть — об историчности. Действительно, как можно осознать это различие между черепашками и детьми, если не предположить некоторую форму свободы, некоторое расхождение с природной нормой, которая управляет животными и запрещает им, так сказать, вариативность? *У черепахи нет личной истории (образования), нет истории культурной и политической, потому что всегда, с самого начала своего существования ею движут правила природы, инстинкт, от которого она не может отступить. Человек же обладает той самой двойной историчностью именно благодаря возможности излишества по отношению к природной «программе», он способен бесконечно эволюционировать, совершенствоваться «на протяжении всей своей жизни» и становиться частью истории, где и когда закончится которая,*

никто сегодня сказать не может. Иными словами, способность к совершенствованию, историчность являются, если угодно, прямым следствием самой свободы, определяемой как возможность отступления от природы.

Следствие второе: как скажет позднее Жан-Поль Сартр — который, сам того не ведая, следовал за Руссо, — если человек свободен, значит, не существует «человеческой природы», «сущности человека», определения человека, которое бы предшествовало и предопределяло его существование. В небольшой книжке «Экзистенциализм — это гуманизм», которую я советую тебе прочитать, Сартр развивает эту идею, утверждая (он любил говорить на философском «жаргоне»), что у человека «существование предшествует сущности». На самом деле, несмотря на кажущуюся сложность этой мысли, речь идет именно об идее Руссо. У животных есть общая «сущность» вида, которая предшествует их индивидуальному существованию: есть «сущность» кошки или голубя, природная программа, программа инстинкта, зерноядных или плотоядных животных, и эта программа, эта «сущность», если угодно, настолько едина для всего вида, что отдельное существование принадлежащего к нему индивида совершенно определенно: ни кошка, ни голубь не могут выйти за рамки этой определяющей их сущности, которая тем самым лишает их всякой свободы.

У человека все обстоит иначе: его не предопределяет никакая сущность, не сковывает никакая программа, никакая категория, от которой бы, хотя бы частично — а это и есть свобода — он бы не мог отступить. Разумеется, мы рождаемся мужчинами или женщинами, французами или русскими, богатыми или бедными, в среде элиты или в среде простого народа и т. д. Но ничто не указывает на то, что эти исходные категории запирают нас в них на всю жизнь. Я мог бы быть, например, женщиной и не желать иметь детей, как Симона де Бовуар, быть бедным, расти в неблагоприятных условиях и разбогатеть, быть французом, но выучить какой-нибудь иностранный язык

и сменить гражданство и т. д. А вот кошка не может прекратить быть плотоядным животным, как и голубь — зерноядным.

Как раз на этой идее, что не существует человеческой природы, что существование человека предшествует его сущности, как говорил Сартр, основывается критика расизма и сексизма.

Ведь что такое расизм и сексизм? Разве это не такие же клоны, как и все остальное? Это ведь всего лишь идеи о том, что у каждой отдельной расы или пола есть своя сущность и что индивиды являются заложниками этой сущности. Расизм говорит нам, что «африканцы быстро бегают», «евреи умные», «арабы — лентяи» и т. д., и как только возникают подобные обобщения, становится ясно, что мы имеем дело с расистом, с тем, кто убежден, что все индивиды одной группы обладают одной и той же «сущностью». Так же и сексизм предполагает, что сущность женщины, ее «природа» заключается в том, чтобы быть более чувственной, чем умной, скорее нежной, чем смелой, или даже «созданной для того, чтобы» рожать детей и сидеть дома со своими кастрюлями…

Именно такой образ мысли критикует Руссо, разрушая его на корню: поскольку нет человеческой природы, поскольку никакая природная или социальная программа не может полностью запереть человека в своих рамках, человеческое существо, будь то мужчина или женщина, свободно, способно к бесконечному совершенствованию и никоим образом не запрограммировано так называемым детерминизмом расы или пола. Разумеется, человек находится в некоторой «ситуации», как скажет тот же Сартр, следуя в этом за Руссо. Это неоспоримо, ведь я всегда принадлежу к некоей социальной среде, являюсь мужчиной или женщиной. Но, как ты теперь понимаешь, с философской точки зрения, которую нам открывает Руссо, все эти качества несравнимы с программой: конечно, они накладывают на нас некоторые обязательства, но в то же время оставляют нам достаточное пространство для маневра, то есть пространство свободы. И именно это пространство, этот зазор составляет особенность человека, которую всеми силами

стремится устранить расизм, в этом отношении совершенно «бесчеловечный».

Следствие третье: так как человек свободен и не является заложником никакого детерминирующего его природного или исторического *кода*, он является моральным существом. Как можно было бы вменить ему в вину плохие или хорошие поступки, если бы он не был в некотором отношении свободен в своем выборе? Кому придет в голову обвинить акулу, растерзавшую серфингиста? Но когда из-за какого-нибудь грузовика происходит авария, обвиняют водителя, а не грузовик. Животные и вещи не могут быть морально ответственны за какие-либо, даже вредоносные, действия в отношении человека.

Все это, может быть, покажется тебе очевидным, чтобы не сказать — глупым. Но задумайся, почему это так.

Ты увидишь, что ответ напрашивается сам собой и снова возвращает нас к Руссо: нужно уметь отстраняться от реальности, чтобы судить о ней плохо или хорошо, точно так же как необходимо дистанцироваться от своей природной или исторической принадлежности для приобретения того, что обычно называют «критическим разумом», без которого невозможны никакие ценностные суждения.

Кант как-то сказал о Руссо, что он был «Ньютоном морального мира». Тем самым Кант хотел подчеркнуть[54], что идея Руссо о свободе человека легла в основу этики Нового времени, точно так же как физика Ньютона легла в основу новой физики: Руссо был тем первопроходцем и отцом-основателем, без которого мы бы никогда не смогли преодолеть древние принципы, принципы *космоса* и божественного. Определив с необыкновенной остротой принцип различия между человеком и животным, Руссо дал нам возможность обнаружить в человеке

54 Кант этим также хотел сказать, что человек все время разрывается между эгоизмом и альтруизмом, в точности как мир Ньютона разрывается между центробежными и центростремительными силами.

тот краеугольный камень, который ляжет в основу нового мировоззрения. И вскоре мы увидим почему.

Но чтобы ты мог еще лучше понять всю важность этой идеи Руссо, тебе будет небесполезно получить некоторое представление о том, какому развитию она подверглась у его последователей.

Наследие Руссо: определение человека как «денатурализованного животного»

В XX веке можно встретить забавное перевоплощение этих идей Руссо, например, в романе Веркора «Денатурализованные животные»[55]. Я скажу тебе об этой книге несколько слов, потому что ее очень легко и интересно читать, а также потому, что ее основная интрига весьма образно представляет нам ту философскую проблематику, о которой мы здесь говорим в более сухой терминологии.

Вот основная линия романа: в 1950-х годах группа британских ученых едет в Новую Гвинею на поиски так называемого «недостающего звена», то есть существа, которое было бы чем-то промежуточным между человеком и животным. Они надеются обнаружить останки какой-нибудь еще неизвестной крупной обезьяны — и уже от этого они были бы на седьмом небе, — но вместо этого совершенно случайно, к полному своему изумлению, они обнаруживают целую колонию вполне живых «промежуточных» существ, которых они сразу же называют «тропи». Это четверорукие животные, то есть — обезьяны. Но живут они, как троглодиты, в каменных пещерах, и при этом… погребают своих мертвецов. Этот момент заставляет ученых задуматься, и ты можешь догадаться, почему: это не похоже ни на какие привычки животных. К тому же у них, похоже, существует что-то вроде зачатков языка.

55 В русском переводе книга вышла под заголовком «Люди или животные». — *Примеч. пер.*

К кому же их отнести, к людям или к животным? Вопрос становится вдвойне насущным, так как некий предприимчивый бизнесмен хочет их приручить, чтобы сделать своими рабами! Если эти существа животные — такое допустимо, но если они относятся к людям — это становится недопустимым и даже незаконным. Но как это определить, как решить этот вопрос?

Герой книги жертвует ради этого собой: он зачинает ребенка с одной из самок (женщин?) тропи, что уже само по себе доказывает, что речь идет о виде, достаточно близком к нашему (ведь, как ты знаешь, биологи считают, что, за редким исключением, к размножению способны только особи одного вида).

Но как теперь классифицировать этого ребенка: это человек или животное? Это нужно решить во что бы то ни стало, так как несчастный отец решил убить свое собственное дитя для того, чтобы этот вопрос решило правосудие.

Начинается процесс, который захватывает всю Англию и вскоре выходит на первые полосы всех мировых изданий. В суд призываются самые лучшие эксперты: антропологи, биологи, палеонтологи, философы, теологи и т. д. Все они полностью расходятся во взглядах, а их аргументы столь весомы в рамках их собственных дисциплин, что ни один из них не может одержать верх.

Тогда решающий критерий предлагает супруга судьи: если тропи погребают своих мертвецов, говорит она, значит, они являются людьми. Ведь этот обряд свидетельствует об их метафизическом, в полном смысле этого слова (на греческом meta значит «по ту сторону», а physis означает «природу»), вопрошании, а значит, о дистанции по отношению к природе. Вот как она говорит об этом своему мужу: «Чтобы задать о чем-то вопрос, нужны два собеседника, тот, кто спрашивает, и тот, кого спрашивают. Будучи элементом самой природы, животное не может ее о чем-либо спросить. Мне кажется, это то, что нам нужно. *Животное составляет единое целое с природой. Человек — нет*». Невозможно было бы лучше выразить мысль

Руссо: животное — это природное существо, целиком в ней растворенное; человек же — вне ее, он — существо в высшей степени антиприродное.

Этот критерий требует одного комментария. Ведь ты мог бы придумать еще тысячи других критериев: в конце концов, животные не носят часов, не используют зонты, не водят машины, не слушают музыку, не курят трубок или сигар и т. д. Почему же критерий дистанции по отношению к природе важнее, чем остальные?

Это справедливый вопрос. Тем не менее ответ на него очевиден. Дело в том что это единственный решающий критерий *и в этическом, и в культурном плане*: именно благодаря этой дистанции мы достигаем истории культуры, не остаемся прикованными к природе, как я тебе это только что показал; и благодаря ей же мы можем вопрошать о мире, судить или преображать его, придумывать себе так называемые идеалы, то есть *различать добро и зло*. Без этой дистанции мораль была бы просто невозможна. Если бы природа была нашим кодом, если бы мы были ею запрограммированы, мы не могли бы выносить никаких этических суждений. Мы встречаем людей, которые заботятся о судьбе животных, предпринимают всё возможное для спасения китов, а, например, встречал ли ты где-нибудь, помимо сказок, кита, который бы заботился о судьбе человека?

Эта новая «антропология», это новое определение человека у Руссо прокладывает путь философии Нового времени. В частности, на основе этого определения возникнет важнейшая для двух последних столетий светская мораль: речь идет о морали величайшего немецкого философа XVIII века Иммануила Канта, о морали, развитие которой будет иметь огромное значение и во французской республиканской традиции.

Если ты понял то, что я рассказал тебе о Руссо, значит, у тебя не возникнет проблем с пониманием основных принципов этой совершенно новой для того времени морали, а равно и с пониманием обусловленного ею разрыва с древними космологиями.

Кантовская мораль и основания республиканской идеи: «добрая воля», незаинтересованное действие и универсальность ценностей

Именно Канту и близким ему по духу французским республиканцам удалось систематически представить два важнейших моральных следствия нового определения человека через свободу, которое было дано Руссо, — обосновать, иными словами, идею о том, что этическая добродетель коренится в незаинтересованном действии, ориентированном не на личный эгоистический интерес, а на всеобщее благо и «универсальность», то есть, проще говоря, на то, что обладает некоторой ценностью не только для меня, но и для всех людей.

Эти незаинтересованность и универсальность как раз и станут двумя столпами морали Канта, изложенной им в «Критике практического разума» (1788). Оба понятия получили настолько широкое распространение — в частности, благодаря идеологии прав человека, которую они и помогли основать, — что фактически определяют то, что сегодня принято называть моралью Нового времени.

Начнем с идеи незаинтересованности и посмотрим, как она выводится непосредственно из новой концепции человека, выработанной Руссо.

По-настоящему моральное, по-настоящему «человечное» действие (вполне символично, что эти термины стали целиком совпадать друг с другом) является, прежде всего, действием незаинтересованным, то есть таким действием, которое свидетельствует о том свойстве человека, которым является свобода, понимаемая как способность преодолевать логику природных склонностей. Ведь нужно признать, что зачастую эти склонности ведут нас прямиком к эгоизму. Способность сопротивляться этим искушениям как раз и является тем, что Кант называет «доброй волей», усматривая в ней новое основание всякой настоящей морали: поскольку моя природа — ведь я *тоже* являюсь животным — стремится к удовлетворению моих личных интересов, значит, у меня также есть возможность — и это

является первым предположением морали Нового времени — от этого отступить и действовать незаинтересованно, альтруистически (то есть ориентироваться на других, а не только на себя). И ты хорошо понимаешь, что без предположения свободы в такой идее не было бы никакого смысла: для того чтобы допустить, что иногда мы могли бы отодвинуть в сторону наше «несравненное “я”», как говорил Фрейд, совершенно необходимо предположить, что мы способны уклоняться от заложенной в нас природной программы.

Возможно, самое поразительное в этой новой моральной, антиприродной и антиаристократической (поскольку, вопреки природным талантам, в способности свободы, как предполагается, все равны) перспективе заключается в том, что этическая ценность незаинтересованности устанавливается в нас с такой очевидностью, что мы даже больше не рассуждаем об этом. Если, например, я обнаруживаю, что тот, кто кажется мне добропорядочным и щедрым со мной, на самом деле делает все это в надежде получить от меня какую-нибудь скрываемую им выгоду (например, наследство), то становится само собой разумеющимся, что приписываемая его поступкам моральная ценность одним махом обращается в ничто. Точно так же я не приписываю никакой особой моральной ценности водителю такси, который согласился довезти меня, потому что я знаю, что он это делает исходя из своего личного интереса, что совершенно нормально. Зато я не могу не поблагодарить того, кто без особого личного интереса, по крайней мере на первый взгляд, подвозит меня на своем автомобиле в день забастовки общественного транспорта.

Эти примеры, как и множество других, свидетельствуют об одном и том же: с точки зрения зарождающегося гуманизма добродетель и незаинтересованное действие неотделимы друг от друга. И эта связь обретает весь свой смысл только на основе определения человека по Руссо. Действительно, чтобы достигнуть сферы незаинтересованности и добровольной щедрости, необходимо быть в состоянии поступать свободно.

Второй фундаментальный этический вывод напрямую связан с первым: речь идет об идеале всеобщего блага, об универсальности моральных поступков, понимаемых как преодоление своих частных интересов. Благо больше не связывается с моим личным интересом, интересом моей семьи или племени. Разумеется, оно их и не исключает, но оно также должно, по крайней мере в самом своем принципе, учитывать интересы других людей и даже интересы всего человечества в целом, как того, впрочем, и требует Декларация прав человека.

И здесь вполне очевидна связь с идеей свободы: природа своеобразна по определению. Я рождаюсь мужчиной или женщиной (что уже является своеобразием), мое тело, вкусы, пристрастия и желания не обязательно (мягко говоря) имеют альтруистскую направленность. Если бы я всегда следовал своей животной природе, то, возможно, всеобщее благо и общий интерес могли бы долго дожидаться того, пока я удостою их существование своим вниманием (если только, конечно, они не совпадают с моими личными интересами, например с моим личным нравственным комфортом). Но поскольку я свободен, поскольку у меня есть способность уклоняться от требований моей природы, хоть как-то сопротивляться ей, значит, в самом этом уклонении, в моей, так сказать, дистанцированности от самого себя я могу сближаться с другими и вступать с ними в контакт, а значит — почему бы и нет! — учитывать их собственные требования, что является, как ты со мной наверняка согласишься, минимальным условием для мирной и почтительной жизни сообща.

Свобода, добродетель незаинтересованного поступка («добрая воля»), забота об общем интересе — вот три ключевых понятия, которые определяют современную мораль обязанности. «Обязанности» именно потому, что эта мораль предписывает нам сопротивляться и даже бороться с нашей природностью и животностью.

Вот почему, согласно Канту, это определение морали отныне будет выражаться в форме безоговорочных заповедей или,

говоря его языком, в форме *категорических императивов*. Если больше не нужно подражать природе и принимать ее за модель, а как раз наоборот — почти все время бороться с ней и особенно бороться против нашего природного эгоизма, то становится ясно, что осуществление блага, общего интереса не происходит само собой, что оно, как раз наоборот, сталкивается с сопротивлением. Отсюда и его императивный характер.

Если бы все мы были спонтанно хорошими, природно ориентированными на благо, не было бы нужды прибегать к повелительным заповедям. Но ты, наверное, и сам уже заметил, что все это далеко не так… Тем не менее в большинстве случаев нам не представляет никакого труда понять, как нужно поступать хорошо, но мы все время позволяем себе сделать исключение, хотя бы потому, что на первое место мы все же ставим самих себя! Вот почему категорический императив предлагает нам, как часто говорят детям, «сделать усилие над собой» и тем самым попытаться прогрессировать и стать лучше.

Таким образом, два этих положения этики Нового времени — незаинтересованная интенция и универсальность выбранной цели — смыкаются в определении человека как «способного к совершенствованию». Как раз в нем обретают они свои корни: ведь свобода означает прежде всего способность действовать, несмотря на детерминированность «природных», то есть частных, интересов; а дистанцируясь по отношению к частному, мы начинаем ориентироваться на универсальное, а значит, на учет интересов других людей.

Отсюда тот факт, что вся эта этика целиком и полностью основывается на понятии достоинства: всем нам тяжело выполнять наши обязанности, тяжело следовать заповедям морали, даже тогда, когда мы признаем их основательность. Поэтому есть особое достоинство в совершении хороших поступков, в предпочтении общего интереса личному и общественного блага — эгоизму. Таким образом, этика Нового времени — это меритократическая этика демократической направленности. Она во всем противополагается аристократическим концепциям добродетели.

Причина этого проста, и мы уже наблюдали ее в действии, когда говорили о зарождении христианской морали, которой, в этом смысле, вдохновлялось республиканство: если с точки зрения врожденных талантов безраздельно царствует неравенство (сила, ум, красота и множество иных природных даровании распределены между людьми в неравной мере), то с точки зрения достоинств мы все друг перед другом равны. Ведь, как говорит Кант, речь идет всего лишь о «доброй воле». А эта «добрая воля» свойственна всем и каждому, будь он силен или слаб, красив или уродлив…

Чтобы ты осознал всю новизну этой этики Нового времени, необходимо также понять и тот переворот, который представляет собой идея меритократии по отношению к древним, аристократическим, определениям добродетели.

Аристократическая и меритократическая мораль: два определения добродетели и повышение ценности труда

Мы видели, почему отныне на классический вопрос «Что я должен делать?» никакая природная модель не может дать удовлетворительного ответа. Природа не только не представляется больше хорошей сама по себе, но и в большинстве случаев нам нужно ей сопротивляться и с нею бороться, если мы хотим достигнуть какого-либо блага. И это верно как по отношению к нам самим, так и по отношению к внешнему миру.

По отношению к внешнему миру? Вспомни, например, об известном землетрясении в Лиссабоне, которое в 1755 году за несколько часов унесло тысячи жизней. В те времена оно всех ужаснуло, и большинство философов задавались вопросами о смысле таких природных катаклизмов: эту ли природу, опасную и враждебную, чтобы не сказать — злую, мы должны принимать за образец, как это рекомендовали древние греки? Безусловно нет.

По отношению к нам самим все обстоит еще хуже (если такое возможно): поскольку я прислушиваюсь к своей природе, значит, во мне без конца и каждый раз с новой силой говорит

эгоизм, который приказывает мне следовать своим собственным интересам в ущерб интересам других людей. Как я смогу представить себе достижение всеобщего блага и общего интереса, если буду прислушиваться только к своей природе? Другим в таком случае всегда придется ждать своей очереди…

Именно поэтому в мире Нового времени встает важнейший вопрос об этике, способной распроститься с древними космологиями: в какой реальности можно укоренить этот новый порядок, как переделать связь между людьми, не полагаясь более ни на природу — которая уже не является *космосом*, — ни на божество, обладающее своей ценностью только для верующих.

Ответ, составляющий основу современного гуманизма как в моральном плане, так и в плане политическом и юридическом, будет таким: исключительно на воле человека, который должен научиться сам себя умерять, сам себя ограничивать, понимая, что *его свобода должна иногда заканчиваться там, где начинается свобода другого*. Только из этого добровольного ограничения наших желаний бесконечной экспансии и завоеваний может зародиться мирное и уважительное взаимоотношение между людьми, можно сказать, «новый *космос*», но на этот раз не природный, а идеальный, который еще предстоит построить, потому что он не является данностью.

Эту «вторичную природу», это внутреннее единство человека, задуманное и созданное свободной волей людей во имя общих ценностей, Кант называл «царством целей». Что это значит? Всего лишь то, что в этом «новом мире», мире не природы, а воли, человек становится «целью», а не средством, существом абсолютного достоинства, которое невозможно использовать ради достижения так называемых высших целей. В старом мире, в космическом целом, человек был всего лишь таким же атомом, как и все остальные, фрагментом высшей по отношению к нему реальности. А теперь он становится центром вселенной, существом, по определению достойным абсолютного уважения.

Тебе это может показаться бесспорным, но не забывай, что в те времена это было настоящей революцией.

Если ты хочешь понять, что такого революционного есть в морали Канта по отношению к морали древних философов, в частности стоиков, ничто не продемонстрирует это лучше понятия «добродетели», которое буквально перевернулось с ног на голову при переходе от одной морали к другой.

Обратимся сразу к сути дела: космологическая мудрость определяла добродетель, или совершенство, как продолжение природы, как максимально возможную для каждого существа наилучшую реализацию того, что составляет его природу и тем самым указывает нам на его «назначение» или целесообразность. Предназначение человека читалось в его врожденной природе. Именно по этой причине, например, Аристотель в «Никомаховой этике», которую многие рассматривают как наиболее яркое выражение древнегреческой морали, начинает с размышлений об особой целесообразности человека по сравнению с другими существами: «...подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера, да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие, собственно благо и совершенство заключены в их деле, точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение», — что, очевидно, не вызывает никаких сомнений, так как абсурдно было бы думать, «что у плотника или башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник»[56].

Таким образом, здесь именно природа устанавливает целесообразность человека и тем самым предписывает ему этику. Вот почему Ганс Йонас совершенно прав, говоря о том, что в древней идее космологии целесообразность «прописана в природе», вписывается в нее. Это не означает, что в осуществлении своей собственной задачи индивидуум не

56 *Аристотель*. Никомахова этика. 1097b. 25 / Пер. Н. Брагинской // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 63–64.

встречает никаких трудностей, что ему не нужно задействовать свою волю и способность здраво рассуждать. Просто в этике, как и в любой другой деятельности, например в освоении какого-нибудь музыкального инструмента, чтобы стать лучше, совершеннее, необходимо упражняться, но еще важнее — обладать *талантом*.

Даже если аристократический мир не исключает некоторого использования воли, только природный дар может указать вам, по какому пути следовать, и только он позволит вам преодолеть различные трудности. По этой же причине добродетель, или совершенство (эти слова являются здесь синонимами), определяется, как я тебе уже показывал в случае с глазом, как «золотая середина», что-то вроде середины между двумя крайностями. Если нужно с совершенством реализовывать наше природное назначение, то совершенно ясно, что оно может находиться только в промежуточной позиции: например, смелость находится на равном расстоянии от трусости и безрассудства, подобно тому как хорошее зрение — это промежуточное положение между близорукостью и дальнозоркостью, поэтому золотая середина не имеет ничего общего с неким «центристским» или умеренным положением, как раз наоборот — она связана с совершенством.

В этом смысле можно сказать, что существо, совершенно реализующее свою природу или свою сущность, в равной мере удалено от противоположных полюсов, которые, находясь на крайней точке своего определения, граничат с противоестественностью, чудовищностью: противоестественное, чудовищное существо — это в действительности существо, которое в силу своей «крайности», то есть крайнего положения, в конечном счете ускользает от своей собственной природы. Таковы, например, невидящий глаз или лошадь о трех ногах.

Как я уже говорил тебе, когда я начинал изучать философию, мне было очень трудно понять, почему Аристотель мог вполне серьезно говорить о «добродетельной» лошади или «добродетельном» глазе. Среди прочих, следующий текст из

«Никомаховой этики» ввергал меня в пучину непонимания: «Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго коня, хорошего для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне»[57]. Будучи погруженным в современное, меритократическое мировоззрение, я не понимал, что тут делала сама идея «добродетели».

Но если на это смотреть в аристократическом свете, в этих речах нет ничего таинственного: «добродетельное» существо — не то, которое благодаря свободно предпринятым усилиям достигает некоторого уровня, а то, которое хорошо, даже отлично функционирует, в согласии со своей природой и назначением. Это касается не только предметов или животных, но и самого человека, чье счастье связано с самореализацией.

В таком ви́дении этики вопрос о пределах, за которые не нужно выходить, получает свое «объективное» разрешение: эти пределы нужно искать в положении вещей, в реальности *космоса*, подобно тому как физиолог, понимающий назначение органов и членов тела, сразу же осознает те пределы, в которых он должен осуществлять свою деятельность. Как нельзя, не причинив вреда, поменять местами печень и почку, так каждый должен найти свое место в общественном пространстве и оставаться на своем месте, иначе будет необходимо вмешательство судьи, который восстановит гармоничный порядок и воздаст, как гласит известная формулировка римского права, «каждому свое».

Вся трудность для нас, для людей Нового времени, заключается в том, что подобное космическое мировоззрение стало

57 *Аристотель.* Никомахова этика. 1106a. 15. Указ. соч. С. 85.

невозможным, потому что просто-напросто нет больше *космоса*, в который нам необходимо вглядываться, и нет больше природы, которую нам нужно стараться распознать. Эту важнейшую оппозицию между космической этикой древних и меритократической и индивидуалистической этикой современных республиканцев можно было охарактеризовать на основе антропологии Руссо: у древних, и я только что объяснил тебе, почему *добродетель*, понимаемая как в своем роде совершенство, не противопоставляется природе, а, наоборот, является *успешной актуализацией природных предрасположенностей живого существа*, переходом, как сказал Аристотель, «от способности к действию». И наоборот, для философов свободы, и в частности для Канта, добродетель является *борьбой свободы против нашей природности*.

Наша природа, скажу об этом еще раз, естественным образом склонна к эгоизму, и, если я хочу оставить место для других, если я хочу ограничить свою свободу условиями своего соглашения с другими, мне необходимо сделать над собой усилие, мне нужно заставить себя, только при этом условии возможен новый порядок мирного сосуществования людей. В этом и будет заключаться добродетель, а не в осуществлении своих природных талантов. Только через эту добродетель будет возможен новый *космос*, новый мировой порядок, основанный на человеке, а не на старом *космосе* или Боге.

В политическом плане это новое пространство общественной жизни будет обладать тремя характерными чертами, непосредственно противопоставленными аристократическому миру древних, — формальное равенство, индивидуализм и ценность труда.

О равенстве скажу лишь несколько слов, так как все существенное о нем уже было сказано. Если мы отождествляем добродетель с природными талантами, тогда все существа имеют разную ценность. В этом свете совершенно нормально выстраивать аристократический мир, то есть фундаментально неравную вселенную, в которой постулируется не только

природная иерархия всех существ, но и в которой все делается так, чтобы лучшие стояли «выше», а худшие — «ниже». Если же мы, наоборот, связываем добродетель не с природой, а со свободой, тогда все существа равны по отношению друг к другу и демократия напрашивается сама собой.

Индивидуализм является следствием этих построений. Для древних вселенная, *космос,* бесконечно важнее, нежели ее отдельные части, составляющие ее индивиды. Это называют холизмом — термином, образованным от греческого слова holos, которое означает «целое». Для философов Нового времени это отношение переворачивается с ног на голову: в целом больше нет ничего священного, потому что, на их взгляд, больше нет божественного и гармоничного *космоса,* в котором нужно во что бы то ни стало найти свое место. Важен лишь отдельный индивид, причем важен настолько, что уж лучше беспорядок, чем несправедливость: у нас нет больше прав приносить в жертву отдельную личность, чтобы защитить некое целое, потому что целое — это всего лишь сумма индивидов, воображаемая конструкция, в которой каждое человеческое существо, являющееся «самоцелью», отныне запрещено рассматривать в качестве некоего средства.

Теперь ты понимаешь, что термин «индивидуализм» вовсе не означает, как порой это полагают, эгоизм, а означает нечто почти противоположное — зарождение морального мира, в котором индивиды, личности обладают ценностью в соответствии с их способностью вырываться из логики природного эгоизма и создавать искусственный этический мир.

Наконец, по тем же причинам труд настолько становится особенностью человека, что неработающий человек — это человек, не только бедный, потому что он не получает жалованья, но и несчастный, потому что он не может реализоваться и реализовать свое земное предназначение: создать самого себя, создавая мир, преобразуя этот мир, чтобы сделать его лучше силой своей доброй воли. В аристократическом же мире труд рассматривался как тяжкая ноша, как деятельность, в собственном

смысле этого слова, рабская, то есть предназначенная для рабов. В мире Нового времени, наоборот, труд становится основным вектором самореализации, средством не только обучения — не бывает обучения без труда, — но и саморазвития и просвещения.

Как ты понял, наш мир полностью противоположен миру древних, который я описывал тебе в начале этой книги.

Подведем некоторые итоги вышесказанного, чтобы не терять нить наших рассуждений: мы видели, что мораль Нового времени больше не основывается на подражании *космосу* — наука Нового времени разнесла его в клочья, — или на послушании божественным заповедям, которые тоже ощутимо пошатнулись в результате завоеваний позитивных наук. Ты также понял, что древняя мораль испытывала некоторые сложности. Мы видели, что на основе нового определения человека, предложенного гуманизмом Нового времени, и в частности Руссо, создавалась новая мораль, зарождающаяся у Канта и французских республиканцев.

Таким образом, именно человек или субъект, как говорят на философском жаргоне, занял место древних сущностей, *космоса* или божественного, чтобы постепенно стать основанием всех моральных ценностей. Именно он становится объектом всего нашего внимания, как единственное в конечном счете существо, действительно достойное уважения в моральном смысле этого слова.

Но все это еще не очень хорошо подкреплено исторически. Действительно, я начал представлять философию Нового времени с Руссо и Канта, то есть с философов XVIII века, а ведь разрыв с Древним миром произошел в XVII веке, в частности благодаря философии Рене Декарта.

Я должен сказать о нем несколько слов, потому что это действительно основатель философии Нового времени, и будет полезным иметь некоторое представление о причинах, по которым именно он воплощает собой и разрыв, и точку отсчета зарождающейся новой философии.

«Я мыслю» Декарта. Исток философии Нового времени

Cogito ergo sum, то есть «мыслю, следовательно существую»: возможно, ты уже слышал это высказывание. Если нет, то просто знай, что это одна из самых знаменитых философских формул. И это совершенно справедливо, потому что она чрезвычайно важна для истории развития мысли: она открывает новую эпоху — эпоху гуманизма Нового времени, когда на первый план выходит то, что мы будем называть «субъективизмом». Но что это, собственно, значит?

В начале этой главы я объяснил тебе, по каким причинам после обрушения *космоса* древних, в период зарождающегося кризиса религиозных властей под влиянием развивающейся науки, человек Нового времени оказался подвержен сомнениям и невиданным до сего времени интеллектуальным и экзистенциальным вопросам. Мы видели, например, как Джон Донн в своем стихотворении пытался выразить состояние духа ученых той эпохи. А значит, все было необходимо выстраивать заново: конечно же, теорию познания, а также, как мы видели, этику и, возможно, еще в большей степени (и об этом мы очень скоро поговорим) учение о спасении. А для этого необходимо какое-то новое основание, каковым ни *космос*, ни божественное быть уже не могли. Таким основанием станет человек, или, как говорят философы, «субъект».

Как раз Декарт и «изобрел» это новое основание, которое затем разовьют Руссо и Кант, в частности на основе споров о животных, о которых мы говорили несколько ранее. Именно Декарт превратил эту слабость, каковой априори кажется нам это ужасное сомнение, связанное с ощущением крушения древних миров, в силу, в великолепное средство перестройки всего здания философской мысли на иных основаниях.

В двух фундаментальных трудах — «Рассуждение о методе» (1637) и «Размышления о первой философии» (1641) — Декарт в различных формах представляет нам своего рода философскую инсценировку: исходя из принципа или, по его

собственному слову, «метода», он принуждает себя ставить под сомнение абсолютно все свои идеи, всё, во что он до этого верил, даже самые очевидные и ясные вещи, как, например, тот факт, что вне его «я» существуют объекты внешнего мира, что он пишет за столом, сидит на стуле и т. д. Чтобы быть точно уверенным, что он сомневается во всем, он даже выдвигает гипотезу о «злом гении», который забавляется тем, что все время вводит его в заблуждение, или вспоминает о том, как иногда во сне ему казалось, что он не спит, а читает или гуляет, «в то время как [он] раздетый лежал в постели».

Короче говоря, Декарт ведет себя как совершенный скептик, заставляя себя не доверять абсолютно ничему, и в конечном счете остается только одна достоверность, которая сопротивляется всему на свете и всегда остается непоколебимой, только одно убеждение, которое выдерживает испытание даже самым глубоким сомнением, — это убеждение в том, что, поскольку я мыслю, пусть даже при этом я сомневаюсь, значит, я должен быть чем-то, что существует! Возможно, я все время ошибаюсь; возможно, все мои идеи ложны и меня постоянно вводит в заблуждение этот «злой гений», но для того, чтобы я ошибался или чтобы меня можно было ввести в заблуждение, нужно, чтобы я сам был чем-то таким, что существует! Таким образом, подобное убеждение сопротивляется любому, даже самому глубокому, сомнению. И это убеждение в моем существовании!

Вот откуда возникла эта уже ставшая классической формулировка Декарта, которой он заключает свои рассуждения: «Мыслю, следовательно существую». Даже если мои мысли целиком и полностью ошибочны, та мысль, согласно которой я существую, точно верна, поскольку, чтобы мыслить или даже бредить, необходимо как минимум существовать!

Я уверен, что твои преподаватели философии расскажут тебе об этом знаменитом картезианском сомнении и о его не менее знаменитом cogito («я мыслю»). Они безусловно объяснят тебе, почему, несмотря на кажущуюся простоту, оно вызвало столько различных комментариев и толкований.

Но сейчас мне хотелось бы, чтобы ты запомнил следующее: благодаря этому воображаемому опыту радикального сомнения, которое, возможно, на первый взгляд покажется тебе даже чрезмерным, в истории мысли впервые возникают три фундаментальные идеи, которым суждено очень большое будущее и которые станут в прямом смысле слова основополагающими для философии Нового времени.

Я ограничусь здесь лишь небольшим их разбором, но знай, что им можно было бы без труда посвятить целую книгу.

Идея первая: в действительности Декарт разыгрывает сцену сомнения не просто ради игры ума, а для того, чтобы прийти к новому определению истины. Ведь при тщательном рассмотрении этой единственной достоверности, которая сопротивляется абсолютно любому сомнению, — того самого cogito, — ему открывается первый, пусть еще и слабый критерий истины. Можно даже сказать, что такой метод рассуждения ведет к определению истины как того, что сопротивляется сомнению, *того, в чем абсолютно уверен человеческий субъект*. А значит, это состояние нашего субъективного сознания, эта уверенность становится новым критерием истины. Это позволяет тебе оценить степень важности *субъективности* для философов Нового времени, ведь отныне исключительно в ней обнаруживается самый верный критерий истины, тогда как древние философы определяли истину прежде всего в терминах *объективных* — например, как адекватность суждения тем реалиям, которые оно описывает: когда я говорю, что сейчас ночь, это предложение верно в том и только в том случае, если оно соответствует объективной реальности, реальным фактам, будь я уверен в себе или нет. Конечно же, древние философы имели представление о субъективном критерии уверенности. Его можно встретить, например, в диалогах Платона. Но после Декарта он становится приоритетным, одерживает верх над всеми остальными.

Вторая фундаментальная идея окажется еще важнее в историческом и политическом плане: это идея tabula rasa, то есть

«чистой доски», полного отказа от любых предрассудков и верований, которые мы унаследовали от различных традиций прошлого. Подвергая полному сомнению любые предвзятые идеи, Декарт разрабатывает современное понятие *революции*. Как позднее, в XIX веке, скажет знаменитый французский мыслитель Алексис де Токвиль, люди, осуществившие революцию 1789 года, то есть те, кого называли якобинцами, были «картезианцами, вышедшими на улицу из своих школ».

Действительно, можно сказать, что французские революционеры в исторической и политической реальности воспроизводили то, что Декарт проделывал умозрительно: они заявляли, что нужно покончить с любым наследием Старого режима, точь-в-точь как Декарт заявлял, что все верования прошлого, все идеи, унаследованные нами от собственной семьи и нации или переданные нам различными «авторитетами», будь то учителя или Церковь, должны быть подвергнуты сомнению, критике и тщательно, с полной свободой рассмотрены субъектом, являющимся отныне автономным сувереном, единственным, кто может решать, что истинно, а что ложно. Один из революционеров, Жан-Поль Рабо де Сент-Этьен, в совершенно «картезианском» духе говорил, что революцию можно выразить в следующей фразе: «Наша история — это не свод правил».

Иными словами, если мы испокон веку жили под одним режимом, который был режимом аристократии и монархии, неравенства и установленных привилегий, это не значит, что мы обречены продолжать так жить. Или можно сказать еще лучше: ничто не вынуждает нас вечно соблюдать одни и те же традиции. Наоборот, когда эти традиции плохи, нужно от них отказаться и поменять их. Короче говоря, нужно уметь превращать прошлое в «чистую доску», чтобы все можно было полностью заново перестроить, в точности как Декарт, который, усомнившись в верованиях прошлого, попытался перестроить философию на более солидном основании — на непоколебимой уверенности субъекта, который видит себя насквозь и доверяет отныне лишь самому себе.

Заметь, что в обоих случаях, и у Декарта, и у французских революционеров, именно *человек, человеческий субъект, становится основанием всякой мысли и всякого проекта* новой философии, связанной с этим определяющим опытом cogito, и вместе с тем основанием демократии и равенства после отмены привилегий Старого режима и неслыханной по тем временам декларации о равенстве всех людей по отношению друг к другу.

Отметь также, что между первой и второй идеей, между определением истины как уверенности субъекта и основанием революционной идеологии существует тесная связь: ведь если нужно обратить прошлое в чистую доску и подвергнуть самому строгому сомнению различные мнения, верования и предрассудки, которые до сих пор избегали критического рассмотрения, то это нужно сделать потому, что верить, или «принимать на веру», как говорит Декарт, стоит только *в то, в чем мы сами совершенно уверены*. Отсюда возникает новая природа, основанная не на традиции, а на индивидуальном сознании, на полной уверенности, которая устанавливается прежде всех остальных, — на уверенности субъекта в самом себе. Отныне не доверие и не вера, как это было в христианстве, а самосознание человека позволяет нам достичь истины.

Отсюда вытекает *третья идея*, о которой я хотел рассказать и которая в эпоху Декарта была абсолютно — ты даже не можешь себе представить, насколько, — революционной: это идея о том, что *необходимо отказаться от «авторитетных аргументов»*. «Авторитетными аргументами» называют те верования, которые навязываются нам в качестве абсолютных истин извне, со стороны различных институтов власти (семья, школьные учителя, священники и т. д.); это аргументы, которые мы не вправе обсуждать и тем более подвергать сомнению. Если, например, церковь говорит, что Земля не круглая и что она не вращается вокруг Солнца, значит, ты тоже должен это допустить. Не желая этого признавать, ты рискуешь окончить свою жизнь

на костре, как Джордано Бруно, или быть вынужденным, как Галилей, публично заявить о том, что ты ошибался, даже если ты совершенно прав.

Все это и отменяет Декарт своим радикальным сомнением. Иными словами, он изобретает «критический разум», свободу мысли и тем самым становится основателем всей философии Нового времени. Идея о том, что нужно соглашаться с неким мнением, потому что это мнение какого-либо института власти, настолько чужда философам Нового времени, что отказ от нее является для них определяющим. Конечно же, нам случается иногда довериться какому-либо человеку или инстанции, но такой поступок теряет свое традиционное значение: если я принимаю суждение кого-либо другого, то только потому, что я сам нашел для этого «убедительные» доводы, а не потому, что оно навязывается мне извне, без учета моей собственной, субъективной уверенности, моего внутреннего и, по возможности, взвешенного убеждения.

Мне кажется, что благодаря этим нескольким уточнениям ты уже немного лучше понимаешь, в каком смысле можно говорить о том, что философия Нового времени является философией «субъекта», гуманизмом и даже антропоцентризмом, то есть в этимологическом смысле этого слова — таким мировоззрением, в центре которого стоит человек (по-гречески anthropos), а не космос или божество.

Мы уже видели, что этот новый принцип лег в основу новой *теории* и новой морали. Остается сказать несколько слов о новом учении о спасении. Задача, как ты, возможно, уже предчувствуешь, будет достаточно непростой в отсутствие *космоса* и Бога, ведь если безоговорочно придерживаться гуманизма, идея спасения кажется почти немыслимой.

Мораль без мирового порядка и божественных заповедей еще можно как-то мыслить, но на что можно опереться, чтобы хотя бы частично преодолеть страх смерти, если основанием мира Нового времени является человек и если человек, как мы хорошо знаем, смертен? В таких условиях вопрос о спасении

настолько труден, что для многих он отпадает сам собой. А самое досадное, что он порой смешивается с вопросом об этике.

Сегодня эта путаница встречается настолько часто, что, прежде чем говорить о решении извечного вопроса о спасении в Новое время, мне хотелось бы попытаться ее устранить.

3. От вопроса о морали к вопросу о спасении: почему две эти сферы никогда нельзя путать

Если попытаться свести к главному те идеи философов Нового времени, которые мы только что рассмотрели, то светскую мораль можно было бы определить как совокупность ценностей, выраженных через обязанности или императивы, предлагающие нам тот минимум уважения к другому человеку, без которого мирная совместная жизнь была бы невозможна.

В современных обществах, где права человека являются идеалом, нас просят уважать в других людях их равное достоинство, право на свободу, в частности свободу мнения, и на благополучие. Известная формулировка, согласно которой «моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого», является, в сущности, первой аксиомой уважения к другому человеку, без которого немыслимо мирное сосуществование.

Никто не сомневается в том, что подобные моральные правила совершенно необходимы. Ведь если бы их не было, все бы воевали против всех. Эти правила являются также *необходимым условием* мирной совместной жизни, к которой как раз и стремится демократический мир. Тем не менее они не являются ее *достаточным условием*, и мне хотелось бы, чтобы ты понял, почему этические принципы, как бы ценны они ни были, еще отнюдь не решают тех экзистенциальных вопросов, которыми раньше занималось учение о спасении.

Чтобы убедить тебя в этом, мне хотелось бы, чтобы ты подумал над следующим: представь, что у тебя есть волшебная

палочка, которая позволяет тебе сделать так, чтобы все живущие в сегодняшнем мире люди стали соблюдать идеал уважения к другому в том виде, в каком его представляют гуманистические принципы. Предположим, что во всем мире стали неукоснительно соблюдаться права человека. И теперь каждый человек принимает во внимание достоинство других людей, а также всеобщее равенство в фундаментальных правах на свободу и счастье.

Не думаю, что мы можем представить себе, сколь глубокий переворот, сколь беспримерную революцию произвело бы подобное изменение наших нравов. Не было бы отныне ни войн, ни массовых убийств, ни геноцида, ни преступлений против человечества, ни расизма, ни ксенофобии, ни насилия, ни воровства, ни господства, ни бесправия, и различные репрессивные и карательные органы — такие, как армия, полиция, юстиция или тюрьмы — практически исчезли бы.

Словом, мораль кое-что значит. Она действительно чрезвычайно необходима для совместной жизни, и мы далеки от ее приблизительной реализации.

Тем не менее мораль не решила бы ни одну — повторюсь, ни одну — из наших самых насущных экзистенциальных проблем. Даже при идеальной реализации самой что ни на есть правильной морали ничто не помешало бы нам стареть, наблюдать у себя появление морщин и седых волос, заболевать, сталкиваться с печальной утратой близких, знать, что все мы умрем и увидим, как умирают те, кого мы любим, сомневаться относительно целей нашего образования и мучиться над их приложением на практике или даже просто скучать и чувствовать, что в нашей повседневной жизни чего-то не хватает.

Мы могли бы быть идеальными святыми и апостолами прав человека и республиканской этики, но ничто не гарантировало бы нам благополучной эмоциональной жизни. Литература буквально пестрит примерами, показывающими, насколько разнятся те принципы, которым подчиняются логика морали и логика любви. Никогда еще этика не воспрепятствовала измене

или расставанию. Если я не ошибаюсь, ни одна из любовных историй, описанных в великих произведениях литературы, не подчиняется гуманистическим принципам… Приложение прав человека на практике позволяет достичь мирного сосуществования, но не сообщает ни смысла, ни цели или какого-либо направления человеческому существованию как таковому.

Вот почему в мире Нового времени, как и в Древнем мире, было необходимо найти что-то помимо морали, что-то такое, что могло бы прийти на смену учения о спасении. Проблема заключалась в том, что без *космоса* и Бога это представляется особенно трудным. Как подойти к хрупкости и конечности человеческого существования, смертности всего и вся в отсутствие всякого внешнего и высшего по отношению к человечеству основания?

Вот какое уравнение пришлось решать с переменным — и, надо признать, скорее с малым — успехом учения о спасении Нового времени.

Возникновение новой духовности: как мыслить спасение, если мир больше не является гармонией, а Бог умер?

Чтобы решить этот вопрос, философы Нового времени пошли в двух разных направлениях.

Первое направление — мне оно, не скрою, всегда казалось несколько смехотворным, и все же оно настолько распространилось за два последних века, что о нем нельзя не поговорить, — представляют «религии земного спасения», в частности сциентизм, патриотизм и коммунизм.

Что это значит?

В общем и целом следующее: поскольку на космический порядок опереться больше нельзя, поскольку верить в Бога тоже стало невозможно, философы Нового времени придумали своего рода религии на замену, духовность без Бога или, если ты хочешь, чтобы мы говорили еще проще, такие идеологии, которые, проповедуя чаще всего радикальный атеизм, были бы

тем не менее связаны с идеалами, призванными дать не только смысл человеческому существованию, но и оправдать смерть во имя этих самых идеалов.

Заслугой таких человеческих — «слишком человеческих» — утопий, как сциентизм Жюля Верна, коммунизм Маркса, патриотизм XIX века, — пусть и заслугой, порой окрашенной трагически, — является то, что они попытались преодолеть невозможное: заново изобрести высшие идеалы, не выходя при этом, в отличие от *космоса* древних греков или Бога христиан, за рамки самого человечества. Говоря яснее, все три эти способа спасти свою жизнь или оправдать смерть ведут нас к одному и тому же: к принесению этой жизни в жертву некоей высшей идее, будь то революция, родина или наука.

Три этих «идола», как сказал Ницше, сохранили саму сущность веры: сообразуя свою жизнь с идеалом и, если необходимо, принося ее в жертву этому идеалу, можно сохранить убеждение в «спасении» через вечность.

Дам тебе один карикатурный, но весьма показательный пример этих религий земного спасения — религий без внешних по отношению к человечеству идеалов, — рассказав об одном поворотном моменте в истории французской прессы. Речь пойдет о первой полосе главного еженедельника коммунистической партии *France nouvelle*, который вышел на следующий день после смерти Сталина.

Ты знаешь, что Сталин был главой Советского Союза, своего рода римским папой мирового коммунизма, и что все преданные этим идеям люди, несмотря на все преступления Сталина, рассматривали его как настоящего героя.

В то время — а дело было в 1953 году — Французская коммунистическая партия поместила на первую полосу своего главного пропагандистского органа такие слова, которые сегодня выглядят просто ошеломляюще, но очень хорошо выражают довольно религиозный характер отношения к смерти в рамках учения, которое при этом заявляет о своем материализме и атеизме. Вот этот текст:

Сердце Сталина, выдающегося соратника по оружию и великого продолжателя дела Ленина, главы, друга и брата трудящихся всех стран, перестало биться. Но жив сталинизм, он бессмертен. Великое имя гениального учителя мирового коммунизма сквозь века будет сиять своим пылающим светом и всегда будет произноситься признательным человечеством с любовью. Мы будем всегда верны Сталину. Своей неустанной преданностью священному делу рабочего класса коммунисты попытаются заслужить <…> почетное звание сталинцев. Вечная слава великому Сталину, чье нетленное научное наследие поможет нам объединить большинство народов[58].

Как видишь, идеал коммунизма был тогда настолько силен, настолько «священен», как говорится в редакционном слове атеистической газеты *France nouvelle*, что позволял преодолеть смерть, оправдать бесстрашное принесение жизни ему в жертву. А значит, не будет преувеличением сказать, что мы имеем дело с новым ликом учения о спасении. Сегодня одним из последних следов этой религии без Бога является национальный гимн Кубы, который продолжает вселять эту надежду в простых граждан, уверяя, что «умереть за родину — значит вступить в вечность»…

Как ты знаешь, у правых можно встретить различные формы практически такого же патриотизма. Обычно это называется национализмом, и идея о том, что за свою нацию можно отдать свою жизнь, подразумевается сама собой.

Сциентизм тоже, вполне в духе коммунизма и национализма, дает различные поводы для жизни и смерти. Если ты уже читал какую-нибудь книгу Жюля Верна, ты, должно быть, заметил, что «ученые и первопроходцы» (как говорили в начальной школе в мое время), открывая неизвестные земли или новые научные законы, изобретая машины для изучения небес или океанов, чувствовали, что вписывают свои имена в вечность мировой истории и тем самым оправдывают все свое существование…

58 France nouvelle. 14 mars 1953.

Пожелаем им успехов.

Я сказал тебе, что новые религии всегда казались мне смешными — иногда даже очень, — но только не в силу огромного количества порожденных ими смертей. Они убили очень многих людей — это факт, особенно справедливый в отношении коммунизма и национализма. Чем они все смешны, так это своей наивностью. Ведь совершенно очевидно, и ты хорошо это понимаешь, что спасение индивидуума, несмотря на все его усилия, невозможно смешать со спасением человечества. Даже если мы посвятим себя высшему делу, будучи убеждены, что наш идеал несравнимо выше нашей жизни, в конечном счете страдает и умирает именно индивид, то есть отдельная личность, а не кто-то другой вместо него. Перед лицом этой личной смерти коммунизм, сциентизм, национализм и любые другие «-измы» однажды наверняка предстанут перед нами как безнадежно пустые абстракции.

Как скажет позднее великий мыслитель эпохи «постмодерна» Ницше, изучением которого мы займемся в следующей главе, эта страсть к «великим замыслам», которые якобы несоизмеримо выше индивида и даже самой жизни, возможно, всего лишь очередная хитрость религии, которую мы так стремились преодолеть.

Тем не менее под покровом всех этих отчаянных и порой бесплодных усилий шла революция огромного масштаба. Ведь все эти ложные религии, при их кажущейся или реальной безосновательности, способствовали секуляризации и гуманизации мира. В отсутствие космических или религиозных оснований человечество начало приобретать до такой степени священный характер, что и само, в свою очередь, достигло статуса трансцендентного основания. И в этом процессе, в сущности, не было ничего необычного: в конце концов, никто не станет отрицать, что все человечество в его совокупности стоит выше составляющих его индивидов и что всеобщий интерес должен превалировать над интересами отдельной личности.

Вот, без сомнения, причина, по которой этим новым учениям о спасении без Бога и космического порядка удалось убедить такое количество людей.

Но помимо этих доселе невиданных форм религиозности, философии Нового времени также удалось найти другой, куда более глубокий путь к решению вопроса о спасении.

Я бы не хотел сейчас детально развивать содержание этого нового гуманистического подхода. Об этом пойдет речь в следующей главе, посвященной современной мысли и философии Ницше.

А сейчас скажу лишь несколько слов, чтобы ты не пришел к выводу, будто мысль Нового времени свелась к смертоносной банальности коммунизма, сциентизма или национализма.

Кант, следуя в этом за Руссо, первым выводит фундаментальную идею о «расширенном мышлении» как смысле человеческой жизни. Для него расширенное мышление — это полная противоположность ограниченного мышления, это мышление, которому удается вырваться из своей исходной частной ситуации и возвыситься до понимания другого.

Приведу тебе простой пример. Когда ты изучаешь иностранный язык, ты должен отстраниться от самого себя и от своей исходной частной ситуации, например от французского языка, чтобы суметь проникнуть в более широкую, более универсальную сферу, в которой живет другая культура и пусть не другое человечество, но, по крайней мере, другое сообщество людей, нежели то, к которому принадлежишь ты сам и от которого в данном случае ты начинаешь отчасти освобождаться, при этом, однако, его не отрицая.

Отстраняясь от нашей частной ситуации, мы вливаемся в *более широкое человечество*. Изучая другой язык, ты можешь не только общаться с бóльшим числом людей, но и открывать для себя через язык новые идеи, другие формы юмора, другие формы отношений людей между собой и с миром. Ты *расширяешь* свои ви′дение и раздвигаешь природные границы своего разума, прикованные к твоему сообществу, которое в этой ситуации оказывается архетипом ограниченного мышления.

Пример с языками — всего лишь пример, а дело касается смысла всего человеческого опыта. Если допустить, что знать

и любить — это одно и то же, то, расширяя свой горизонт, свои знания, ты проникаешь в иное измерение человеческого существования, которое его «оправдывает» и придает ему смысл, то есть дает ему одновременно значение и направление.

Иногда можно услышать вопрос: зачем «взрослеть»? Возможно, даже если эта идея и не спасает нас от смерти — а какая идея способна на подобное? — по крайней мере, она придает смысл нашей встрече с ней.

Мы вернемся к этой идее позднее, чтобы развить ее, как она того заслуживает, и чтобы ты смог лучше понять, почему именно она подхватывает эстафету древних учений о спасении.

А пока, чтобы осознать необходимость размышлений, наконец-то утративших всякие иллюзии, нам нужно пройти еще один этап: этап «деконструкции» или разрушения, то есть этап критики иллюзий и наивности старых мировоззрений. И здесь, несомненно, лучшим примером послужит Ницше — мастер подозрения, на редкость едкий мыслитель, вбивший клин в историю философии: после него возвращение к иллюзиям прошлого просто невозможно.

Пора, чтобы ты и сам понял почему.

ГЛАВА V: ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА. ПРОБЛЕМА НИЦШЕ

Прежде всего необходимо сделать одно замечание о терминологии: в современной философии принято называть «постмодерном» ту философию, которая с середины XIX века начала критику гуманизма Нового времени, и в частности философии Просвещения. Подобно тому как философия Просвещения порвала с великими космологиями Античности и предприняла критику религии, философия «постмодерна» взялась за два устойчивых убеждения философов XVII–XIX веков: в том, что человек является центром мира и основой всех моральных и политических ценностей, и в том, что разум является мощной освободительной силой и что благодаря прогрессу «Просвещения» мы наконец-то станем свободнее и счастливее.

Философия постмодерна оспаривает оба эти постулата. А значит, она одновременно является и *критикой гуманизма*, и *критикой рационализма*. Без сомнения, именно у Ницше эта философия достигает своего апогея. Что бы об этом порой ни думали — а ты увидишь, что в отношении Ницше можно сделать массу оговорок, — радикальность, даже жесткость его нападок на рационализм и гуманизм смягчаются их гениальностью.

Так откуда же взялась эта необходимость, как скажет позднее великий философ современности Хайдеггер, «деконструировать» то, что было с таким трудом выстроено гуманизмом Нового времени? Зачем снова переходить от одного мировоззрения к другому? По каким причинам философия

Просвещения оказалась недостаточной и иллюзорной, почему философы снова решили «пойти еще дальше»?

На это можно дать достаточно короткий ответ. Мы видели, что в свое время философия Нового времени разрушила *космос* и критиковала авторитет религии, заменяя его на разум и человеческую свободу, демократические и гуманистические идеалы нравственных ценностей, выстроенных на гуманизме человека, на том, что составляло его отличие от всех других существ, начиная с животного. Но, как ты помнишь, это было сделано исходя из радикального сомнения, того самого, которое показал в своих работах Декарт, то есть на основании подлинной канонизации критического разума и свободы мысли, в результате которого все наследие прошлого, все существующие традиции обратились в «чистую доску». Наука, вдохновляясь теми же принципами, отмела все ограничения на пути поиска истины.

Последствия этого — вот чего не могли предвидеть философы Нового времени. Подобно ученику чародея, выпустившему на волю злые силы, ускользающие из-под их власти, Декарт и философы Просвещения освободили критический разум, который ничто уже не в силах было остановить. Подобно кислоте, он начал разъедать все, к чему бы ни прикоснулся, невзирая ни на какие меры предосторожности. Разум и гуманистические идеалы поплатятся за это, и возведенный ими интеллектуальный мир в конечном счете станет жертвой своих же собственных принципов.

Будем конкретнее.

Наука Нового времени, будучи плодом критического разума и методического сомнения, на корню разрушила космологии и значительно ослабила, по крайней мере в первое время, основания авторитета религии. Это факт. И все-таки, как мы с тобой видели в конце предыдущей главы, гуманизму не удалось окончательно разрушить одно фундаментальное представление религии — представление о потустороннем, которое противопоставлено нашему миру, то есть о загробном рае или, если угодно, об идеале, противопоставленном земной реальности. Вот почему республиканские наследники Просвещения,

с точки зрения Ницше, продолжают быть *верующими*, хотя и называют себя атеистами, даже материалистами! Конечно, не в том смысле, что они по-прежнему молятся Богу, а в том смысле, что они почитают новых химер, так как продолжают *верить*, что некоторые ценности являются *высшими*, что реальность нужно оценивать исходя из некоего идеала, что ее необходимо преобразить так, чтобы она соответствовала высшим идеалам — правам человека, науке, разуму, демократии, социализму, равенству возможностей и т. д.

А ведь такое понимание вещей остается по существу наследием теологии, даже тогда, и особенно тогда, когда оно не отдает себе в этом отчет и заявляет о своей революционности или нерелигиозности! Короче говоря, на взгляд философов постмодерна и, в частности, Ницше, гуманизм Просвещения остается заложником религиозных конструкций, которые он, сам того не осознавая, воспроизводит, хотя утверждает, что преодолевает их. Вот почему этому гуманизму следует адресовать фактически ту же критику, с которой сам он обрушивался на сторонников древних космологий или религиозных идей.

В предисловии к «Ecce homo», одной из своих последних книг, написанной в форме исповеди, Ницше описывает свою философскую позицию словами, в которых обнаруживается полный разрыв с гуманизмом Нового времени. Гуманизм все время твердит о своей вере в прогресс, о своем убеждении в том, что распространение наук и технологий приведет нас к лучшей жизни, что история и политика должны подчиняться некоему идеалу, что даже утопия позволяет сделать человечество более уважительным к самому себе и т. д. Вот тот тип верований, религиозности без Бога или, как говорит сам Ницше, те «идолы», которых нужно разрушить, «философствуя молотом»:

«Улучшить» человечество — было бы последним, что *я* мог бы обещать. Я не создаю новых идолов; пусть научатся у древних, во что обходятся глиняные ноги. *Низвергать* «идолов» (так

называю я идеалы) — скорее уж в этом мое ремесло. Ценность, смысл, истинность реальности были отняты у нее в той мере, в какой измыслили идеальный мир... «Мир истинный» и «мир кажущийся» — в переводе: измышленный мир и реальность... Ложь идеала была до сих пор проклятием, тяготевшим над реальностью, — из-за него само человечество сделалось изолгавшимся и фальшивым вплоть до самого дна своих инстинктов, до обоготворения ценностей, обратных тем, которые только и обеспечивали бы развитие, будущность, высокое право на будущее[59].

Не надо восстанавливать человеческий *мир*, «царство целей», где люди наконец-то были бы равны друг другу в своем достоинстве, как того желал Кант и республиканцы. Для философов постмодерна демократия, какое бы содержание ей ни придавали, является всего лишь новой религиозной иллюзией, такой же, как все остальные, и даже одной из наихудших, поскольку она зачастую принимает обличье разрыва с религиозным миром, утверждая свой «светский» характер. Ницше все время возвращается к этому с полным осознанием проблемы, как, например, в следующем отрывке из книги «По ту сторону добра и зла»:

Мы же, люди иной веры, — мы, которые видим в демократическом движении не только форму упадка политической организации, но и форму упадка, точнее, измельчания человека, низведения его на степень посредственности и понижение его ценности, — на что должны мы возложить свои надежды?[60]

Во всяком случае, уж точно не на демократию! Абсурдно даже отрицать это: Ницше является полным антиподом демократа

59 *Ницше Ф.* Ecce homo / Пер. Ю. Антоновского и И. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 187–188.

60 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. § 203 / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 118.

и, к несчастью, именно поэтому нацисты видели в нем одного из своих вдохновителей.

Но если мы, прежде чем судить, хотим его понять, нам нужно будет пойти дальше, гораздо дальше, чтобы прийти к следующему: если Ницше гнушается идеалами как таковыми и хочет перебить идолов философии Нового времени с помощью своего философского молота, то потому, что в его глазах все они связаны с отрицанием жизни, с тем, что он называет «нигилизмом». Прежде чем углубиться в его дальнейшее творчество, тебе важно уяснить это понятие, центральное для предпринятой им деконструкции нравственных и политических утопий Нового времени.

Ницше убежден в том, что все идеалы, будь они открыто религиозными или нет, правыми или левыми, консервативными или прогрессистскими, духовными или материалистическими, имеют одну и ту же структуру и преследуют одну и ту же цель: как я уже начал тебе объяснять, эти идеалы в первую очередь связаны с теологической структурой, поскольку они всегда стремятся изобрести *некое потустороннее, лучшее, нежели наш мир*, измыслить якобы *высшие, внешние* по отношению к жизни или, как говорят на своем жаргоне философы, «трансцендентные» ценности. Но для Ницше подобные измышления всегда втайне подпитываются «дурными намерениями». С его точки зрения, *их истинная цель — не помощь человечеству, а лишь достижение возможности судить и, в конечном счете, осуждать саму жизнь, отрицать истинную реальность во имя ложных реальностей, вместо того чтобы принять и признать эту реальность такою, какова она есть.*

Именно это отрицание реальности во имя идеала Ницше и называет нигилизмом. Он имеет в виду, что, измышляя идеалы и утопии, философ полагает себя вне реальности, вне жизни, тогда как самая суть его мысли, самое ее острие направлено на то, что *нет никакой трансцендентности, что всякое суждение — это признак, проявление жизни, которое является частью жизни и не может располагаться за ее пределами.*

Таков главный тезис всей философии Ницше, и если ты уяснишь этот тезис, то без труда сможешь его читать: *за пределами реальности жизни, ни ниже, ни выше, ни на небесах, ни в аду нет ничего, и все известные идеалы политики, морали и религии являются всего лишь «идолами», метафизическими разглагольствованиями, выдумками, единственная цель которых — убежать от жизни, чтобы затем обернуться против нее*. Именно к этому мы стремимся, когда судим реальность с точки зрения некоего идеала, как будто бы этот идеал является трансцендентным, то есть внешним по отношению к жизни, тогда как на самом деле ей имманентно, то есть является ее частью, всё без малейшего исключения.

Мы еще вернемся к этой мысли, чтобы разобрать ее на конкретных примерах, поскольку она не так уж проста, и ты уже видишь, почему философия постмодерна должна была неизбежно прийти к критике философии Нового времени, еще слишком сильно отмеченной религиозными утопиями.

Можно сказать, что философы Нового времени вырыли яму, в которую сами же и угодили: они вывели на свет критический разум, сомнение и ясное мышление… и все эти важнейшие ингредиенты их философии теперь оборачиваются против них! Основные мыслители постмодерна, то есть, конечно же, Ницше, а также отчасти Маркс и Фрейд, были вполне заслуженно названы «философами подозрения»: главной целью философии стала деконструкция, разрушение тех иллюзий, которыми убаюкивал себя классический гуманизм. «Философы подозрения» — это мыслители, для которых отправной точкой анализа является предчувствие, что за традиционными верованиями, за «старыми добрыми ценностями», претендующими на благородство, чистоту и трансцендентность, всегда стоят *потаенные интересы, бессознательные решения, более глубокие и зачастую… намеренно скрываемые истины*. Подобно психоанализу, который, отталкиваясь от симптомов пациента, стремится обнаружить и понять его бессознательное, философия постмодерна тоже учит, прежде всего, не доверять кажущейся очевидности, прописным

истинам, стремится заглянуть за них, под них, а если необходимо, то и в сторону от них, чтобы выявить те скрытые допущения, на которых они в конечном счете основаны.

Вот почему Ницше не любит ни широкие проспекты, ни «консенсусы». Он предпочитает окольные тропы, окраины, сюжеты, вызывающие раздражение. В сущности, как и основоположники современного искусства, например Пикассо в живописи или Шёнберг в музыке, Ницше является авангардистом, тем, кто стремится все изобрести заново, обратить прошлое в «чистую доску». И эту атмосферу постмодерна в высшей степени характеризует как раз его непочтительность, его отвращение к благоразумию, к укоренившимся и самоуверенным буржуазным ценностям — к преклонению перед научными истинами, разумом, моралью Канта, демократией, социализмом, республикой… Авангардисты, и Ницше в первую очередь, без сожалений решили всё это разрушить, чтобы открыть миру то, что ранее оставалось скрытым! Если угодно, они были отчасти хулиганами (впрочем, не без культуры), тем более бесстрашными, что гуманизм, на их взгляд, растерял всю ту разрушительную и созидательную силу, которой обладал вначале, когда низвергал идолов греческой космологии или христианства и, скажем так, обуржуазился сам.

Это объясняет радикализм, даже резкость, а порой и жестокие заблуждения философского постмодерна: да, необходимо сказать спокойно и без всякой полемики признать, что Ницше не случайно стал любимым мыслителем нацистов, а Маркс— кумиром сталинистов и маоистов. Тем не менее философия Ницше, порой несносная, все равно гениальна и очистительна. Можно не разделять его идеи, можно даже их ненавидеть, но после него невозможно мыслить, как раньше. И уже в этом признак его гения.

Чтобы показать тебе основные мотивы философии Ницше, я буду следовать трем осям, к которым ты уже привык: *теория*, *праксис*, *учение о спасении*.

Некоторые специалисты по Ницше — или те, которые таковыми себя считают, — часто уверяют, что не стоит пытаться

искать у него что-либо похожее на *теорию*, потому что он является в полном смысле слова (и я только что объяснил тебе почему) разрушителем рационализма, неустанным критиком всякой «воли к истине», постоянно насмехавшимся над тем, кого он называл «теоретическим человеком», то есть философом или ученым, который живет «страстью познания». Правоверным ницшеанцам (а это странное племя, которое заставило бы самого Ницше расхохотаться, действительно существует) покажется еще бóльшим кощунством, если заговорить о «морали», ведь Ницше сам себя называл «имморалистом», или о мудрости того, о ком столь охотно и часто говорят, что он не случайно закончил жизнь сумасшедшим. А как можно говорить об учении о спасении у философа «смерти Бога», который осмеливался сравнивать себя с Антихристом и насмехаться над всякого рода «духовностью»?

В очередной раз дам тебе совет: не слушай того, что говорят; доверься своим собственным суждениям. Прочти сочинения Ницше — советую тебе начать с «Сумерек идолов» или даже с небольшой главы этой книги — «Проблема Сократа», — о которой мы скоро поговорим. Сравни между собой разные толкования, и только потом сделай свои собственные выводы.

В то же время я должен тебе кое в чем признаться: разумеется, любой читатель Ницше сразу поймет, что у него не найти ни *теории*, ни *праксиса*, ни учения о спасении в том смысле, в каком мы встречали их у стоиков, христиан или даже у Декарта, Руссо или Канта. Ницше действительно является «составителем генеалогий», как он называл себя сам, «деконструктором», тем, кто положил всю жизнь на развенчание иллюзий философской традиции, и это не укроется от твоего взора.

Но означает ли это, что в его работах нет мыслей, способных *занять место старых идей*, прийти на смену «идолам» традиционной метафизики? Конечно же, есть. И ты увидишь, что Ницше деконструировал греческую космологию, христианство или философию Просвещения не из праздного удовольствия от разрушения и отрицания, а ради того, чтобы

освободить место для новых, радикальных идей, составляющих, невзирая на все свои новизну и радикализм, *теорию*, *праксис* и даже *учение о спасении*.

И в этом он остается философом.

Посмотрим на все это повнимательнее, следуя нашим трем осям и не поддаваясь ложным предостережениям. Что же предлагает Ницше *взамен* тех *теории*, *праксиса* и *учения о спасении*, которые он подрывает *изнутри*?

1. По ту сторону *теории*: «веселая наука», свободная от *космоса*, Бога и «идолов» разума

Прости, что возвращаюсь к этому, но важность вопроса требует полной уверенности в том, что ты понял неизбежно двоякий характер всякой философской *теории*. В ней есть theion, то есть *божественное*, которое мы пытаемся обнаружить в реальности, и orao, то есть *созерцание* этого божественного; *то, что* мы хотим познать, и *то, как* мы познаем, инструменты нашего познания. Словом, теория всегда включает, с одной стороны, определение глубочайшей сущности бытия, того, что является в окружающем нас мире самым важным (это называют *онтологией*: onto по-гречески значит «бытие»), а с другой — определение ви́дения или, говоря шире, познавательных средств, позволяющих нам постичь эту сущность (это называют *теорией познания*).

Например, как ты помнишь, «онтология» стоиков заключалась в определении глубочайшей сущности бытия — того, что в реальности является самым реальным или самым «божественным», — через гармонию, *космос*, гармоничный, справедливый и прекрасный порядок. А их теория познания заключалась в созерцании, постигающем благодаря умственной деятельности «логичность» мира, тот универсальный *логос*, который упорядочивает весь мир. Напротив, у христиан место Высшего существа, квинтэссенции «бытия», занял уже не *космос*, а личный

Бог, и инструментами или, вернее, единственным инструментом его познания стал не разум, а вера. В свою очередь, у философов Нового времени, в частности у Ньютона и Канта, мир перестал быть космическим или божественным и превратился в соотношение сил, которое ученый пытается мыслить благодаря своему рассудку, то есть выделяя в нем основные законы, как, например, закон причинности, управляющий взаимоотношениями между телами…

Проследив теперь эти же две оси *теории* у Ницше, мы увидим, как он их трансформирует и располагает совершенно по-новому.

Как ты вскоре поймешь, *теория* Ницше — это, скорее, *атеория*, в том смысле, в каком о неверующем человеке говорят, что он — атеист, то есть, буквально, безбожник (в греческом языке приставка «а-» значит «без-»). Ведь для Ницше основа реальности, глубочайшая сущность бытия, не имеет ничего общего ни с космическим, ни с божественным, а познание не связано с категориями созерцания, с греческим θεαο. Познание для него — не созерцание, не пассивное наблюдение, как для древних, но и не попытка во что бы то ни стало установить связи между вещами и тем самым найти новую форму порядка и смысла, как у философов Нового времени. Для Ницше познание — это «деконструкция» или, в его собственных терминах, «генеалогия».

Слово говорит само за себя: подобно генеалогии семьи, то есть составлению родословного древа с его корнями, стволом и ветвями, настоящая философия, согласно Ницше, должна выявлять скрытое происхождение ценностей и идей, которые преподносятся как непреложные, священные, ниспосланные с небес, ради того, чтобы… вернуть их на Землю и продемонстрировать чаще всего самый что ни на есть *земной* (это одно из любимых слов Ницше) характер их зарождения.

Изучим этот момент повнимательнее, прежде чем перейти к онтологии.

А. Теория познания: как «генеалогия» приходит на место *теории*

Как я уже начал тебе объяснять, главный тезис Ницше, лежащий в основе всей его философии — всего его «материализма», если называть так отказ от всевозможных «идеалов», — заключается в том, что не существует *никакой внешней или высшей точки зрения на жизнь, то есть такой точки зрения, которая обладала бы малейшей привилегией отстранения от того клубка сил, что составляет основу реальности, глубочайшую сущность бытия.*

Следовательно, любое суждение о существовании вообще не имеет ни малейшего смысла; оно — не более чем иллюзия, чистый симптом, выражающий лишь определенное состояние жизненных сил своего носителя.

Именно об этом Ницше без обиняков заявляет в «Сумерках идолов»:

Оценки, суждения о ценности жизни, за или против, в конечном счете никогда не бывают истинными: они представляют ценность лишь как симптомы, они принимаются в соображение лишь как симптомы, — сами по себе такие суждения являются глупостями. Нужно непременно поставить своей целью и постараться уловить ту удивительную finesse [тонкость. — *Пер.*], что *ценность жизни не может быть установлена*. Ее не может установить живущий, поскольку он является стороной и даже объектом спора, а не судьею. Ее не может установить умерший, по другой причине. — Поэтому если философ видит в *ценности* жизни проблему, это с его стороны даже возражение против самого себя, вопросительный знак к собственной мудрости, отсутствие мудрости[61].

61 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. «Проблема Сократа». § 2 / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 22 [с небольшими изменениями. — *Пер.*].

Для деконструктора, составителя генеалогии, не только не может существовать никакого «объективного», «незаинтересованного» ценностного суждения, не зависящего от жизненных интересов того, кто его выносит, — что уже предполагает разрушение классических концепций права и морали, — но и в силу тех же причин не может существовать ни автономного и свободного «субъекта в себе», ни объективных и абсолютно истинных «фактов в себе». Ведь все наши суждения, все наши слова, высказывания и идеи являются выражениями наших жизненных состояний, проявлениями жизни в нас самих, но никоим образом не являются абстрактными и автономными сущностями, независимыми от наших жизненных сил. Задача генеалогии — доказать эту новую истину, стоящую выше всех остальных.

Вот почему, согласно одному из самых известных высказываний Ницше, «фактов нет, есть только интерпретации»: как мы сами ни при каких условиях не можем быть автономными и свободными индивидами, возвышающимися над той реальностью, в которой живем, но являемся всего лишь продуктами истории, целиком погруженными в реальность, каковою является жизнь, так нет, вопреки утверждениям позитивистов и ученых, и никаких «фактических состояний в себе». Ученые любят говорить: «Факты налицо!», тем самым отводя возражение или просто выражая то чувство, которое они испытывают при виде препятствия на пути к «объективной истине». Но те «факты», к которым они обращаются как к неизменной и неоспоримой данности, являются — если осмыслить их на более глубоком уровне — всего лишь изменчивым продуктом общей истории жизни и тех сил, которые составляют жизнь в конкретный момент времени.

Таким образом, подлинная философия открывает перед нами пропасть: ведóмая составителем генеалогий деконструкция в конечном счете приводит его к выводу, что за оценками нет никаких основ — есть только пропасть, что за одними мирами второго плана открываются другие — неисчислимые — миры

второго плана. Оказавшись в стороне от «стада», в полном одиночестве, настоящий философ должен пойти на риск и вглядеться в эту разверзшуюся перед ним пропасть:

Отшельник <…> даже склонен сомневаться, может ли вообще философ иметь «окончательные и подлинные» мнения и не находится ли, не должна ли находиться у него за каждой пещерой еще более глубокая пещера — более обширный, неведомый и богатый мир за каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым «обоснованием». Всякая философия есть философия переднего плана — так судит отшельник <…> Всякая философия *скрывает* другую философию, всякое мнение — это тайник, всякое слово — маска[62].

Но если познание никогда не достигает абсолютной истины, если оно все время оказывается перед новыми горизонтами, не будучи в силах достичь твердой почвы, то именно потому, что сама реальность есть хаос, ничуть не похожий на гармоничную систему древних и уж тем более на «поддающийся рационализации» мир философов Нового времени.

Вооружившись этой новой идеей, мы теперь можем проникнуть в самую суть философской мысли Ницше.

Б. Онтология: мир как хаос, не имеющий ничего общего ни с космосом, ни с божественным

Если ты хочешь понять Ницше, тебе следует оттолкнуться от идеи о том, что он мыслит мир почти противоположно стоикам. Для стоиков мир был *космосом*, гармоничным и правильным порядком, который следовало принимать за образец, занимая

62 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. § 289 / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 5. Указ. соч. С. 218 [с небольшими изменениями. — *Пер.*].

в нем надлежащее место. Ницше же, наоборот, рассматривает мир — как органический, так и неорганический, как мир в нас, так и мир вне нас — в качестве обширного энергетического поля, клубка сил и влечений, *бесконечное и хаотичное множество которых несводимо ни к какому единству*. Иными словами, для Ницше греческий *космос* — ложь, красивая выдумка, предназначенная просто-напросто для утешения людей:

Знаете ли вы, что для меня «мир»? Показать ли его вам в моем зеркале? Этот мир — чудовищная сила без начала и конца, твердая и прочная как железо <...>, это море бушующих сил и их потоков[63].

Возможно, если ты внимательно прочел все, сказанное выше, то заметил, что *космос* древних греков разлетелся на куски уже у философов Нового времени, например у Ньютона и Канта. И тогда ты можешь задать мне вопрос, в чем же Ницше превзошел их, разрушая эту идею гармонии.

Если вкратце, различие между философом постмодерна и философом Нового времени, то есть, например, между Ницше и Кантом (или между Ньютоном или Клодом Бернаром), заключается в том, что философы Нового времени всеми силами стремились к единству, связности, миропорядку, опираясь на рациональность и логику. Вспомни пример Клода Бернара и его кроликов: ученый неустанно ищет объяснения, стремится найти смысл и разумность в существующем положении вещей. И мир Ньютона, даже будучи переплетением сил и сталкивающихся объектов, в конечном счете тоже является логично связанным и унифицированным миром, управляемым своими законами, такими, как, например, закон гравитации, позволяющий обрести некоторую упорядоченность вещей.

63 *Ницше Ф.* Черновики и наброски. Весна 1884 — осень 1885 / Пер. В. Д. Седельника // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 11. М.: Культурная революция, 2012. С. 548.

Для Ницше же подобные рассуждения — пустая трата времени. В них слишком много иллюзий разума, смысла и логики, потому что никакая унификация хаотичных сил этого мира более невозможна. Как и людей Возрождения, на глазах которых *космос* рушился под ударами новой физики, нас тоже охватывает ужас, но ничто больше не может нас «утешить»:

Еще раз охватывает нас великий ужас, — но у кого же есть охота тотчас же начать снова обожествлять на старый лад *это* чудовище незнакомого мира? <…> Ах, в это незнакомое входит такое множество *небожественных* возможностей интерпретации, столько всякой чертовщины, глупости, дурости…[64]

Научный рационализм философов Нового времени сам по себе является, таким образом, иллюзией, своего рода продолжением иллюзий древних космологий, человеческой «проекцией» (Ницше уже использует это слово, которое станет впоследствии любимым словом Фрейда), то есть манерой принимать желаемое за действительное, наделять себя воображаемым господством над бессмысленной, разнообразной и хаотичной материей, которая на деле всюду от нас ускользает.

Я говорил тебе о Пикассо и Шёнберге, основоположниках современного искусства: в сущности, они были на одной волне с Ницше. Если ты посмотришь на картины Пикассо или послушаешь музыку Шёнберга, то поймешь, что их мир — это тоже хаотичный, бесструктурный, расколотый, алогичный мир, лишенный того «прекрасного единства», которое, опираясь на правила гармонии и перспективы, стремились выразить в своих произведениях художники прошлого. Это даст тебе достаточно точное представление о том, что за полвека до них пытался помыслить Ницше, и еще позволит понять, что философия

64 *Ницше Ф.* Веселая наука. § 374 / Пер. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 573.

всегда — и в еще большей степени, чем искусство, — опережает свое время.

Как ты понимаешь, в этих условиях остается не много шансов на то, чтобы философская деятельность могла заключаться в созерцании некоего божественного порядка, упорядочивающего наш мир. Она больше не может принимать форму *теории*, по крайней мере в прямом, этимологическом смысле этого слова, то есть форму «созерцания» чего-либо «божественного». Представление о едином и гармоничном мире — это наивысшая иллюзия, и составитель генеалогий должен ее развеять, хотя это и рискованное предприятие.

И тем не менее Ницше остается философом, и, как и для любого философа, для него важно попытаться понять окружающую нас реальность, подобраться к глубинной природе мира, в котором — сколь бы он ни был хаотичен, и даже тем более оттого, что он хаотичен, — нам нужно найти место для себя.

Но вместо того чтобы искать в этом хаосе, в этом клубке противоборствующих сил, каковым является мир, называемый Ницше *Жизнью,* некую рациональность, он предлагает различать две отдельные сферы, два основных типа сил или, как говорит он сам, «влечений» или «инстинктов»: «реактивные» и «активные».

На этом различении основана вся мысль Ницше. Поэтому нам нужно как следует в нем разобраться: и его корни, и его разветвления очень сложны, но, как ты увидишь, они многое проясняют.

Для начала можно сказать, что «реактивные» силы в интеллектуальном плане следуют модели «воли к истине», которая движет классической философией и наукой, а в плане политическом — стремятся реализовать демократический идеал; «активные» силы, наоборот, проявляются главным образом в искусстве, и их естественный мир — это мир аристократии.

Рассмотрим все это поближе.

«Реактивные» силы, или отрицание чувственного мира: как эти силы выражаются в «воле к истине», столь желанной для рационализма философов Нового времени, и становятся демократическим идеалом

Начнем с анализа «реактивных» сил: *эти силы могут разворачиваться в мире и воздействовать на него, только подавляя, разрушая или изменяя другие силы*. Иначе говоря, они утверждаются не иначе, как противопоставляя себя другим, они больше связаны с логикой «нет», чем с логикой «да», с логикой «против», чем с логикой «за». Моделью здесь является поиск истины, ведь истина всегда завоевывается в борьбе, то есть более или менее *негативным* образом, начиная с опровержения ошибок, иллюзий, ложных мнений. И эта логика свойственна как философии, так и позитивным наукам.

Пример, о котором думает Ницше, когда он говорит об этих реактивных силах, — это пример великих диалогов Платона. Не знаю, читал ли ты уже какой-то из них, но тебе следует знать, что эти диалоги почти всегда разворачиваются следующим образом: читатели (или зрители, так как эти диалоги можно было ставить и на сцене, как пьесу) присутствуют при разговоре между главным персонажем — это почти всегда Сократ — и его собеседниками, которые то доброжелательны и наивны, то враждебны и засыпают Сократа возражениями. По второму сценарию разворачивается диалог, в котором Сократ противопоставляет себя тем, кого во времена Платона называли софистами, то есть учителям красноречия, риторики, которые, вопреки Сократу, не претендовали на поиск истины, а всего лишь внушали ученикам науку обольщения и убеждения средствами ораторского искусства.

Выбрав тему философской дискуссии — например: что такое смелость, красота, добродетель? — Сократ предлагает своим собеседникам вместе найти «общие места», то есть распространенные мнения на эту тему, чтобы, взяв эти мнения в качестве отправной точки и попытавшись возвыситься над

ними, по возможности достичь истины. Как только исходные мнения очерчены, начинается дискуссия: это и есть то, что называют диалектикой — искусством ведения диалога, в ходе которого Сократ постоянно задает своим собеседникам вопросы, чаще всего для того, чтобы показать им, что они противоречат друг другу, что их исходные идеи и убеждения не выдерживают никакой критики и что нужно продолжать размышления на пути к более глубокому пониманию темы.

Тебе стоит знать о диалогах Платона и еще кое-что, так как это важно для определения «реактивных сил», которые, согласно Ницше, как раз и действуют в поисках истины, подобных практикуемым Сократом: дело в том, что Сократ и его собеседники в этом обмене мнениями находятся в заведомо неравных позициях.

Сократ всегда занимает *смещенную* позицию по отношению к тому, кому он задает вопросы и с кем ведет диалог. Он делает вид, что ничего не знает, играет роль наивного — если так можно выразиться, ведет себя как «инспектор Коломбо», — тогда как в действительности прекрасно знает, к чему идет. Это смещение связано с тем, что Сократ и его собеседники стоят на совершенно разных уровнях: Сократ делает вид, что он равен собеседнику, а на деле превосходит его, как учитель превосходит своего ученика. Немецкие романтики называли это «сократической иронией» — иронией, потому что Сократ играет в свою игру, смещается не только по отношению к тем, кто с ним говорит, но и по отношению к самому себе, поскольку, в отличие от собеседников, отлично знает исполняемую роль.

И поэтому же Ницше полагает, что позиция Сократа по существу *негативна, или реактивна*: помимо того что истина, которую он ищет, может обнаружиться лишь через опровержение других мнений, он и сам никогда не утверждает ничего рискованного, не подставляет себя под удар, не предлагает ничего позитивного. Следуя своему знаменитому методу «майевтики» (буквально — «искусство родовспоможения»),

он ограничивается тем, что ставит своего собеседника в трудное положение, в противоречие с самим собой, чтобы заставить его разрешиться истиной.

В небольшой главе «Сумерек идолов», посвященной Сократу, которую я уже советовал тебе прочитать, Ницше сравнивает его со скатом — рыбой, парализующей добычу электричеством: по мере *опровержения* мнений собеседников Сократа диалог движется к уточнению идеи. Таким образом, эта уточненная идея направляется *против* общих мест, противополагается им как то, что «выдерживает критику», тому, что ее «не выдерживает», как последовательное — противоречивому; она никогда не возникает непосредственным образом или напрямую, но всегда — окольным путем, через опровержение сил иллюзии.

Теперь ты можешь уяснить существующую для Ницше связь между сократической страстью к истине, волей к поиску истины, будь она философской или научной, и идеей «реактивных сил».

Для Ницше поиск истины *реактивен вдвойне*: ведь настоящее познание совершается не только в *борьбе с ошибками, криводушием и ложью*, но и — шире — в *борьбе с иллюзиями, свойственными чувственному миру как таковому*. В самом деле, философия и наука могут функционировать только противопоставляя «умопостигаемый мир» — «миру, данному чувствам», который неизбежно признается второстепенным. И это для Ницше чрезвычайно важно, а значит, необходимо, чтобы ты это правильно понял.

В сущности, все известные научные, метафизические и религиозные традиции — и в частности христианство — Ницше упрекает в том, что они «пренебрегают» телом и чувственностью, интересуясь только разумом. Может быть, тебе покажется странным, что он ставит на один уровень науки и религии. Но мысль Ницше сохраняет свою стройность, и в этом сближении нет противоречия. Действительно, и метафизика, и религия, и наука, при всем, что их разделяет, а часто и противопоставляет друг другу, в один голос *утверждают, что имеют*

дело с некими идеальными истинами, умозрительными сущностями, которые нельзя ни потрогать, ни увидеть, — с понятиями, не относящимися к вещественному миру. А значит, они работают *вопреки этому миру* — противодействуют ему (вот тебе и «реакция»), — ибо чувства, как мы знаем, сплошь и рядом нас обманывают.

Хочешь простой пример? Если бы мы доверяли исключительно чувствам — зрению, осязанию и т. д., — то, скажем, вода преподносилась бы нам в совершенно разных и даже противоречивых формах: обжигающий кипяток, холодный дождь, мягкий снег, твердый лед и т. д., тогда как *на самом деле* это всегда одна и та же реальность. Вот почему нужно уметь возвышаться над чувственным миром и даже мыслить *вопреки* ему — проявляя, по Ницше, реактивную силу, — если мы хотим достичь «умопостигаемого», прийти к «идее воды» или, как мы сказали бы сегодня, к той научной, чисто интеллектуальной и нечувственной абстракции, которая обозначается химической формулой H_2O.

С точки зрения «воли к истине», как говорит Ницше, то есть с точки зрения ученого или философа, который стремится прийти к истинному знанию, необходимо отбросить все силы иллюзий и заблуждений, а также все неосознанные влечения, зависящие исключительно от чувственности, от нашего тела. Иначе говоря, *нужно не доверять всему, что относится к искусству*. И Ницше высказывает подозрение, что за этой «реакцией» скрывается нечто другое, нежели только забота об истине. Возможно даже, что за ней скрывается непризнанное этическое допущение, выбор одних ценностей в ущерб другим, тайная ставка на «потустороннее» в противовес «здешнему»…

Это ключевой пункт: ведь если отвергнуть не только поиск истины, но вместе с ним и идеал демократического гуманизма, то критика философии Нового времени и «буржуазных ценностей», на которых она, по Ницше, и зиждется, сможет обрести полноту: удастся одновременно деконструировать и рационализм, и гуманизм! Истины, к которым стремится прийти

наука, «в своей сущности демократические», они из числа тех, *что претендуют на ценность для всех и для каждого, всегда и везде*. Формула вроде «дважды два четыре» не ведает ни классовых, ни пространственных, ни временны́х, ни географических, ни исторических границ. Иначе говоря, она претендует *на универсальность*: вот почему — и мне кажется, что в этом аспекте диагноз Ницше совершенно справедлив, — в самой сердцевине гуманизма лежат научные истины — «разночинные», «простонародные» и глубоко «антиаристократичные», как он любил говорить.

Впрочем, это любят в науке и сами ученые, часто разделяющие республиканские идеалы: наука обращается и к сильным мира сего, и к слабым, и к богатым, и к бедным, и к народу, и к его правителям. Не случайно Ницше нравилось подчеркивать низкое происхождение Сократа, изобретателя философии и науки, первого поборника реактивных сил, обращенных к идеалу истины. Не случайно и утверждаемое им в главе «Сумерек идолов», посвященной «проблеме Сократа», равенство между демократическим миром и отказом от искусства, между волей к истине и легендарной *уродливостью* героя платоновских диалогов, который подписывает смертный приговор аристократическому миру, еще преисполненному «отличий» и «авторитетов».

Приведу небольшой отрывок из этого текста, чтобы ты мог сам над ним поразмыслить. Затем я детально объясню его и покажу, насколько Ницше трудно читать, даже когда он кажется нам простым, потому что истинный смысл того, что он пишет, порой противоположен кажущемуся значению текста. Вот этот отрывок:

Сократ по своему происхождению принадлежал к низшим слоям народа: Сократ был чернью. Известно, и даже можно до сих пор увидеть, насколько он был уродлив <…>. Был ли Сократ вообще греком? Уродство достаточно часто является результатом скрещивания <…>. С Сократа греческий вкус меняется в пользу диалектики; что же там, собственно, происходило? Прежде

всего ею оказался побежден *аристократический* вкус; вместе с диалектикой наверх всплывает чернь <...>. То, что сперва еще должно себя доказать, сто́ит немногого. Всюду, где авторитет относится еще к числу хороших обычаев, где не «обосновывают», а приказывают, диалектик оказывается чем-то вроде паяца: над ним смеются, его не принимают всерьез[65].

Сегодня трудно не заметить неприятный оттенок подобных высказываний. В них присутствуют все ингредиенты фашистской идеологии: культ красоты и «аристократичности», от которых «чернь» исключена по определению; классификация людей по социальному происхождению; равенство между народом и уродством, превознесение нации, в данном случае — греческой, гнусные намеки на скрещивание, якобы объясняющее «уродство»... Все это налицо. И все-таки не останавливайся на первом впечатлении. Не то чтобы оно совершенно ложно, нет. Нацисты ведь не случайно, как я уже тебе говорил, воспользовались идеями Ницше. Но это первое впечатление может помешать тебе обнаружить глубину ницшевского представления Сократа. Поэтому не будем его поспешно отбрасывать, а лучше присмотримся к нему повнимательнее и попробуем разобраться в его глубинном значении.

Для этого нам нужно расширить наше рассмотрение и учесть еще одну составляющую реальности по Ницше — *активные силы*, которые вместе с реактивными силами составляют предложенное им определение мира.

«Активные» силы, или утверждение тела: как эти силы проявляются в искусстве — а не в науке — и становятся «аристократическим» ви́дением мира

Я уже говорил, что активные силы, в отличие от реактивных, могут возникать в мире и раскрывать весь свой потенциал, не изменяя и не подавляя другие силы. Именно в искусстве, а не в науке

65 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. Указ. соч. С. 22–23.

или философии, эти силы обретают свое естественное жизненное пространство. *Подобно тому как существует скрытое равенство между реакцией, поиском истины, демократией и отказом от чувственного мира в пользу мира умозрительного, своеобразная нить Ариадны связывает между собой искусство, аристократию, культ чувственного или телесного мира и активные силы.*

Остановимся на этом пункте. Он позволит тебе не только понять жутковатое суждение Ницше о Сократе, но и увидеть, наконец, в чем заключается его «онтология», его полное определение мира как совокупности реактивных и активных сил.

В отличие от «человека теоретического», то есть философа или ученого, человек искусства является *тем, кто устанавливает ценности без спора,* открывает для нас «перспективы жизни», изобретает новые миры, не нуждаясь в доказательстве их законности, тем более в ее *доказательстве через опровержение произведений, созданных ранее другими.* Как и аристократ, гений *диктует, ни с кем и ни с чем не споря.* Заметим мимоходом, что именно поэтому Ницше утверждает: «то, что сперва еще должно себя доказать, стоит немногого» ...

Конечно, ты можешь любить Шопена, Баха, рок или техно, голландскую живопись XVII века или современное искусство, и никому не взбредет в голову заставлять тебя выбрать одно, а не другое. А вот с истиной дело обстоит иначе, и на каком-то этапе необходимо сделать выбор: Коперник ближе к истине, чем Птолемей, а физика Ньютона, конечно же, правдоподобнее декартовской. Истина устанавливается, исправляя ошибки, которыми усыпана история науки. А история искусства, напротив, допускает сосуществование самых разнородных произведений, и не потому, что в искусстве не бывает споров. Наоборот, в нем случаются жесточайшие эстетические конфликты, но они никогда не разрешаются в терминах «прав или неправ»: всегда, по крайней мере постфактум, мы можем одинаково восхищаться их противниками. Никому не придет в голову сказать, что, например, Шопен был «прав» в споре с Бахом или Равель был «неправ» в споре с Моцартом!

Несомненно, поэтому с момента зарождения философии в Древней Греции постоянно сталкиваются друг с другом два типа дискурса, то есть два способа оперировать словами.

С одной стороны, существует сократический, реактивный дискурс, который ищет истину в диалоге и, чтобы достичь ее, противополагается различным вариантам невежества, глупости или криводушия. А с другой стороны, существует софистический дискурс, который, как я уже тебе говорил, *никоим образом не преследует истину, а стремится лишь обольстить, убедить, произвести на аудиторию почти физическое воздействие исключительно силой слов и добиться от нее согласия*. Первый дискурс — это дискурс философии и науки: язык в данном случае — всего лишь инструмент на службе превосходящей его реальности, умозрительной демократической Истины, которая однажды должна явиться всем и каждому. Второй дискурс — это дискурс искусства и поэзии: в данном случае язык не просто средство, но цель сам по себе; он имеет собственную ценность, поскольку производит эстетическое воздействие — то есть, если обратиться к этимологии (aisthesis — греческое слово, обозначающее «чувственность»), эффекты *чувственные, почти телесные*, — на тех, кто способен его оценить.

Сократ использует в словесных баталиях с софистами один прием, который прекрасно иллюстрирует эту оппозицию: когда какой-нибудь известный софист, например Горгий или Протагор, завершает перед очарованной публикой свою блестящую речь, Сократ делает вид, что ничего не понял, или, что еще лучше, специально приходит с опозданием, уже к финалу. Это служит ему отличным предлогом для того, чтобы попросить ритора «*подытожить* свою речь», по возможности кратко сформулировать основное содержание своего выступления. Как ты сам понимаешь, это невозможно — вот почему просьба Сократа, по мнению Ницше, граничит с издевательством! Попробуйте свести разговор влюбленных к его «рациональной сущности» или попросить Бодлера или Рембо, чтобы они кратко изложили одно из своих стихотворений! Взять хотя бы бодлеровского «Альбатроса»… Речь идет о птице, которой

не удается взлететь… А «Пьяный корабль» Рембо? Речь идет о корабле, попавшем в трудное положение… Сократ без труда набирает очки: как только его оппонент совершает ошибку, вступая с ним в разговор, он уже проигрывает, потому что совершенно очевидно, что для искусства важно не истинное содержание, а магия чувственных эмоций, и, разумеется, эта магия теряется при кратком изложении.

Теперь тебе, думаю, понятно, что хочет сказать Ницше, когда в приведенном тексте пишет об «уродстве» Сократа и связывает его с демократической идеологией или когда в другом месте той же книги клеймит «злобу рахитика», которому нравится наносить своим собеседникам «колющие удары силлогизмов»: в этом следует услышать не броские формулы, а неприязнь к воле к истине (по крайней мере, в ее традиционных, рациональных и реактивных, формах — ведь, как ты понимаешь, Ницше наверняка тоже ищет какое-то подобие истины).

Точно так же, когда он говорит о «результате скрещивания» и связывает смешанные браки с вырождением, не стоит подозревать в этом привкус расизма, хотя от него и трудно отделаться, читая подобные речи. Сколь бы ни были приведенные формулы двусмысленными и даже шокирующими, их цель — указать на нечто более глубокое, на тот требующий от нас прояснения факт, что сталкивающиеся и противоборствующие между собой силы — это Ницше и называет «скрещиванием» — *ослабляют жизнь, делая ее менее интенсивной, менее интересной*.

Ведь, как ты теперь понимаешь, в глазах Ницше — или, может быть, лучше сказать: «в его ушах», поскольку словарь зрения, *теории* всегда для него подозрителен, — мир не является *космосом*, порядком, он не является ни чем-то естественным, как для древних, ни чем-то сконструированным по воле человека, как для философов Нового времени. Все наоборот: мир — это хаос, непримиримое множество сил, инстинктов, импульсов, которые постоянно сталкиваются друг с другом. *Проблема заключается в том, что эти силы, сталкиваясь в нас самих или во внешнем мире, постоянно стремятся сдержать,*

блокировать, ослабить, уменьшить друг друга. Поэтому в конфликте жизнь затухает, становится не такой живой, свободной, радостной, энергичной, — и здесь Ницше уже предвещает основные идеи психоанализа. Ведь, согласно психоанализу, бессознательные психические конфликты, наши внутренние раздоры мешают нам жить полной жизнью, приводят нас к болезням, ослабляют нас и мешают нам, как говорит Фрейд, «радоваться и действовать».

Многие комментаторы Ницше, особенно недавнего времени, совершают в отношении его мысли одну чудовищную ошибку, от которой мне хотелось бы тебя предостеречь: они наивно полагают, что для того, чтобы сделать жизнь радостнее и свободнее, Ницше предлагает отказаться от реактивных сил в пользу активных, раскрепостить чувственность и тело, отбросив прочь «сухой и холодный разум».

Действительно, на первый взгляд это может показаться вполне «логичным». Но подобное «решение» является ярчайшим образцом того, что Ницше называет «глупостью»: ведь совершенно очевидно, что *отказ от реактивных сил сам был бы формой реакции, поскольку мы вновь воспротивились бы целой части реальности!* Ницше ведет нас отнюдь не к анархии, эмансипации тел или «сексуальной свободе», а, наоборот, к максимально осознанной и управляемой интенсификации и иерархизации сил, составляющих жизнь.

Ницше называет это «величественным стилем».

И с этой идеей мы наконец-то можем поговорить о морали этого имморалиста.

2. По ту сторону добра и зла: мораль имморалиста, или культ «величественного стиля»

Разумеется, в попытке найти у Ницше мораль есть некоторый парадокс, как и в нашей попытке выяснить природу его *теории*. Помнишь, мы уже говорили о том, что Ницше категорически

отвергал всякие проекты улучшения мира. К тому же каждый, даже не будучи знатоком его произведений, знает, что он всегда определял себя как «имморалиста» и неутомимо нападал на милосердие, сострадание, альтруизм во всех их разновидностях, как христианских, так и нехристианских.

Ницше ненавидит понятие идеала и, в частности, не устает клеймить первые проблески гуманизма Нового времени, усматривая в них не что иное, как тлетворное влияние христианства:

Эта любовь к человеку вообще на практике означает *предпочтение* недужных, обделенных, выродившихся <...>. Виду требуется гибель неудавшихся, слабых, выродившихся особей[66].

Иногда антимилосердие Ницше или даже его страсть к катастрофам оборачивается полным бредом. По свидетельству его близких, он не смог сдержать радости, узнав, что в Ницце — городе, где он любил бывать, — землетрясением разрушило несколько домов; к его сожалению, впрочем, масштаб разрушений оказался не таким, как ожидалось. И вот некоторое время спустя Ницше узнает об ужасном извержении вулкана на острове Ява: «Двести тысяч человек одним махом, *говорит он своему другу Ланцки*, это превосходно! [sic!] <...>. Хорошо бы полностью уничтожить Ниццу и ее обитателей...»[67]

Не будет ли заблуждением говорить о «морали Ницше»? Что бы он мог предложить нам в этой сфере? Если жизнь — это только сплетение слепых разрозненных сил, если наши ценностные суждения — это всего-навсего излияния, более или менее упадочные, но всегда годные лишь на роль симптомов наших жизненных состояний, то как можно ожидать от Ницше каких-либо этических выводов?

66 *Ницше Ф.* Воля к власти. Книга 2. § 246 / Пер. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 156.

67 Об этой стороне личности Ницше *см.*: *Halévy D.* Nietzsche. Paris: Hachette, 1986. P. 489 sq.

Как я уже говорил, подобное мнение завладело частью «левых» ницшеанцев: каким бы странным это ни казалось, такие люди — готовые представить Ницше куда более больным, чем он был на самом деле, — действительно существуют. Эти ницшеанцы — хотя тут я, надо признаться, представлю дело упрощенно — остановились на следующем: если среди жизненных сил одни, реактивные, играют «репрессивную» роль, а другие, активные, играют роль «освобождающую», то не нужно ли просто-напросто уничтожить первые? Не стоит ли даже заявить, наконец, что все нормы как таковые подлежат отмене, что «запрещено запрещать», что буржуазная мораль — это всего лишь выдумки священников и что нужно наконец предоставить свободу нашим импульсам, выплескивающимся в искусстве, теле и чувственности?

Так думали некоторые. А кое-кто, похоже, так думает и сегодня… В пылу 1968 года возникло желание читать Ницше именно так — видеть в нем бунтаря, анархиста, апостола сексуальной свободы, эмансипации тела…

Можно не понимать Ницше глубоко, но достаточно почитать его, чтобы констатировать, что эта гипотеза не только абсурдна, но и противоположна всему, во что он мог верить сам. Его можно назвать кем угодно, но не анархистом, и об этом он не уставал повторять, как о том свидетельствует следующий отрывок из «Сумерек идолов»:

Если анархист, как глашатай *опускающихся* слоев общества, требует с красивым негодованием «права», «справедливости», «равных прав», то он находится при этом лишь под давлением своей некультурности, которая не может постичь, *почему* он собственно страдает, *чем* он беден — а беден он жизнью… В нем сильна потребность в причине: кто-нибудь должен быть виновен в том, что ему плохо… Да и само «красивое негодование» уже действует на него благотворно; браниться — это удовольствие для всех бедняков, — это дает маленькое опьянение властью[68].

68 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. § 34. Указ. соч. С. 80.

Чему-то здесь можно (хотя можно ли?..) возразить, но уж точно нельзя возлагать на Ницше ответственность за всплеск своеволия и протеста молодежи в мае 1968 года, который он несомненно рассматривал бы как яркий пример того, что называл «идеологией стада»... Об этом тоже можно спорить, и все же несомненно открытое отвращение Ницше ко всякой форме революционной идеологии, будь то социализм, коммунизм или анархизм.

Даже простая идея «сексуального освобождения» наверняка внушила бы ему ужас. Для него было очевидно, что подлинный художник, достойный своего титула писатель должен прежде всего беречь себя в сексуальном плане. Согласно одному из основных мотивов его известных афоризмов о «физиологии искусства», «целомудрие — это экономия сил художника», оно требуется художнику, потому что «в творчестве и в любви расходуется одна и та же сила». К тому же Ницше не жалел крепкого словца в отношении того шквала страстей, что воцарился после весьма пагубного, на его взгляд, события — возникновения европейского романтизма.

Словом, прежде чем говорить о Ницше и говорить за него, его нужно читать.

К тому же, если мы хотим его понять, надо добавить следующее: всякая «этическая» позиция, заключающаяся в отказе от части жизненных сил, будь это даже реактивные силы, в пользу других сил, будь это даже силы «активные», сама по себе стала бы самой очевидной реакцией! И совершенно ясно, что это не только является прямым следствием ницшевского определения реактивных сил как сил воинствующих и деспотичных, но что это прямой и постоянный тезис Ницше, как о том свидетельствует важнейший, и на сей раз вполне ясный, фрагмент из его книги «Человеческое, слишком человеческое»:

Положим, кто-то настолько же сильно любит изобразительное искусство или музыку, насколько увлечен духом науки, и не видит возможности разрешить это противоречие, уничтожив одну

силу и дав полную свободу другой: тогда ему останется только выстроить из себя такое большое здание культуры, чтобы в нем могли обитать обе эти силы, хотя и в разных его концах, а между ними гостили примиряющие, посредничающие силы, много бóльшие, нежели те, поскольку в случае необходимости им предстоит уладить вспыхнувшую ссору[69].

Для Ницше именно такое примирение является новым идеалом — идеалом, который таки можно принять, потому что в отличие от всех других идеалов он не является притворно внешним по отношению к жизни, а как раз наоборот — открыто рифмуется с ней. Именно это Ницше называет *величием* (важнейший для него термин) — признаком «великой архитектуры». Жизненные силы, приведенные наконец к *гармонии* и *иерархии*, достигают в рамках величия максимальной *интенсивности* и в то же время наивысшего изящества. Только благодаря такой гармонизации и иерархизации *всех сил, даже реактивных*, возникает власть, могущество, а жизнь перестает быть бесцветной, ослабленной и увечной. Так, всякая крупная цивилизация, будь то сама по себе или в масштабе других культур, «принуждает к согласию противоборствующие силы путем еще более могущественного сосредоточения остальных, не столь непримиримых сил, благодаря чему противоречия в ней не подавляются и не сковываются»[70].

Тому, кто задается вопросом о «морали Ницше», можно было бы дать следующий ответ: полнокровная жизнь — это жизнь *в высшей степени интенсивная, потому что в высшей степени гармоничная*, изящная (в том смысле, как в математике говорят об изящном решении, проведенном без лишней траты сил и энергии), то есть такая, в которой *жизненные силы не противоречат друг другу, не терзают друг друга и не борются друг с другом, тем самым друг друга сдерживая*

69 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга 1. § 276 / Пер. В. Бакусева // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. С. 207.

70 Там же.

и истощая, а, напротив, вступают в сотрудничество, пусть и под началом некоторых — разумеется, скорее активных, чем реактивных.

Вот это, согласно Ницше, и есть «величественный стиль».

По крайней мере в этом пункте мысль Ницше предельно ясна, и определение «величия» не меняется на протяжении всего его зрелого творчества. Очень хорошее определение дано ему в одном фрагменте «Воли к власти»: «Величие художника измеряется не "прекрасными чувствами", которые он возбуждает»; оно коренится в его «величественном стиле», то есть в способности «обуздать внутренний хаос, стать формой: стать логичным, простым, недвусмысленным, стать математикой, стать законом — вот какая здесь великая амбиция»[71].

Стоит повторить: эти слова удивят только тех, кто совершит достаточно распространенную и досадную ошибку, усмотрев в ницшеанстве что-то вроде анархизма, «левую» мысль, которая предшествовала различным нашим освободительным движениям. Это абсолютно неверно, и восхваление «математического» метода, культ ясного и последовательного разума тоже обретает свое место в многообразии жизненных сил. Напомним еще раз причину этого: если признать, что «реактивные» силы — это силы, которые не могут раскрыться, не отрицая другие силы, то нужно согласиться с тем, что критика платонизма и вообще нравственного рационализма во всех его формах, сколь бы ни была она для Ницше оправданной, не может вести к банальному устранению рациональности. Такое устранение само по себе было бы реактивным. Коль скоро мы хотим достичь того величия, которое является признаком удачного выражения жизненных сил, нужно иерархизировать эти силы таким образом, чтобы они не мешали друг другу, и рациональность тоже должна найти свое место в такой иерархии.

71 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 842. Указ. соч. С. 457.

Ничто не нужно исключать, и в конфликте между разумом и страстями не нужно выбирать в ущерб первому вторые, чтобы не впасть в банальную «глупость».

Это говорю не я, это пишет Ницше, причем не единожды: «У всех страстей бывает пора, когда они являются только роковыми, когда они с тяжеловесностью глупости влекут свою жертву вниз, — и более поздняя, гораздо более поздняя пора, когда они соединяются брачными узами с духом, когда они "одухотворяются"»[72]. Каким бы странным ни показалось это некоторым читателям Ницше, именно эта «одухотворенность» становится для него этическим критерием; именно она должна помочь нам достичь «величественного стиля», позволив приручить реактивные силы, вместо того чтобы «глупо» их отталкивать вместе со всем тем, что мы выигрываем, подчиняя себе этого «внутреннего врага», а не изгоняя его — что ослабило бы и нас самих.

И это тоже говорю не я, а Ницше, причем как нельзя проще:

Другим торжеством является наше одухотворение *вражды*. Оно состоит в глубоком понимании ценности иметь врагов <...> мы же, мы, имморалисты и антихристиане, видим нашу выгоду в том, чтобы церковь продолжала существовать... Так же и в области политики <...>. В особенности новое создание, например новая империя, нуждается более во врагах, нежели в друзьях: только в контрасте чувствует она себя необходимой, только в контрасте *становится* она необходимой... Не иначе относимся мы и к «внутреннему врагу»: и тут мы одухотворили вражду, и тут мы постигли ее *ценность*[73].

При этом Ницше, который слывет Антихристом и борцом с христианскими ценностями, без колебаний утверждает, что

72 *Ницше Ф.* Сумерки идолов. Мораль как противоестественность. § 1. Указ. соч. С. 35.

73 Там же. § 3. Указ. соч. С. 36–37.

«дальнейшее существование христианского идеала принадлежит к числу самых желательных вещей, какие только существуют»[74], поскольку сравнение с ним является для нас верным способом стать величественнее.

Если ты понял все, о чем мы говорили выше, особенно значение различия между реактивными и активными силами, то тебя не удивят тексты, которые могут показаться непонятными и даже противоречивыми неподготовленному читателю Ницше. И, разумеется, именно это «величие» является альфой и омегой «ницшеанской морали»; величие, которое должно руководить нами в поисках полнокровной жизни по одной причине, которая постепенно становится для нас очевидной: только величие позволяет нам собрать в себе все силы и тем самым жить более *интенсивно*, то есть более разнообразно и более «властно» — в смысле ницшевской «воли к власти»: более гармонично. В отличие от гармонии древних греков, здесь гармония не является условием тишины и покоя, но помогает избежать изматывающих нас конфликтов и ослабляющих нас потерь; это — гармония величайшей силы.

Вот почему понятие «воля к власти» не имеет почти ничего общего с тем, что может себе представить неподготовленный читатель. Я должен сказать тебе об этом несколько слов.

74 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 361: «Я объявил войну худосочному христианскому идеалу (вместе с тем всему, что состоит с ним в близком родстве) не с намерением уничтожить его, а только чтобы положить конец его *тирании* <...>. *Дальнейшее существование* христианского идеала принадлежит к числу самых желательных вещей, какие только существуют; хотя бы ради тех идеалов, которые стремятся добиться своего значения наряду с ним, а может быть, стать выше его, они должны иметь противников, сильных противников, чтобы стать *сильными*. Таким образом нам, имморалистам, нужна *власть морали* — наше стремление к самосохранению хочет, чтобы наши *противники* не утратили своей силы, — оно стремится только стать *господином над ними*» (Указ. соч. С. 213).

Воля к власти как «глубочайшая сущность Бытия». Истинное и ложное значения «воли к власти»

Понятие «воля к власти» — это настолько важное для Ницше понятие, что он без колебаний кладет его в основу своего определения реальности, делает высшей точкой того, что мы назвали его «онтологией» или, как говорил он сам, «глубочайшей сущностью Бытия».

Прежде всего нужно избавиться от одного распространенного заблуждения: воля к власти не имеет ничего общего со вкусом к власти, с желанием занять какой-либо «важный» пост. Речь идет совсем о другом. Воля к власти — это воля к интенсивности, стремящаяся во что бы то ни стало избежать внутренних терзаний, о которых я только что тебе говорил и которые по определению ослабляют нас, поскольку силы до такой степени нейтрализуют друг друга, что жизнь в нас чахнет и ослабевает. А значит, речь идет не о воле к завоеванию, к деньгам или к политической власти, а о глубоко внутреннем желании максимальной интенсивности жизни, которая не обеднялась и не ослаблялась бы этими терзаниями, а, наоборот, была бы как можно более живой и энергичной.

Привести тебе пример? Подумай о чувстве вины, то есть о моментах, когда мы «злимся на самих себя»: ничто не может быть хуже этого внутреннего страдания, этого состояния, из которого нет выхода и которое порой парализует нас до такой степени, что отнимает всякую радость жизни. Но подумай также о том факте, что существуют тысячи незначительных «бессознательных виновностей», которые нередко проходят незамеченными и тем не менее оказывают на нас свое разрушительное воздействие. В этом смысле, например, в некоторых видах спорта говорят, что нужно «давать волю движениям», а не «сдерживать» их, словно внутри вас сидит некая скрытая слабость, бессознательный страх, руководящий телом.

Воля к власти — это не воля к обладанию властью, а, как говорит сам Ницше, «воля к воле», воля, которая желает саму

себя, жаждет своей собственной силы и не хочет, чтобы ее ослабляли внутренние страдания, чувство вины, неразрешенные конфликты. Поэтому она реализуется только средствами «величественного стиля», в таких жизненных моделях, которые позволяют наконец покончить со страхами, сожалениями и угрызениями совести, то есть со всеми внутренними разногласиями, которые нас опустошают, «тяготят» и мешают нам жить легко, по наитию, подобно «танцору».

Попытаемся внимательнее посмотреть на то, что это может означать.

Конкретный пример «величественного стиля»: свободное и «скованное» действие. Классицизм и романтизм

Если ты хочешь представить себе конкретный образ этого «величественного стиля», тебе следует подумать о том, какие усилия нам приходится прилагать, занимаясь трудными видами спорта или искусствами — а они все по-своему трудны, — чтобы добиться правильных движений.

Подумай, например, о движении смычка по скрипичной струне, о движении пальцев по грифу гитары или просто о подачах и реверсах в теннисе. Когда мы наблюдаем за движениями спортсмена высокого уровня, они кажутся нам очень простыми и легкими. Без видимых усилий, плавным и совершенно понятным движением он посылает мяч с поразительной скоростью: а все дело в том, что он *идеально овладел силами, которые задействованы в этом движении. Все эти силы содействуют безупречной гармонии, не мешая друг другу, не теряя энергии и не оказывая «реакции» в том смысле, какой придает этому термину Ницше.* Результатом становится восхитительное единство силы и красоты, нередко достигаемое талантливыми спортсменами уже в молодости.

Напротив, у того, кто начинает играть слишком поздно, движения будут хаотичными, нестройными или, как говорят, «скованными». Он сдерживает свои удары, не решается дать

им волю… и не перестает сердиться на себя за это, ругая себя каждый раз, когда удар не получается. Раздираемый этими внутренними противоречиями, он сражается не столько с соперником, сколько с самим собой. В его движениях нет не только изящества, но и силы, и все это по одной простой причине: задействованные силы не сотрудничают, а конкурируют, подавляя и блокируя друг друга, поэтому движение, лишенное изящества, оказывается еще и бессильным.

Вот что стремится преодолеть Ницше. И для этого, как ты понимаешь, он вовсе не предлагает выработать некий новый «идеал», еще одного идола — это было бы противоречиво; его образец, в отличие от всех других известных на сегодняшний день идеалов, накрепко сопряжен с жизнью. Она не претендует на превосходящую ее или внешнюю ей «трансцендентность». Речь идет о том, чтобы представить себе, чем была бы жизнь, которая следовала бы образцу «свободного действия», движения спортсмена или художника, объединяющего в себе огромное разнообразие сил, чтобы в гармонии достичь наивысшего могущества без тяжких усилий и лишних потерь энергии. Таково, в сущности, «моральное мировоззрение» Ницше, мировоззрение, во имя которого он обличает все разновидности «реактивной» морали, которая со времен Сократа проповедует борьбу с жизнью, ослабление жизни.

Таким образом, антиподами величественного стиля оказываются все виды поведения, неспособные привести к власти над собой, достижимой лишь с помощью правильной иерархизации и гармонизации действующих в нас сил.

В этом отношении буйство страстей, которое восхваляли некоторые идеологи «свободы нравов», это — худшее, что можно себе представить, поскольку оно всегда предполагает взаимное искажение и ослабление сил, а значит, приоритет реакции.

Это искажение сил Ницше очень точно определяет словом «уродство». Уродство всегда возникает при столкновении и взаимном ослаблении сил: оно означает «противоречие и низкую концентрацию внутренних стремлений <…>,

нисхождение, ниспадение организующей силы, или, на языке психологии, деградацию "воли"»[75]. В этих условиях воля к власти начинает чахнуть, и радость уступает место чувству вины, которое в свою очередь порождает злобу, ресентимент.

Разумеется, пример, который я тебе привел, чтобы ты понял, что такое «величественный стиль», или примирительный синтез активных и реактивных сил, позволяющий достичь подлинного «могущества», — пример удара-реверса в исполнении теннисиста-мастера — это не пример из Ницше. У него в голове были другие образы и другие примеры, и, если ты планируешь однажды углубиться в его чтение, тебе будет небесполезно познакомиться хотя бы с одним из них, из числа наиважнейших. Речь идет об оппозиции классицизма и романтизма.

Упрощая, можно сказать, что классицизм обозначает главным образом греческое искусство и искусство Франции XVII века: пьесы Мольера и Корнеля, «регулярные» сады с подстриженными в виде геометрических фигур деревьями.

Если однажды ты окажешься в зале античного искусства, то увидишь, что греческие статуи, являющиеся замечательной иллюстрацией классического искусства, характеризуются прежде всего двумя совершенно типичными для них чертами: пропорции тела в них идеальны и гармоничны, а лица — спокойны и абсолютно безмятежны. Классицизм — это искусство, отводящее главное место гармонии и разуму. Он, как чумы, сторонится буйства страстей, которое, напротив, свойственно значительной части искусства романтизма.

Об этой оппозиции можно говорить долго, но главным для нас является то, что делает с ней Ницше и почему она занимает у него столь важное место.

Свойственная классикам «логическая простота» (это выражение проходит у Ницше лейтмотивом) является лучшей иллюстрацией той «грандиозной» иерархизации, которую

75 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 800. Указ. соч. С. 433.

осуществляет «величественный стиль». По этому поводу Ницше не оставляет двусмысленности:

...украшение как следствие повышенной силы. Украшение как выражение победоносной воли, возросшей координации, гармонизации всех сильных стремлений, безупречно перпендикулярного упора. Логическая и геометрическая простота есть следствие повышения силы[76].

Надеюсь, что ты понимаешь, насколько Ницше здесь обескураживает всех тех, кто хотел бы видеть в нем хулителя разума, апостола высвобождения чувств и тела вопреки примату логики. Ницше заявляет об этом четко и ясно: «Нам претят *умильности*»[77]. Художник, достойный этого высокого звания, должен культивировать в себе «ненависть к чувству, душе, тонкости ума, ненависть к многообразию, к зыбкому и туманному, к предчувствиям»[78]. Ведь «чтобы быть *классиком*, надо иметь в себе все сильные и, как кажется, несовместимые дарования и влечения, но так, чтобы они шли друг с дружкой под одним ярмом». И при этом понадобятся «холодность, ясность, твердость и особенно логика»[79].

Невозможно сказать яснее: классицизм является наилучшим воплощением «величественного стиля». Вот почему Ницше не любит Виктора Гюго, которого считает сентиментальным романтиком, и предпочитает ему Корнеля, считая его рационалистическим картезианцем, одним из тех, кто, как и все

поэты аристократической культуры <...> считали своим долгом *подчинять определенным понятиям* свои, возможно, и без того хорошо развитые органы чувств и приводить свою тонкую

76 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 800. Указ. соч. С. 433.

77 Там же. § 849. Указ. соч. С. 461.

78 Там же.

79 Там же. § 848. Указ. соч. С. 460.

и светлую духовность к победе над грубыми притязаниями красок, звуков и образов; в этом они, как мне кажется, следовали за великими греками…[80]

Триумф греческих и французских классиков заключается в систематической борьбе с тем, что Ницше достаточно показательно называет «этой чувственной чернью», которую «современные» художники и музыканты — романтики — делают персонажами своих произведений.

В отличие от классического гения, романтический герой описывается как существо, *терзаемое и, как следствие, ослабленное* своими внутренними страстями. Этот герой несчастен в любви, он вздыхает, плачет, рвет на себе волосы, постоянно жалуется, и если и уходит от мук страстей, то только для того, чтобы впасть в муки творчества. Вот почему романтический герой чаще всего болен, бледен и в конце концов умирает молодым, снедаемый борющимися в нем силами, которые, будучи не в силах согласоваться друг с другом, подрывают его изнутри: вот что ненавидит Ницше, вот почему в итоге он возненавидит Вагнера и Шопенгауэра, вот почему Шуману и Брамсу он предпочтет Моцарта и Рамо, то есть «романтической и сентиментальной» музыке — музыку «классическую и математическую».

Наконец, отметь для себя важнейший аспект его философии: практическая точка зрения смыкается у Ницше с точкой зрения теории, этика оказывается неотделима от онтологии, потому что в рамках морали величия на первом месте стоит интенсивность, воля к власти, которая одерживает верх над всеми прочими факторами. «В жизни нет никакой другой ценности, кроме степени власти»[81], — говорит Ницше. И это значит, что у этого имморалиста существуют ценности, существует мораль.

80 *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1884–1885. Т. 11. Указ. соч. С. 541 [с изменениями. — *Пер.*].

81 *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1885–1887 / Пер. В. М. Бакусева // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 12. М.: Культурная революция, 2012. С. 197.

Подобно тому, кто с успехом овладел боевым искусством, человек величественного стиля движется изящно, без малейших признаков усилия. Он не исходит по́том, и даже если сдвигает горы, то делает это без видимого напряжения, безмятежно. Подобно тому как истинное познание — веселая наука — насмехается над теорией и волей к истине во имя другой, более возвышенной истины, Ницше насмехается над моралью во имя другой морали.

Аналогичным образом обстоит дело и с его учением о спасении.

3. Новое учение о спасении: amor fati (любовь к настоящему моменту, к «судьбе»), «невинность становления» и вечное возвращение

Некоторые ничтоже сумняшеся скажут тебе, что искать учение о спасении у Ницше бессмысленно.

И действительно, все учения о спасении, каковы бы они ни были, являются для Ницше законченным выражением нигилизма, то есть, как ты теперь знаешь, отрицания «живого здешнего мира» во имя некоего «идеального потустороннего мира», который его якобы превосходит. Конечно, как заявляет Ницше, потешаясь над сторонниками таких доктрин, никто не признается сам, что он «нигилист» и любит ничто больше, чем жизнь: «Но только не говорят — "Ничто", а вместо этого говорят — "мир иной", "бог", "подлинная жизнь", или нирвана, искупление, блаженство», но «эта невинная риторика из сферы религиозно-моральной идиосинкразии выглядит далеко не столь невинной, когда начинаешь понимать, какая тенденция маскируется возвышенными словами — *враждебность* жизни»[82].

82 *Ницше Ф.* Антихрист. § 7 / Пер. А. Михайлова // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 114.

Искать спасения в Боге или в любой другой фигуре трансцендентности значит, как пишет Ницше, «провозглашать вражду <…> жизни, природе, воле к жизни!», это — «формула клеветы на "посюсторонность", формула лжи о "потусторонности"»[83].

Ты понимаешь, насколько критика нигилизма в этих заявлениях относится к самой идее учения о спасении, к проекту обрести в «потустороннем», каким бы оно ни было, в «идеале», что-то такое, что могло бы «оправдать» жизнь, дать ей смысл и тем самым, в некотором роде, спасти ее от смерти. Все это должно уже тебе о чем-то напоминать, все это уже нам знакомо.

Тем не менее означает ли это, что Ницше заведомо отвергает всякую надежду на мудрость и счастье? Едва ли. Полагаю даже, наоборот, что Ницше, как и всякий философ, стремится к мудрости.

Именно об этом свидетельствует первая глава его книги «Ессе Homo», без ложной скромности озаглавленная «Почему я так мудр». А ведь эта мудрость, и Ницше рассказывает нам об этом в своих поздних произведениях, заключается в его знаменитом, хотя на первый взгляд и очень сложном, учении о «вечном возвращении». Это учение тоже породило множество невразумительных толкований, так что небесполезно будет напомнить главное в нем.

Смысл вечного возвращения: первое безоговорочно земное, без идолов и Бога, учение о спасении

Нужно сказать, что Ницше немного не хватило времени, чтобы сформулировать свою мысль о вечном возвращении: болезнь помешала ему уточнить и развить эту идею. Тем не менее он был совершенно убежден, что именно в этом, итоговом учении был заключен его истинный, наиболее оригинальный вклад в историю идей.

83 Там же. § 18. Указ. соч. С. 124.

Главный вопрос этого учения напрямую касается нас. Он касается каждого, кто не является «верующим», в каком бы смысле мы ни понимали это слово, то есть, по сути, касается большинства среди нас: если нет больше ничего потустороннего, ни *космоса*, ни божественного, если крылья фундаментальных идеалов гуманизма и сами налились тяжелым свинцом, то как различать добро и зло, а уж тем более — что́ заслуживает быть пережитым, а что́ — нет? Не следует ли для этого воздеть глаза к небу и поискать там некий критерий, способный превзойти посюстороннее? А что, если небо — безнадежно пустое, к кому обратиться тогда?

Учение о вечном возвращении как раз и призвано было ответить на этот вопрос — дать нам наконец *земной критерий выбора* того, что заслуживает быть пережитым, и того, что этого не заслуживает. Для верующих это учение — пустой звук. Но для других, для тех, кто не верит в Бога и в то же время не считает, что в качестве указанного критерия достаточно политической, протестной или иной активной жизненной позиции, этот вопрос заслуживает особого внимания.

Безусловно, это учение затрагивает проблематику спасения. Чтобы в этом убедиться, достаточно проследить, как Ницше представляет его, проводя параллели с религиями. Он утверждает, что учение о вечном возвращении содержит в себе «больше, чем все религии, учившие презирать жизнь как нечто преходящее и устремлять взор к *другой* жизни», именно поэтому это учение станет «*религией* самых свободных, светлых и возвышенных душ». Для этого Ницше открыто предлагает поставить «вместо метафизики и религии — учение о вечном возвращении»[84], подобно тому как на место *теории* он поставил генеалогию, а на место идеалов морали — величественный стиль. Трудно представить, чтобы Ницше без особой

84 *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1880–1882 / Пер. А. Карельского и др. // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 9. М.: Культурная революция, 2013. С. 529; *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1885–1887. Указ. соч. С. 316.

надобности разбрасывался такими нагруженными смыслом терминами. Поэтому нам стоит задаться вопросом, почему же он применяет их к своей собственной философии, причем к ее самому оригинальному и самому сильному элементу.

Что дает нам идея о вечном возвращении? В каком смысле она вновь — иначе, чем прежде — поднимает вопросы о мудрости и спасении?

Предложу тебе для начала краткий ответ, который мы затем разовьем: если нет больше трансцендентности, идеалов, возможности укрыться в потустороннем мире, пусть и «гуманизированном» после смерти Бога в виде некоей моральной и политической утопии («человечество», «родина», «революция», «республика», «социализм» и т. п.), значит, *именно в посюстороннем, оставаясь на этой земле и в этой жизни, нужно научиться различать, что заслуживает быть прожитым, а что — нет. Нужно научиться здесь и сейчас разграничивать, с одной стороны, неудавшиеся, посредственные, реактивные и ослабленные формы жизни, а с другой — интенсивные, грандиозные, смелые и многообразные.*

Итак, вот главный урок Ницше: спасение может быть только *земным*, погруженным в сплетение сил, из которых соткана жизнь. Ни в коем случае не следует изобретать новый идеал, творить очередного идола, чтобы он снова и снова судил, пересуживал и осуждал земную жизнь в пользу якобы высшего и внешнего по отношению к ней принципа.

На это совершенно ясно указывает один из важнейших фрагментов предисловия Ницше к одной из последних его книг, «Так говорил Заратустра». Верный своему богоборческому стилю, он предлагает читателю радикально пересмотреть смысл понятия кощунства:

Я заклинаю вас, мои братья, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Это отравители, все равно, знают они это или нет.

Они презирают жизнь, умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля; пусть погибнут они!

Прежде хула на бога была величайшей хулой, но бог умер, и с ним умерли и эти хулители. Теперь самое ужасное — хулить землю и чтить недра непостижимого выше, чем смысл земли[85].

В этих нескольких строках Ницше ясно, как никто другой, определяет программу, которая в XX веке станет программой всей «материалистической» философии, то есть всякой мысли, решительно отказывающейся от «идеализма», понимаемого как философия, для которой идеалы выше реальности, каковой являются жизнь или воля к власти. В результате, как ты видишь, кощунство меняет свой смысл: в XVII и даже в XVIII веке того, кто публично признавался в атеизме, могли отправить в тюрьму или даже казнить. Сегодня, по мысли Ницше, все должно быть наоборот: кощунствовать — не значит говорить, что Бог умер, а ровно наоборот — принимать на веру метафизические и религиозные глупости, согласно которым якобы существует нечто «потустороннее», некие высшие идеалы, пусть даже не связанные с религией, как, например, социализм или коммунизм, во имя которых нужно «переделывать мир».

Именно это Ницше очень ясно формулирует в одном фрагменте 1881 года, мимоходом пародируя Канта:

Если в том, что ты делаешь, ты начинаешь с того, что спрашиваешь себя: «Действительно ли я хочу это сделать бесчисленное количество раз?», для тебя это станет самым надежным центром тяжести… Вот чему учит мое учение: «Живи так, чтобы ты должен был *желать* жить снова — это долг — ведь ты все равно будешь жить. Тот, чьи усилия — высшая радость, пусть предпринимает усилия! Тот, кто любит отдых, пусть отдыхает! Тот, кто любит подчиняться, слушаться

85 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю. Антоновского // *Ницше Ф.* Полное собр. соч. В 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 14.

и следовать за другими, пусть слушается! Но *пусть знает, куда склоняется его предпочтение*, и пусть не отступает *ни перед какими средствами*! Речь ведь идет о *вечности*!» Это учение безвредно для тех, кто не верит в него. У него нет ни ада, ни угроз. Тот, у кого нет веры, почувствует в нем лишь *скоротечную* жизнь[86].

Учение о вечном возвращении приобретает здесь наконец совершенно ясные черты.

Оно не является ни описанием развития этого мира, ни «возвращением к древним», как это иногда наивно полагают, ни тем более неким предсказанием. В сущности, оно — не что иное, как оценочный критерий, принцип отбора мгновений жизни, которые заслуживают того, чтобы их прожить. С его помощью можно анализировать свою жизнь, избегая лицемерия и полумер, всех этих слабостей, которые, как говорит Ницше, заставляют нас желать те или иные вещи «лишь по чуть-чуть», в виде исключения, — избегая моментов, когда мы поддаемся такому исключению, сами того по-настоящему не желая.

Ницше призывает нас жить так, чтобы не было больше места для сожалений и терзаний, чтобы в них не было никакого смысла. Вот настоящая жизнь. В самом деле, кому захочется, чтобы вечно возвращались все эти посредственные мгновения, внутренние страдания, бесполезные самообвинения, постыдные слабости, утайки, мелкие сделки с совестью? И, наоборот, сколько мгновений нашей жизни продолжало бы существовать, если бы мы честно и методично применяли к ней этот критерий вечного возвращения? Это были бы моменты радости, любви, озарения, покоя…

86 *Ницше Ф.* Черновики и наброски. 1880–1882. Указ. соч. С. 467–468. Ср. похожее место: *Ницше Ф.* Веселая наука. IV. § 341, а также известные фрагменты из «Заратустры», где Ницше комментирует свою формулу, согласно которой «всякая радость хочет вечности».

Ты можешь возразить, что все это довольно интересно, даже, возможно, полезно и верно, но не имеет никакого отношения ни к религии, пусть и сколь угодно своеобразной, ни к учению о спасении. Ничто не мешает мне перебрать мгновения своей жизни, используя критерий вечного возвращения, но почему это должно меня уберечь от страхов, о которых мы говорили в начале этой книги? Как это связано с «конечностью человека», с экзистенциальной тревогой, от которой нас призваны уберечь учения о спасении?

На правильный путь нас может вывести понятие вечности. Ведь, как ты убедишься, даже в отсутствие Бога можно говорить о *вечности*, и, чтобы ее достичь, нужно, согласно неожиданному утверждению Ницше — неожиданному, потому что оно звучит почти по-христиански, — *обладать верой и культивировать любовь*:

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и брачному кольцу колец — к кольцу возвращения!

Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, Вечность!

Ибо я люблю тебя, Вечность![87]

Согласен, что эти поэтические формулировки не всегда облегчают нам понимание.

Если ты хочешь понять их, а заодно понять, в чем Ницше присоединяется к учениям о спасении, нужно, чтобы ты понял, что роднит его с одной из глубочайших идей древней мудрости, согласно которой *полнокровная жизнь — это такая жизнь, когда удается проживать мгновение, не оборачиваясь ни в прошлое, ни в будущее, без осуждения и избирательности, с абсолютной легкостью, с полным чувством того, что на самом деле между настоящим и вечностью нет никакого различия.*

87 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. III. «Семь печатей». Указ. соч. С. 233.

Учение об amor fati (любовь к тому, что существует в настоящем): нужно отрешиться от бремени прошлого и миражей будущего

Говоря об упражнениях в мудрости у стоиков, мы видели, что они играли важнейшую роль не только у древних греков, но и у буддистов. Ницше приходит к ним своими средствами, путем своей собственной мысли, как свидетельствует об этом следующий отрывок из «Ecce homo»:

Моя формула для величия в человеке — amor fati: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки веков. Не только мириться с неизбежностью и уж тем более не скрывать ее от себя — а всякий идеализм есть способ самообмана перед лицом неизбежности, — но *любить* ее[88].

Не желать ничего другого, кроме того, что есть! Под этой формулировкой могли бы подписаться Эпиктет или Марк Аврелий, то есть те, над чьей космологией Ницше не уставал насмехаться. А он между тем настаивает, как в следующем фрагменте из «Воли к власти»:

Подобная *экспериментальная философия*, какой я ее живу, начинается с устранения, в порядке эксперимента, самой возможности абсолютного пессимизма <…>. Она, напротив, и в гораздо большей мере, хочет дойти как раз до обратного, пробиться до *дионисийского да!* миру как он есть, без изъятий, исключений и разбора, — она хочет вечного круговорота все тех же вещей, той же логики или той же нелогичности связей. Это высшее состояние, которого может достигнуть философ, и оно выражено в моей формуле: amor fati. Это предполагает, что до того *отрицаемые* аспекты существования понимались бы как не только *необходимые*, но и желательные[89].

88 *Ницше Ф.* Ecce Homo. «Почему я так умен». Указ. соч. С. 222 [с изменениями. — *Пер.*].

89 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 1041. Указ. соч. С. 545 [с изменениями. — *Пер.*].

Чуть меньше надеяться, чуть меньше сожалеть и чуть больше любить. Жить не в нереальных измерениях времени — в прошлом и будущем, — а, наоборот, пытаться, насколько это возможно, жить в настоящем, говорить ему «да» с любовью («дионисийское да!», говорит Ницше, оглядываясь на Диониса, греческого бога вина, празднеств и радости, жизнелюбца в наивысшей степени).

Почему бы и нет?

Но, возможно, у тебя будет еще одно возражение.

В принципе можно допустить, что настоящее и вечность похожи, если ни то, ни другое не «релятивизировано» и не ослаблено заботой о прошлом или будущем. Можно также понять, вслед за стоиками и буддистами, почему научившийся жить в настоящем может тем самым обрести способ избежать страха смерти. Допустим. Но между этими двумя положениями Ницше остается одно смущающее нас противоречие: с одной стороны, в учении о вечном возвращении он требует *выбрать* то, что мы хотим проживать снова и снова, исходя из критерия вечного повторения одного и того же; а с другой — рекомендует любить все реальное, каким бы оно ни было, ничего не убавляя и не прибавляя, и, главное, не желать ничего, кроме того, что есть, не пытаясь что-то выбрать или отмести! Критерий вечного возвращения призывает нас к *выбору* только тех моментов жизни, которые нам хотелось бы проживать бесконечно, а учение об amor fati, говоря судьбе «да», не допускает никаких исключений и призывает принимать и вбирать в себя все с одной и той же любовью к реальности. Как примирить два этих тезиса?

Конечно же, допустив, насколько это возможно, что любовь к судьбе приобретает свое значение только после исполнения требований вечного возвращения, то есть по совершении выбора: если мы живем согласно этому критерию вечности, если мы достигаем величественного стиля, высочайшей интенсивности жизни, то для нас все становится хорошо. Нет больше ни ударов судьбы, ни ее подарков. Мы наконец можем проживать всю реальность целиком, как будто каждое ее мгновение

и есть вечность, — по причине, которую уже давно понимали стоики и буддисты: если все необходимо, если мы понимаем, что реальность поистине сводится к настоящему, то прошлое и будущее наконец теряют свою неистощимую способность нас в чем-то винить, убеждать, что мы могли, а значит, и должны были действовать *иначе*. Сожаления, ностальгия, угрызения совести, а равно сомнения и колебания в отношении будущего всегда ведут к внутренним терзаниям, к конфликту с самим собой, а значит, к победе реакции, противопоставляющей друг другу и сталкивающей наши жизненные силы.

Невинность становления, или Победа над страхом смерти

Если учение о вечном возвращении, как эхо, перекликается с учением об amor fati, то это последнее обретает наивысшее выражение в идеале полной невинности. Ведь чувство вины, как мы с тобой видели, является верхом реакции, главным из чувств, порождаемых внутренними терзаниями, конфликтами с самим собой. Только мудрец, тот, кто практикует величественный стиль и в то же время следует принципам вечного возвращения, сможет достичь истинной безмятежности. Именно ее Ницше и называет «невинностью становления»:

Как давно я пытаюсь доказать себе совершенную *невинность* становления! <…> И ради чего все это? Не для того ли, чтобы создать у самого себя чувство полной безответственности — поставить себя вне любой похвалы и любого порицания?[90]

Именно так, и только так, мы можем наконец спастись. От чего? Как всегда — от страха. Чем? Как всегда — безмятежностью. Вот почему мы просто-напросто…

90 *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1884–1885. Указ. соч. С. 497–498.

хотим вернуть становлению невинность его <…>. Нет такого существа, которое можно сделать ответственным за то, что кто-то вообще есть на свете и что он таков, как он есть, что он рожден при таких-то обстоятельствах, в таком-то окружении. — *И это великое благо, что такого существа нет…* <…> Нет того места, той цели, того смысла, на которые мы могли бы переложить наше бытие, наше так-и-всяк-бытие <…> И, еще раз повторю, это великое благо, ибо в нем заключена невинность всего сущего[91].

В отличие от стоиков, Ницше, конечно же, не думает, что мир гармоничен и рационален. Трансцендентности *космоса* больше нет. Но, как и стоики, Ницше призывает жить настоящим моментом[92], спасать себя самих, любя все, что существует, избегать различения счастливых и несчастливых событий, освобождаться от внутренних терзаний, которые порождаются в нас неправильным пониманием времени: от сожалений, связанных с неуверенностью в прошлом («я должен был поступить иначе…»), и от сомнений по поводу будущего («не следует ли мне сделать другой выбор?»). Не иначе, как освободившись от реактивных сил в обоих этих обличьях (всякие терзания по своей сути реактивны), то есть от бремени прошлого и будущего, мы можем достичь безмятежности и вечности здесь и сейчас, ибо *не существует ничего другого* — никаких «возможностей», которые могли бы релятивизировать жизнь в настоящем и посеять в нас тлетворное зерно сомнений, сожалений или надежд.

Критика и интерпретации Ницше

Полагаю, мне удалось представить тебе мысль Ницше в наилучшем свете, не пытаясь ее критиковать, как я старался поступать и с другими великими философиями, о которых мы здесь говорили.

91 *Ницше Ф.* Воля к власти. § 765. Указ. соч. С. 415 [с изменениями. — *Пер.*].

92 В этом он следует за приверженцами Эпикура.

Я убежден, что, с одной стороны, прежде чем критиковать что-то, нужно это понять, для чего необходимо время, иногда очень много времени, а с другой стороны — и это еще важнее, — нужно научиться мыслить с помощью других и вместе с ними, прежде чем пробовать мыслить самому. Вот почему мне не нравится чернить великих философов, даже если в результате приходится умалчивать о возражениях в их адрес, от которых я вместе с тем не могу отделаться.

Тем не менее я не могу дольше скрывать от тебя одно из таких возражений Ницше (хотя, по правде говоря, у меня их несколько), которое позволит тебе понять, почему, несмотря на весь мой интерес к его творчеству, я не стал ницшеанцем.

Это возражение касается учения об amor fati, которое, как мы видели, можно обнаружить и в других философских традициях, в частности у буддистов и стоиков, а равно и в современном материализме, о чем мы поговорим в следующей главе.

Понятие amor fati основывается, в сущности, на следующем принципе: чуть меньше сожалеть, чуть меньше надеяться, чуть больше любить реальность такой, какая она есть, и по возможности любить ее всю целиком! Я прекрасно понимаю, что в невинности становления, как замечательно доказывает Ницше, есть безмятежность, утешение и облегчение. Добавлю, что предлагаемый им принцип, конечно же, значим только для самых трудных сторон реальности: призывать нас любить реальность, когда она и так нам приятна, не имело бы никакого смысла, поскольку такая любовь возникает сама собой. Мудрец должен достичь любви ко всему, что происходит, — в противном случае он и не мудрец, а, как и все мы, любит то, что приятно, и не любит то, что неприятно!

Здесь и возникает проблема: если всему на свете нужно сказать «да», если не следует, как говорится, «выбирать, чему верить», как тогда не нарваться на «аргумент палача», очень удачно названный так (правда, с целью его опровержения) современным философом Клеманом Россе, последователем Ницше?

Этот аргумент формулируется примерно так: на нашей земле испокон веку существуют всякого рода палачи и мучители. Они, бесспорно, являются частью реальности. А значит, учение об amor fati, которое велит нам любить реальность, какова она есть, требует от нас любви и к ним, мучителям!

Россе считает это возражение банальным и смехотворным. В первом он совершенно прав: соглашусь, что этот аргумент банален. А во втором? Речь может быть банальна и тем не менее абсолютно справедлива. И я полагаю, что перед нами тот самый случай.

Другой современный философ, Теодор Адорно, задавался вопросом, можно ли предлагать людям любить *мир таким, какой он есть*, говорить ему безоговорочное «да!» после Освенцима и гитлеровского геноцида евреев? Как такое допустить? Да и Эпиктет в свое время признавался, что за всю жизнь не встретил ни одного мудрого стоика, который бы любил мир при любых обстоятельствах и полностью воздерживался бы от сожалений и надежд. Что это — экстремальный сбой, временная слабость теории или все-таки признак ее неустойчивости, то есть того, что amor fati не только невозможна, но и порой становится вопиюще немыслима? Если мы всё, включая радикальный трагический абсурд, должны принимать таким, как есть, то как нам избежать обвинения в попустительстве злу или даже в сообщничестве со злом?

Но это еще не всё — далеко не всё. Если любовь к миру, каков он есть, *на практике неосуществима* ни для стоиков, ни для буддистов, ни для Ницше, то не приобретает ли она ненавистную форму очередного *идеала, а значит, и очередной разновидности нигилизма*? На мой взгляд, это самый сильный аргумент против всей этой долгой традиции, идущей от древних мудрецов Востока и Запада до современного материализма: к чему утверждать, что мы покончили с «идеализмом», со всеми идеалами и «идолами», если эта чудесная философская программа сама превращается… в идеал? К чему насмехаться над различными формами трансцендентности и призывать к мудрости, любящей реальность такой, какова она есть, если

эта любовь, в свою очередь, сама совершенно трансцендентна, сама оказывается недостижимой целью в любых сколько-нибудь трудных обстоятельствах?

Но, как бы то ни было, эти возражения не должны приводить нас к недооценке исторической важности ответа Ницше на три важнейших вопроса всякой философии: генеалогия как новая теория, величественный стиль как новая мораль и невинность становления как учение о спасении без Бога и идеалов образуют связное целое, которое, я в этом убежден, даст тебе немало пищи для размышлений. Стремясь деконструировать само понятие идеала, Ницше расчищает путь для материализма XX века, философии радикальной имманентности бытия миру — философии, пусть и сохраняющей все недостатки своей исходной модели, но получившей длительное и плодотворное развитие.

В качестве заключения к этой главе мне хотелось бы сказать тебе несколько слов о трех интерпретациях творчества Ницше (разумеется, я коснусь только тех из них, которые заслуживают внимания и основаны на глубоком прочтении текстов).

Можно видеть в философии Ницше радикальную форму антигуманизма, беспрецедентную деконструкцию идеалов философии Просвещения. В самом деле, нет сомнений в том, что Ницше пошатнул такие понятия-идолы, как прогресс, демократия, права человека, республика, социализм и т. п.; не случайно Гитлер, встретившись с Муссолини, подарил ему прекрасно переплетенное издание сочинений немецкого философа… Как не случайно и то, что Ницше послужил образцом — совсем иным, и все же пересекающимся с нацизмом в ненависти к демократии и гуманизму, — для левой культуры 1960-х годов.

А можно, напротив, видеть в Ницше парадоксального продолжателя философии Просвещения, наследника Вольтера и французских моралистов XVIII века. В этом нет ничего абсурдного. Ведь во многом Ницше продолжает начатое просветителями дело — критику религии, традиций, всего Старого

режима, — показывая, что зачастую за этими высокими идеалами скрываются частные интересы и лицемерие.

Наконец, можно воспринимать Ницше как свидетеля зарождения нового мира, в котором понятия смысла и идеала исчезнут, уступив место безраздельному господству логики воли к власти. Таково прочтение Хайдеггера, который, как мы увидим в следующей главе, усматривает в Ницше «мыслителя техники», первого философа, целиком и полностью отвергнувшего понятие «целесообразности», то есть идею о том, что в человеческом существовании есть некий подлежащий поиску смысл, некие подлежащие реализации цели. В самом деле, согласно концепции величественного стиля, единственным сохраняющимся критерием доброкачественной жизни является критерий интенсивности, силы ради силы, тогда как никакие высшие идеалы ничего не значат.

Не означает ли это, что после момента упоения деконструкцией современный мир вверяется чистейшему цинизму, слепым законам рынка и глобальной конкуренции?

Как ты увидишь, этот вопрос заслуживает того, чтобы мы им задались.

ГЛАВА VI: ПОСЛЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Итак, снова тот же вопрос: зачем идти дальше, зачем что-то менять? Почему, в конце концов, не остановиться на Ницше и его разъедающей ясности? Почему не удовлетвориться, как это и сделали некоторые философы, развитием его программы, заполнением пустых ячеек и углублением намеченных тем? А если Ницше нам не нравится, если нам кажется, что его философия слишком уж флиртует с цинизмом и фашистскими идеологиями — будь они красными или коричневыми, — то почему бы просто не вернуться назад, например к правам человека, республике, Просвещению?

История философии, даже сколь угодно упрощенная, не может обойти эти вопросы. Ведь осмысление перехода от одной эпохи к другой, от одного мировоззрения к другому является отныне частью самой философии.

Поэтому просто скажу тебе следующее: деконструкция идолов метафизики обнажила слишком много проблем, которые мы теперь не можем не принимать во внимание. Возвращение назад мне представляется и невозможным, и нежелательным. В любом «возвращении к прошлому» смысла не много: если бы позиции предыдущих поколений были действительно убедительными и достойными доверия, они не подверглись бы жесткой критике, не перестали бы быть современными. Желание вернуть утраченный рай всегда связано с недостатком чувства истории. Учеников можно снова облачить в школьную

форму, повесить в классах доски, поставить на парты фарфоровые чернильницы и перья, вернуться к Просвещению или республиканской идее, но это будет всего лишь позой, инсценировкой, не принимающей в расчет ушедшее время, словно оно — пустое место, словно его и не было, тогда как на самом деле это, конечно, не так. Проблемы современных демократий — это уже далеко не проблемы XVIII века: все наше сосуществование стало другим, изменились наши ожидания, наши взаимоотношения с властью и формы потребления, возникли новые политические права и действующие лица (этнические меньшинства, женщины, молодежь и т. д.), и отворачиваться от этих проблем бессмысленно.

То же самое относится и к философии. Хотим мы того или нет, Ницше ставит такие вопросы, от которых нам уже не уйти. После него мы не можем мыслить, как прежде, как ни в чем не бывало, словно его пресловутые «идолы» устояли. Не можем просто потому, что это не так. Произошли большие перемены, и не только благодаря Ницше, но и благодаря всей эпохе философского постмодерна: авангард сделал свое дело, и мы не можем мыслить, писать, рисовать или петь, как раньше. Поэты уже не воспевают лунное сияние или закат солнца. Многое в мире сем нас разочаровало, но вместе с тем возникли новые формы сознания и свободы. Кто сегодня всерьез хотел бы вернуться ко временам «Отверженных» Виктора Гюго, в эпоху, когда женщины не имели права голоса на выборах, когда у рабочих не было отпусков, когда дети работали с двенадцати лет, когда страны Африки и Азии были колониями? Никто. Вот лишнее доказательство того, что ностальгия по утраченному раю — это всего лишь поза, скорее проявление слабоволия, чем реальное желание.

Где же мы сейчас? Даже если Ницше «неизбежен», почему не остановиться на нем и не довольствоваться продолжением его дела, как поступили многие философы, в том числе Мишель Фуко и Жиль Делёз?

Это возможно, и сегодня мы действительно стоим перед выбором, который можно выразить следующим образом:

продолжать идти по пути деконструкции или снова стать на путь поиска?

Первый вариант современной философии: продолжение деконструкции, начатой Ницше, Марксом и Фрейдом...

Конечно, можно продолжить дело Ницше, в том числе и другими путями, или, говоря шире, продолжить дело *деконструкции* вообще, так как Ницше не является единственным «составителем генеалогий» и «разрушителем» идолов, даже если для меня он и величайший из таковых. Как я тебе уже говорил, были также Маркс и Фрейд, и на протяжении XX века у всех троих, если так можно выразиться, родилось множество детей. Не говоря уж о том, что к этим философам подозрения добавились представители других наук, в основном гуманитарных, которые продолжили предпринятую великими материалистами деконструкцию.

Так, целое направление в социологии стремилось показать, что индивид, полагающий себя автономным и свободным, в действительности целиком и полностью детерминирован в своих этических, политических, культурных, эстетических решениях и предпочтениях, вплоть до выбора одежды, — детерминирован своим «классовым габитусом», то есть, если уйти от философского жаргона, семейной и социальной средой, в которой он родился. К делу присоединились и естественные науки, начиная с биологии, взявшейся продемонстрировать, вполне в духе Ницше, что наши пресловутые «идолы» являются всего лишь продуктом сугубо материальной деятельности мозга или, например, следствием потребности человеческого вида в приспособлении к окружающей среде. Так, наши предпочтения в пользу демократии и прав человека могут в конечном счете объясняться отнюдь не возвышенным и незаинтересованным интеллектуальным выбором, а лишь тем фактом, что ради выживания вида мы склонны стремиться скорее к сотрудничеству и гармонии, нежели к конфликтам и войнам.

Таким образом, проложенный Ницше путь можно продолжать в различных направлениях. Этим в значительной своей части и занимается современная философия.

Не то чтобы она была столь однородна. Напротив, она богата и разнообразна. Ее невозможно свести к одной деконструкции. Тебе, должно быть, известно, что в Великобритании и США существует «аналитическая философия» — направление мысли, интересующееся прежде всего функционированием наук и рассматриваемое порой как важнейшее из всех философских направлений, даже если во Франции о нем почти не говорят. Мыслящие совсем иначе философы Юрген Хабермас, Карл-Отто Апель, Карл Поппер, Джон Роулз каждый по-своему предприняли попытку продолжить дело Канта, развивая и модифицируя его применительно к проблемам нашего времени — например, к проблемам справедливого общества, этических принципов, которые должны направлять дискуссию между равными и свободными людьми, природы науки и ее связей с демократической идеей и т. д.

И все же во Франции, а в немалой степени и в США доминирует, по крайней мере в последние годы, продолжение деконструкции. Как я уже говорил, у «философов подозрения», то есть у Маркса, Ницше и Фрейда, возникло много учеников. К ним в различной степени можно отнести таких французских философов, как Альтюссер, Лакан, Фуко, Делёз, Деррида и некоторых других, возможно, еще тебе не известных. За нашей верой в идолов каждый из них стремился обнаружить скрытую, бессознательную логику, определяющую наши решения без нашего ведома. Вслед за Марксом эту логику разыскивают в сфере экономики и социальных отношений, вслед за Фрейдом — в сфере языка и подавляемых влечений нашего бессознательного, вслед за Ницше — в нигилизме и победе реактивных сил в любой их форме.

Все это, однако, не запрещает подвергнуть анализу нескончаемый натиск на «идолов» гуманизма, который ведется с позиций трезвомыслия и критики. Куда ведет этот натиск? Каким целям он служит? Поскольку же этот натиск является по

существу генеалогическим, ничто не мешает нам выяснить его собственную генеалогию и спросить: откуда взялся он сам? Ведь за дерзкими и авангардными чертами деконструкции, за стремлением выработать некую «контркультуру», развенчивающую обуржуазившихся «идолов», скрывается, как ни парадоксально, угроза абсолютной канонизации реальности как таковой. Что, впрочем, вполне логично: без конца разрушая «идолов», принимая в качестве единственно возможного подхода «философствование молотом», мы, как и Ницше с его amor fati, падаем ниц перед реальностью, какова бы она ни была.

Как в таком случае избежать судьбы бывших воинствующих революционеров, которые превратились в бизнесменов, стали «циниками» в самом тривиальном смысле этого слова — пресыщенными, лишенными всяких амбиций, кроме эффективной адаптации к реальности? И действительно ли нужно ради трезвомыслия, которое становится все более проблематичным, ограничиться поминками по разуму, свободе, прогрессу, гуманизму? Неужели эти слова больше не несут с собой свет и надежду, которые могли бы выжить, избежав неумолимой деконструкции?

Что делать, когда деконструкция оборачивается цинизмом, а критика «идолов» возводит культ мира, каков он есть?

Таковы, на мой взгляд, вопросы, которые ведут современную философию к поискам альтернативы бесконечному продолжению «деконструкционизма». Как ты понимаешь, о возвращении назад речи быть не может, мы не можем вернуться к Просвещению, разуму, республике и гуманизму, это просто не имело бы никакого смысла. Речь идет о попытке мыслить их иначе, не так, «как прежде», *а иначе, в свете состоявшейся деконструкции.*

В противном случае может возобладать подчинение реальности как таковой. Деконструкция стремилась освободить умы, разбить цепи традиции, но — несомненно, вопреки своей воле — превратилась в свою полную противоположность,

в новое, скорее просто разочарованное, чем трезвое, подчинение суровой реальности мира глобализации, в который погружены сегодня мы все. И в самом деле, невозможно усидеть на двух стульях: приветствовать вслед за Ницше amor fati, любовь к настоящему, каково оно есть, долгожданную смерть всех «высших идеалов» и в то же время лить крокодиловы слезы, скорбя по ушедшим утопиям и сетуя на беспощадность торжествующего капитализма!

Чтобы как следует разобраться в этой теме, мне потребовалось познакомиться с философией Мартина Хайдеггера — важнейшего, с моей точки зрения, философа современности. Хайдеггер тоже был в числе отцов-основателей деконструкции, но его мысль — это не материалистическая философия, враждебная по отношению к самой идее трансцендентности, не «генеалогия», стремящаяся показать, что все без исключения идеи являются следствием неких невысказанных интересов.

На мой взгляд, Хайдеггер был первым, кто смог дать сегодняшнему миру — который мы называем «миром техники» — такое толкование, которое позволяет понять, почему невозможно оставаться на позициях Ницше, по крайней мере, если мы не хотим оказаться простыми пособниками реальности, принимающей ныне форму капиталистической глобализации. Ведь эта глобализация, несмотря на все ее позитивные стороны, среди которых открытость к другим людям и невероятный прирост богатств, вместе с тем влечет за собой разрушительные последствия для мысли, политики и просто для жизни людей.

Вот почему в качестве введения в современную философию я хотел бы познакомить тебя с одним из фундаментальных аспектов мысли Хайдеггера.

Как ты сможешь убедиться, речь идет о совершенно гениальной идее, которая проливает поразительно яркий и, можно сказать, уникальный свет на настоящее. Как никакая другая идея, она не только позволяет понять окружающий нас экономический, культурный и политический пейзаж, но и показывает, почему продолжение ницшеанской деконструкции неизбежно

ведет нас к непристойному культу самых что ни на есть банальных и вовсе не священных реалий — к культу такого либерального мира, который по существу предан абсурду.

Сегодня об этом говорят многие, особенно экологи и те, кто называет себя «альтерглобалистами». Оригинальность Хайдеггера и его критики мира техники заключается в том, что он не ограничивается банальной критикой капитализма и либерализма. Обычно в вину им ставят рост неравенства между людьми, уничтожение местных культур и идентичностей, необратимое сужение биологического разнообразия видов животных и растений, обогащение богатых и обнищание бедных и т. д. На деле все это не только спорно, но и упускает из виду главное. Неверно, например, что в мире растет бедность, даже если неравенство между людьми действительно увеличивается. Также неверно, что богатые страны не заботятся об окружающей среде. Наоборот, они заботятся об окружающей среде гораздо больше бедных стран, для которых необходимость экономического развития важнее экологии. И наконец, общественное мнение богатых стран первым встало на защиту самобытных культур и идентичностей.

Об этом можно говорить долго.

Что не подлежит сомнению — и что как раз позволяет глубже понять Хайдеггер, — так это то, что либеральная глобализация предает одно из фундаментальных обещаний демократии, согласно которому мы должны были сами общими усилиями вершить нашу историю или, по крайней мере, принимать в ней участие, иметь право голоса в решении нашей судьбы, чтобы попытаться изменить ее к лучшему. Но мир, в который мы вступаем, не просто ускользает из наших рук, но и неуклонно теряет всякий смысл и всякое отчетливое направление развития.

Я уверен, что ты и сам отмечал, как стремительно все меняется год от года: у тебя появляется другой мобильный телефон, другой компьютер, другие видеоигры и т. д. Множатся функции аппаратуры, увеличиваются экраны, улучшается

соединение с интернетом… Нетрудно понять, что предприятие, которое не будет следовать этому движению, обречено на крах. А значит, оно вынуждено обновляться, нравится это ему или нет, имеет это смысл или нет. Это не вопрос вкуса, выбора из разных возможностей, это абсолютный императив, непреложная необходимость, если только предприятие хочет выжить. В этом смысле можно сказать, что в рамках глобальной конкуренции, подчиняющей все виды человеческой деятельности постоянному соревнованию, история сегодня движется помимо воли людей. Она становится своего рода фатальностью, причем ничто не говорит о том, что она движется к лучшему: кто может всерьез рассчитывать на то, что мы станем свободнее и счастливее оттого, что в будущем году масса наших смартфонов уменьшится вдвое, а объем их памяти вдвое возрастет? Желание Ницше исполнено, идолы мертвы: никакой идеал не вдохновляет отныне развитие мира, направляемое одной лишь абсолютной необходимостью движения ради движения.

Возьмем одну банальную, но красноречивую метафору: подобно тому как велосипед должен двигаться, чтобы удерживаться в равновесии, или волчок должен постоянно крутиться, чтобы не упасть, нам тоже нужно постоянно «прогрессировать», однако этот механически диктуемый борьбой за выживание прогресс не может более быть частью некоего более широкого проекта или великого замысла. Как видишь, трансцендентность великих гуманистических идеалов, над которой насмехался Ницше, полностью улетучилась, а потому, как полагает Хайдеггер, *в некотором роде именно программу Ницше идеально осуществляет глобальный капитализм*.

Проблема здесь заключается не в том, что, как наивно полагают экологи и антиглобалисты, этот капитализм обедняет бедных ради обогащения богатых (что довольно спорно), а в том, что он нас *лишает всякой возможности воздействовать на историю, а ее саму лишает всякой очевидной целесообразности*. Отчуждение и абсурд — вот два термина, которые характеризуют глобальный капитализм как нельзя лучше, и именно

поэтому, с точки зрения Хайдеггера, он идеально воплощает философию Ницше — философию, которая решительнее всех прочих выступила с программой полного искоренения всех идеалов и логики смысла.

Как видишь, масштаб этой интерпретации заслуживает того, чтобы мы поговорили о ней и попытались понять всю ее глубину. И это вполне возможно, если отрешиться от сколь непроходимого, столь и бесполезного жаргона, в который облекают философию Хайдеггера некоторые переводы.

Возникновение «мира техники» по Хайдеггеру: забвение вопроса о смысле

В небольшой работе «Преодоление метафизики» Хайдеггер описывает, как господство техники, характеризующее в его глазах современный мир, явилось результатом того процесса, который начался в науке XVII века и постепенно распространился на все сферы демократической жизни.

Я попробую изложить для тебя основные идеи Хайдеггера на доступном языке, но должен предупредить, что сказанное здесь будет по своей форме сильно отличаться от того, что ты найдешь в его собственных работах. Я добавлю много примеров, которых у Хайдеггера нет, и представлю тебе логику техницизма по-своему. Тем не менее исходная идея, от которой я буду отталкиваться, принадлежит именно ему, и мне всегда казалось, что нужно воздать кесарю кесарево. В самом деле, здесь важны не столько конкретные формулировки, сколько именно центральная идея, которую можно извлечь из хайдеггеровского анализа, — идея о том, что стремление к господству над природой и историей, сопровождающее мир Нового времени с момента его зарождения и придающее смысл демократической идее, в конце концов обращается в свою противоположность. Демократия обещала нам возможность принять участие в коллективном строительстве более справедливого и свободного мира, а мы сегодня практически теряем контроль

над ходом вещей. И это полное предательство идей гуманизма ставит перед нами множество вопросов.

Итак, начнем по порядку.

Первый момент этого процесса совпадает с возникновением науки Нового времени, которая, как мы с тобой видели, порвала с греческой философией. Вместе с наукой возникла идея господства над природой, полного подчинения мира человеку. Согласно знаменитой формуле Декарта, научное познание должно позволить человеку наконец-то сделаться «в своем роде хозяином и повелителем природы»: «в своем роде», потому что человек не вполне подобен Богу, его создателю, хотя и почти сравнялся с ним. Стремление к этому научному господству над миром приняло двойную форму.

Прежде всего, оно выразилось в «интеллектуальном» или, если угодно, теоретическом плане — в плане познания мира. Физика Нового времени целиком и полностью основывается на постулате, согласно которому *ничто в мире не происходит без причины*. Иными словами, однажды все в нем можно будет рационально объяснить, ведь у всякого события есть своя причина, свое разумное основание, и роль науки заключается именно в обнаружении причин, поэтому ее прогресс сопровождается постепенным исчезновением тайны, присущей природе с точки зрения человека эпохи Средних веков.

Но за господством познания вырисовывается другое господство. На сей раз речь идет о сугубо практическом господстве, связанном не с интеллектом, а с волей человека. Действительно, если природа более не содержит в себе тайны, если она уже не является священной, а, наоборот, представляет собой лишь своего рода хранилище чисто материальных объектов, которые сами по себе лишены всякого смысла и ценности, значит, ничто не запрещает нам использовать ее на свое усмотрение для осуществления намеченных нами задач. Так, если дерево в лесу больше не является, как это было в волшебных сказках нашего детства, неким магическим существом, способным ночью превращаться в колдунью или чудище, а является просто

куском бездушной древесины, то ничто не запрещает нам превратить его в мебель или в дрова для нашего камина. Природа теряет свое волшебство. Она становится гигантской игровой площадкой, чем-то вроде огромного склада, которым люди могут пользоваться, как им заблагорассудится, ограничивая себя только необходимостью думать о будущем.

И все же в момент зарождения современной науки еще не было «мира техники», как называет его Хайдеггер, то есть такого мира, в котором забота о целях и задачах человечества полностью исчезает, уступая место исключительно заботе о средствах. В самом деле, в рамках рационализма XVII и XVIII веков, например у Декарта, французских энциклопедистов или Канта, проект научного завоевания мира еще преследовал освободительные цели. Иными словами, в своей основе этот проект был *подчинен реализации некоторых задач и целей, считаемых полезными человечеству.* Рационалисты заботились не только о средствах, позволяющих овладеть природой, но и о целях, которые это овладение позволило бы реализовать, то есть, как видишь, их интерес не был чисто техническим. К теоретическому и практическому господству над миром с помощью научного познания и воли людей они стремились не ради самого господства, не ради упоения собственной властью. Они искали господства как способа постичь мир и при необходимости *воспользоваться им для достижения высших целей, в конечном счете суммируемых двумя понятиями: свобода и счастье.*

Теперь тебе, думаю, понятно, что на первых порах наука Нового времени не сводилась к чистой технике.

О различии между наукой Нового времени и современной техникой

В эпоху Просвещения научный проект покоился на двух постулатах, на двух убеждениях, определявших оптимизм и веру в прогресс, которые разделяли тогда самые выдающиеся мыслители.

Согласно первому из этих убеждений, наука сулит освобождение умов, *избавление* человечества от уз средневековых суеверий. Разум обещал выйти победителем из битвы с религией и всеми прочими формами навязывания взглядов. В этом смысле рационализм Нового времени подготавливал Великую французскую революцию 1789 года, о чем мы уже говорили в связи с Декартом.

Второе убеждение заключалось в том, что господство над миром освободит нас от подчинения природе и даже обратит его в нашу пользу. Возможно, ты помнишь наш разговор об ужасе, вызванном лиссабонским землетрясением 1755 года, которое за несколько часов унесло многие тысячи жизней. Оно заставило философов задуматься о «враждебности» природы, решительно не похожей на гармоничный и справедливый *космос* древних греков. И в то время все, или почти все, думали, что наука сможет уберечь от природной тирании. Благодаря науке наконец можно будет предсказывать, а значит, и предотвращать катастрофы, регулярно обрушиваемые природой на людей. Тогда-то и возникла идея Нового времени о счастье, предвещаемом наукой, о благоденствии, которого можно будет достичь благодаря господству над миром.

В перспективе двух этих целей — свободы и счастья, которые и составляют ядро идеи прогресса, — развитие наук и стало вектором другого развития — развития цивилизации. Не так существенно здесь то, следует ли признать наивным подобное представление о добродетелях разума. Главное, что желание господства смыкается в рамках этого представления с *внешними и высшими по отношению к себе* целями и в этом смысле не может сводиться к чисто инструментальному или техническому разуму, который заботится только о средствах.

Чтобы наше мировоззрение стало целиком и полностью техническим, нужен был еще один шаг. Нужно было, чтобы проект Просвещения стал частью мира конкуренции, «встроился» в него таким образом, чтобы двигатель истории, принцип эволюции общества, как в приведенном мной примере с мобильным

телефоном, утратил связь с представлением о некоем проекте или идеале и стал не более чем следствием самой конкуренции.

Переход от науки к технике: смерть великих идеалов, или отказ от целей в пользу средств

В этой новой перспективе — в перспективе всеобщей конкуренции, которую мы называем сегодня «глобализацией», — понятие прогресса совершенно изменило свое значение: основанный некогда на стремлении к трансцендентным идеалам, прогресс, или, вернее, *движение* обществ, постепенно начал сводиться к механическому результату свободной конкуренции его участников.

На предприятиях, в научных лабораториях и исследовательских центрах необходимость постоянного соревнования с другими — то, что сегодня называют малопривлекательным английским словом «бенчмаркинг»[93], необходимость повышения производительности, постоянного обучения, а главное, его применения к индустрии, экономике, словом, к потреблению, — стала абсолютным жизненным императивом. Современная экономика функционирует как естественный отбор Дарвина: в логике глобальной конкуренции предприятие, которое не прогрессирует ежедневно, обречено на крах. Причем у этого прогресса больше нет никакой цели, кроме самого себя: нужно просто оставаться в конкурентной гонке.

Отсюда постоянное и неудержимое совершенствование техники, прикованной к экономическому росту и им же финансируемой. Отсюда же тот факт, что усиление господства людей над миром стало совершенно автоматическим процессом, неконтролируемым и даже слепым, ибо он далеко превосходит рамки сознательных индивидуальных устремлений. Он представляет собой простой и неизбежный результат конкуренции. *Поэтому, вопреки представлениям эпохи Просвещения*

93 *Англ.* benchmarking — оценка эффективности. — *Примеч. пер.*

и философии XVIII века, которые, как мы видели, ставили во главу угла свободу и счастье людей, развитие техники является бесцельным процессом, лишенным всякой определенной задачи: в конечном счете никто больше не знает, куда движется мир, так как его движение механически продуцируется самой конкуренцией и никоим образом не управляется сознательной волей людей, которые совместно осуществляли бы некий проект в обществе, еще в прошлом веке имевшем право называться республикой — res publica, что буквально означает «общее дело».

Итак, вот самое главное: *в мире техники, то есть отныне во всем мире, ибо техника — это безграничное, планетарное явление, человек стремится подчинить себе природу или общество не для того, чтобы стать свободнее и счастливее, а просто ради подчинения и господства. Для чего? Вот именно что ни для чего или, вернее, не для, но из-за того, что невозможно поступать иначе в обществе, всецело захваченном конкуренцией, преданным абсолютному выбору «прогресс или смерть».*

Теперь ты можешь понять, почему Хайдеггер называет «миром техники» тот мир, в котором мы живем сегодня. Для этого достаточно, чтобы ты подумал о значении слова «техника» в разговорном языке.

Обычно оно указывает на совокупность средств, необходимых для реализации какой-либо задачи. Поэтому, например, о художнике или пианисте говорят, что он обладает «отменной техникой», имея в виду, что он освоил свое искусство и может рисовать или играть все, что хочет. Очень важно отметить, что техника имеет отношение не к *целям*, а к *средствам*, то есть является своего рода *инструментом*, который может служить решению различных задач, но не может выбирать их самостоятельно: в сущности, одна и та же техника позволяет пианисту играть и классику, и джаз, и старинную, и современную музыку, а уж то, какое произведение он выберет, никак не связано с технической компетенцией.

Вот почему о технической компетенции также говорят как об «инструментальной рациональности», ведь она

подсказывает нам, как лучше реализовать поставленную задачу, хотя *никогда не ставит эту задачу сама по себе.* Техника подчиняется логике «если… то»: «если ты хочешь вот этого, то сделай вот то», говорит она нам, но сама никогда не определяет, что нужно выбрать в качестве задачи. «Хороший врач», то есть медик, хорошо владеющий своей техникой, может как вылечить своего пациента, так и погубить его, причем второе получится у него куда проще… При этом решение лечить или губить никак не зависит от технической логики как таковой.

По той же причине мы вправе сказать, что мир глобальной конкуренции — это «технический» мир в широком смысле этого слова, ведь в этом мире научный прогресс уже не повинуется каким-либо *высшим или внешним по отношению к нему целям* и становится своего рода самоцелью, словно прирост средств, которыми располагает человек, прирост его силы или власти над миром важен отныне сам по себе. Именно такая «технизация мира» совершается, согласно Хайдеггеру, в истории мысли благодаря учению Ницше о «воле к власти» по мере того, как оно подвергает деконструкции и даже деструкции всех «идолов», все высшие идеалы. В реальности — не только в истории идей — об этом сдвиге свидетельствует возникновение такого мира, в котором «прогресс» (теперь без кавычек здесь не обойтись) стал *автоматическим и бесцельным* процессом, некоей самодостаточной механикой, от которой люди полностью *отчуждены. Это и есть победа техники как таковой — отказ от целей в пользу логики средств.*

Вот что окончательно разлучает нас с Просвещением и противопоставляет современный мир миру Нового времени: теперь никто не может быть уверен, что беспорядочное копошение перемен, непрестанное движение, не вписывающееся ни в какой общий проект, непременно приведет нас к лучшему. В этом сильно сомневаются и экологи, и критики глобализации, и многие республиканцы, и даже либералы, которые как раз по этой причине, хотя порой и сами себя в этом обвиняя,

ностальгируют по недавнему прошлому, похоже навсегда от нас ушедшему.

Поэтому даже у тех, кто не слишком погружен в историю идей, возникают чувства сомнения. Впервые в истории жизни на земле у одного из живых видов появились средства, способные разрушить всю планету, и этот вид не знает, куда он движется! Ему доступны огромные возможности изменения, а если до того дойдет, то и разрушения мира, но он, словно гигант с мозгом младенца, не в состоянии поверить свои силы мудростью, от которой семимильными шагами удаляется и сама философия, тоже охваченная страстью к технике.

Никто сегодня не может всерьез гарантировать выживание нашего вида, многие обеспокоены этим положением, но никто не знает, как человеку «взять себя в руки»: подписывая всякого рода киотские протоколы и собираясь на экологические саммиты, главы государств практически беспомощно наблюдают за тем, как меняется мир, и их полные благих намерений морализаторские речи не оказывают никакого воздействия даже в очевидно катастрофических ситуациях. Мы никогда не уверены в том, что дело идет к худшему, а потому ничто не запрещает нам сохранять оптимизм. Но нужно признать, что это скорее вера, нежели основанное на разуме убеждение. Таким образом, идеалы Просвещения уступают сегодня место смутной и многообразной тревоге, всегда готовой проявиться в связи с той или иной угрозой. В итоге главное — демократической страстью становится страх.

Какой мы можем вынести из этого урок?

Прежде всего тот, что генеалогическая позиция и техника являются, как полагал Хайдеггер, двумя сторонами одной медали: первая — это концептуальный, философский двойник второй, а вторая — социальный, экономический и политический эквивалент первой.

Конечно, это парадоксальная ситуация. На первый взгляд, нет ничего более чуждого миру техники с его плоским, стадным

демократизмом, ничего общего не имеющим с «величественным стилем», чем аристократичная и поэтичная мысль Ницше. И тем не менее, разбив своим молотом всех идолов и — под лозунгом трезвомыслия — вверив нас, так сказать, связанными по рукам и ногам, реальности, какова она есть, эта мысль, сама того не желая, встала на службу безудержного прогресса современного капитализма.

С этой точки зрения Хайдеггер прав, говоря, что Ницше является прежде всего «мыслителем техники», тем, кто, как никто другой, свидетельствует о потере миром очарования, о затмении смысла и об исчезновении высших идеалов, сменяемых единственной и никем не оспариваемой логикой воли к власти. То, что французская философия 1960-х годов рассматривала Ницше как философа радикальных утопий, несомненно, останется одной из самых больших ошибок в истории его истолкований. Разумеется, Ницше — авангардист, но все же не теоретик утопий. Как раз наоборот — он их самый что ни есть яростный и непреклонный обличитель.

А потому велика вероятность — и тут я удаляюсь от мысли Хайдеггера, чтобы вернуться к нити наших размышлений, — что неустанное и бесконечное продолжение деконструкции всего лишь ломится в распахнутую дверь. Увы, проблема теперь не в том, чтобы сокрушить «глиняные ноги» несчастных идеалов, которые и так уже ни для кого ничего не значат, став хрупкими и шаткими дальше некуда. *Что сегодня действительно важно, так это не сваливать всю вину на «власти», сегодня неуловимые в силу того, что история стала до крайней степени анонимной и механической, а как раз наоборот — выработать новые идеи или даже идеалы, чтобы вновь обрести хотя бы малейшую власть над ходом развития мира.* Ведь истинная проблема не в том, что этим развитием втайне руководит горстка «сильных мира сего», а в том, что ни им, ни кому-либо другому оно уже не подчиняется. Проблема не столько во власти, сколько в отсутствии власти, а потому стремление и дальше деконструировать идолов, в сотый раз свергать Власть с большой

буквы не столько служит освобождению человека, сколько делает его невольным сообщником слепой и бессмысленной глобализации.

Кроме того, и это еще один важный урок, в сложившейся ситуации мы должны «взять себя в руки» и попытаться, насколько это возможно, добиться «господства над господством». Хайдеггер и сам не особенно верил в такую возможность или, скорее, сомневался в способности демократии справиться с таким вызовом. В этом одна из причин, по которым он оказался сторонником одного из худших авторитарных режимов, известных человечеству. В самом деле, он полагал, что демократические режимы неумолимо подчиняются устройству мира техники. В экономическом плане — потому что они неразрывно связаны с либеральной системой конкуренции, которая, как мы видели, предполагает безграничный механический прогресс производительных сил. Но и в политическом плане тоже — потому что выборы принимают форму организованного соревнования, которое незаметно склоняется к такой логике, которая по своей глубинной сущности — сводящейся, если говорить коротко, к демагогии и всевластию рейтингов, — совпадает с сущностью техники и общества глобальной конкуренции в целом.

Поэтому Хайдеггер, как это ни печально, связался с нацистами, будучи убежден, что только авторитарный режим способен ответить на вызов, брошенный человечеству миром техники. В поздних работах он отказался от всякого волюнтаризма, от всякой мысли о переустройстве мира и предпочел своего рода «отрешенность», единственно способную даровать некоторый покой. Сколь угодно объяснимые, обе его позиции остаются непростительными и даже абсурдными и вместе с тем показывают, что можно быть гениальным аналитиком и сделать из своего анализа трагически превратные выводы. Поэтому значительная часть творчества Хайдеггера способна вызвать глубокое разочарование, а порой и возмущение, хотя в основе своей его концепция техники по-настоящему проницательна.

Но отставим в стороне практические выводы, сделанные Хайдеггером из своих глубоких размышлений. Тебе, как мне кажется, важно понять, что перед философией в техническом мире открываются два направления.

Два возможных пути развития современной философии: превращение в университетскую «техническую дисциплину» или осмысление гуманизма после деконструкции

В соответствии с той «технической» в широком смысле атмосферой, в которой мы отныне живем и дышим, философию можно рассматривать как новую схоластику, то есть как учебную дисциплину университетов и лицеев. Несомненно, что после интенсивной фазы «деконструкции», начатой молотом Ницше и в различных формах продолженной его последователями, философия, и сама отдавшись техническому порыву, стала дробиться на узкие специализации — философии науки, логики, права, морали, политики, языка, экологии, религии, биоэтики, истории восточных, западных, континентальных и англосаксонских идей и т. д. Едва ли возможно перечислить все ее «специализации», из которых приходится что-то выбирать студентам, желающим проявить «серьезность» и «техническую компетентность».

В крупных исследовательских организациях вроде Национального центра научных исследований (CNRS) молодые люди должны заниматься какой-либо чрезвычайно узкой темой — например, изучать «мозг пиявок», как шутил уже Ницше, — чтобы их рассматривали как серьезных исследователей. Мало того что философия вынуждена следовать модели «точных» наук — сами точные науки становятся «технонауками», более заботящимися о сугубо конкретных, экономических и коммерческих, результатах, а не о фундаментальных проблемах.

Когда университетская философия пытается расширить свое поле деятельности и тенденции, когда средства массовой информации приглашают философа в качестве «эксперта»

по той или иной теме, связанной с функционированием общества (а таких тем тысячи), обычно говорится, что основная функция философии — это распространение в обществе критического разума и «просвещения» в вопросах, связанных с общими интересами, но не с собственно философским кругом проблем. В этом смысле задача философии оказывается задачей в широком смысле нравственной: расставить точки над i в некоем политическом споре, выдвинуть разумные аргументы и направить дискуссию в нужное русло. В такой ситуации философия — просто в силу своей интеллектуальной порядочности — полагает, что ей нужно специализироваться в четко определенных узких областях, которыми и ограничивается философ, превратившийся, по существу, в простого преподавателя философии.

Так, многие университетские философы всего мира интересуются сегодня биоэтикой или экологией, то есть стремятся размышлять о влиянии позитивных наук на эволюцию наших обществ, чтобы понять, что нам нужно делать и чего делать не нужно, что следует разрешать, а что запрещать в таких вопросах, как, например, клонирование, генетические модификикации, наследственность, искусственное оплодотворение и т. д.

В подобной концепции философии нет ничего предосудительного и тем более возмутительного. Наоборот, она может быть даже полезна, и я ни в коем случае этого не отрицаю. Но по отношению к идеалу всех великих философов от Платона до Ницше она, несомненно, является крайне ограниченной. Никогда еще философия не отказывалась столь решительно от размышлений о полнокровной жизни, не решалась предположить, что ее горизонты простираются не дальше критических и моральных размышлений.

Ввиду этой эволюции, которую, на мой взгляд, нельзя назвать прогрессом, великие вопросы философии кажутся новым специалистам, охваченным страстью к научной строгости, какими-то пустяками из далекого прошлого. Нельзя больше

говорить о смысле, о полнокровной жизни, о любви к мудрости, тем более — о спасении! Все, что в течение тысячелетий являлось главными вопросами философии, обратилось в прах, уступив место эрудиции, «рефлексии» и «критическому разуму». Я не хочу сказать, что эти три вещи несущественны, и все же, как говорил Гегель, «эрудиция начинается с идей, а заканчивается отбросами»: объектом эрудиции может стать все что угодно — от этикеток йогурта до концепций, — поэтому техническая специализация может породить компетенции, связанные с обезоруживающим отсутствием смысла.

Что же касается «критической рефлексии», я уже говорил тебе на первых страницах этой книги, что я об этом думаю: это совершенно необходимое качество, важнейшее требование нашего республиканского мира, но оно никоим образом — настаиваю, никоим образом — не является уделом философии. Любой человек, достойный этого звания, размышляет о своей профессии, о любви, о прочитанных книгах, о политике, о путешествиях, не будучи при этом философом.

Вот почему сегодня некоторые из нас, философов, держатся в стороне как от магистральных путей академической мысли, так и от окольных троп деконструкции. Не то чтобы они возвращаются к старым вопросам, — я ведь уже говорил тебе, что «возвращение» к чему-то уже существовавшему не имеет никакого смысла, — скорее, они стремятся не терять эти вопросы из виду, чтобы попытаться их переосмыслить. Именно поэтому, так сказать, в зазорах между проторенными путями еще существуют настоящие философские дебаты. После фазы деконструкции, сторонясь пустой эрудиции, философия или, скорее, некоторая ее часть устремляется к другим горизонтам — с моей точки зрения, более многообещающим. Я убежден, что философия может и должна, и даже более, чем когда бы то ни было, в силу той техноцентрической ситуации, в которой мы все оказались, продолжать свое вопрошание не только о *теории* и морали, но и о спасении, даже если ей пока не под силу полностью его обновить.

Мы не можем сегодня довольствоваться философской мыслью, сведенной к статусу специализированной университетской дисциплины. Но мы не можем и всецело придерживаться логики деконструкции, представляя ее разрушительную ясность как самоцель. Эрудиции недостаточно, а уж эрудиции, лишенной всякого смысла, — тем более. Ведь критический разум, даже когда он служит идеалу демократии, является всего лишь необходимым, но не достаточным условием философии: он позволяет нам избавляться от иллюзий и наивности классической метафизики, но он не отвечает на экзистенциальные вопросы, которые — в силу стремления к мудрости, составляющего самую суть философии, — находились в центре внимания старых учений о спасении.

Конечно, можно отказаться от философии, заявить, что она мертва, что она закончилась, что ей на смену пришли гуманитарные науки, но нельзя серьезно философствовать, исходя из одной лишь динамики деконструкции и не пытаясь решить вопрос о спасении, как бы мы его ни понимали. Тем более что, если по описанным мною выше — с оглядкой на хайдеггеровский анализ техники — причинам мы не хотим больше уступать цинизму amor fati, нам нужно попытаться преодолеть и философский материализм, в котором этот цинизм достигает своей наивысшей точки. Короче говоря, тому, кто не является верующим, тому, кто не хочет довольствоваться «возвращением» к чему-то уже бывшему, но не хочет и только лишь философствовать «молотом», необходимо принять вызов мудрости или, скажем так, постницшеанской духовности.

Конечно же, подобный проект предполагает, что мы должны дистанцироваться от современного материализма, то есть от развенчания всех трансцендентных идеалов и их сведения к иллюзорным продуктам природы и истории. А значит, нужно показать, что даже на своем самом высоком уровне этот материализм не дает удовлетворительного ответа на вопрос о мудрости или духовности. Вот это я и хотел бы тебе объяснить — конечно же, по-своему (материалисты наверняка будут оспаривать мои доводы, но мне они кажутся

правильными), — прежде чем говорить о том, как постницшеанский гуманизм может по-новому осмыслить *теорию*, мораль и проблематику спасения или, во всяком случае, то, что занимает их место сегодня.

Зачем после деконструкции искать основания для нового гуманизма, свободного от «идолов» метафизики Нового времени? Поражение материализма

Даже когда не лишенный таланта современный философ-материалист стремится, в свою очередь, обратиться к вопросам морали и даже к вопросам о спасении или мудрости — что Ницше, например, делал лишь исподволь, косвенными и незаметными путями, — ему, по крайней мере с моей точки зрения, не удается быть достаточно внятным, чтобы вызвать к себе полное доверие. Это не означает, что в материализме нет никакой истины или по-настоящему глубокой мысли. Это лишь означает, что в конечном счете его попытки покончить с гуманизмом всегда заканчиваются провалом.

В связи с этим я хотел бы сказать тебе несколько слов об одной попытке обновления материализма, смыкающейся одновременно со стоицизмом, буддизмом и ницшеанством, потому что ее неудача приводит как, в некотором роде, к своему противовесу к необходимости переосмысления гуманизма.

Андре Конт-Спонвиль в современной философии, несомненно, является тем, кто с огромным талантом и интеллектуальной последовательностью пошел дальше других в попытках основать новую мораль и новое учение о спасении на базе радикальной деконструкции претензий гуманизма на трансцендентность идеалов. В этом смысле, даже если Конт-Спонвиль не является ницшеанцем и последовательно избегает фашистского уклона, от которого не всегда удавалось удержаться Ницше, — он все равно разделяет с немецким мыслителем уверенность в том, что «идолы» иллюзорны и должны быть деконструированы, соотнесены генеалогией со способом их

зарождения, и в том, что единственно возможная мудрость — это мудрость радикальной имманентности. Таким образом, в конечном счете философия Конта-Спонвиля тоже находит свое высшее выражение в одной из многочисленных фигур amor fati, а именно в призыве примирения с миром, каков он есть, или, что одно и то же, в бескомпромиссной критике надежды. «Чуть меньше надеяться, чуть больше любить» — вот, на его взгляд, ключ к спасению, ибо надежда, вопреки расхожему убеждению, не помогает нам жить лучше, а, скорее, заставляет нас упускать самую сущность жизни, которую нужно проживать здесь и сейчас.

Как и для Ницше и стоиков, для этого обновленного материализма надежда — скорее беда, чем добродетель. По словам самого Конта-Спонвиля, «надеяться — значит желать без обладания, без знания и без способности что-либо сделать». Таким образом, надежда — это сплошное несчастье, а вовсе не позиция, которая, как это часто твердят, дает нам вкус к жизни.

Это высказывание можно прокомментировать так: во-первых, надеяться — значит *желать без обладания*, потому что мы, по определению, не обладаем объектом наших надежд. Надеяться быть богатым, молодым, здоровым и т. д. — значит не быть таковым на самом деле. Это значит жить исходя из нехватки того, чем мы хотели бы обладать, исходя из того, что мы не таковы, какими хотели бы быть. Во-вторых, надеяться — значит *желать без знания*: если бы мы знали, когда и как объект наших надежд станет нашим достоянием, мы бы просто *ждали* этого момента, а ждать и надеяться — не одно и то же. И, в-третьих, надеяться — значит *желать без способности что-либо сделать*, потому что, опять-таки по определению, если бы мы были способны исполнить наши желания, реализовать их здесь и сейчас, то, конечно, не упустили бы такой возможности. Мы бы просто исполняли наши желания и думать не думали о надежде.

Железная аргументация. Недовольство, незнание, бессилие — вот, с точки зрения материализма, основные характеристики надежды, и тем самым его критика надежды смыкается

с представлением о духовности, которое разделяли стоицизм и буддизм.

В самом деле, материалистическое учение о спасении охотно заимствует из античной мудрости всем известную идею carpe diem (*лат.* живи сегодняшним днем) — убеждение в том, что жизнь заслуживает быть прожитой только здесь и сейчас, в примирении с настоящим. И для материалистов, и для стоиков, и для буддистов два главных зла, отравляющих наше существование, суть ностальгия по уже не существующему прошлому и ожидание еще не существующего будущего, и ради двух этих зияющих пустот мы проходим мимо настоящей жизни, единственной реальности, которая имеет для нас ценность, ибо существует только она — реальность мгновения, которое нам нужно научиться любить таким, каково оно есть. Стоики, Спиноза, Ницше едины в том, что нужно научиться любить мир, нужно возвыситься до amor fati: к этому, в сущности, и сводится то, что мы можем назвать, даже если это покажется несколько парадоксальным, материалистической «духовностью».

Подобное приглашение к любви не может оставить равнодушным. Я уверен, что в нем есть что-то истинное, соответствующее опыту, через который прошли мы все, — опыту «моментов благодати», когда мы ощущаем себя счастливыми и мир кажется нам вовсе не враждебным, испорченным или безобразным, а как раз наоборот — доброжелательным и гармоничным. Это может произойти во время прогулки вдоль реки, когда мы любуемся пейзажем, красота которого нас завораживает, или среди людей, во время какого-нибудь разговора, на празднике или встрече, — все эти ситуации описаны у Руссо. Каждый волен сам вспомнить один из таких счастливых моментов легкости, когда мы чувствуем, что реальность не нужно менять, улучшать никакими усилиями, а нужно лишь наслаждаться мгновением, каково оно есть, не заботясь ни о прошлом, ни о будущем, принимая настоящее и наслаждаясь им, а не борясь за что-то в надежде на лучшее.

Я уже говорил тебе все это, если ты помнишь, приводя пример подводного погружения. Поэтому не буду дальше развивать это.

Совершенно ясно, что в этом смысле материализм является философией счастья, и когда все идет хорошо, кто смог бы не поддаться его чарам? Другими словами, материализм — это философия хорошей погоды. Но что, если вдруг поднимется буря? Сможем ли мы остаться материалистами?

Именно в такой момент нам нужна помощь со стороны материализма, а он вдруг утекает сквозь пальцы — и это были вынуждены признать все великие философы от Эпиктета до Спинозы: настоящий мудрец — не от мира сего, а для нас блаженство, увы, недостижимо.

Я еще не встречал мудреца-материалиста, который перед лицом бесспорной катастрофы, будь то болезнь ребенка или возможность победы фашизма, перед лицом необходимости политического или военного выбора и т. д. не превращался бы в вульгарного гуманиста, взвешивающего возможности, и не высказывал бы убеждение в том, что ход событий в какой-то степени зависит-таки от его свободного выбора. Я согласен, что нужно готовиться к несчастью, как говорится, предупреждать его («когда это случится я, по крайней мере, буду готов»). Но любить реальность при любых обстоятельствах — это мне кажется просто невозможным, чтобы не сказать абсурдным, даже возмутительным. Какой смысл был бы в императиве amor fati в Освенциме? И чего стоит наше возмущение или сопротивление, если он заведомо является такой же частью реальности, как и то, против чего мы восстаем? Я знаю, что этот аргумент достаточно тривиален. Тем не менее я никогда еще не видел материалиста, старой или новой волны, который бы нашел ответ на этот вопрос.

Вот почему, хорошенько все взвесив, я предпочитаю путь гуманизма, у которого хватает смелости взяться за проблему трансцендентности. Ведь речь, в сущности, идет именно об этом — о нашей логической неспособности обходиться без понятия свободы, каким оно возникло у Руссо и Канта, то есть

без идеи наличия в нас чего-то такого, что больше природы и истории.

Нет, вопреки утверждениям материалистов, у нас не получается мыслить себя в качестве существ, полностью детерминированных природой и историей, задавить в себе чувство, что мы в некотором роде способны отстраниться от них и посмотреть на них критическим взглядом со стороны. Можно быть женщиной и не замыкаться на том, что, как может показаться, предуготовила для женщины природа, — на воспитании детей, домашних делах и семейной жизни; можно родиться в социально неблагополучной среде и преодолеть ее, развившись — например, благодаря школе — достаточно для того, чтобы войти в иные миры, нежели те, что запрограммированы для нас социальным детерминизмом.

Чтобы убедиться в этом или, по крайней мере, понять, что́ я пытаюсь сейчас до тебя донести, подумай немного о том опыте, который, несомненно, у тебя уже есть — как, собственно, и у каждого из нас, коль скоро мы выносим ценностные суждения. Так, если взять один из тысячи возможных примеров, ты, подобно всем и каждому, не можешь удержаться от мысли о том, что военные, отдавшие приказ о массовой резне боснийских мусульман в Сребренице, были сущими подонками. Прежде чем расправиться с мусульманами, они запугивали их, стреляли из автоматов по их ногам, пытались заставить бежать их от пуль. Иногда они отрезали им уши и пытали, прежде чем добить окончательно. Короче говоря, я не знаю, как можно говорить и думать об этих людях, избегая сло́ва, которое я употребил: это — подонки.

Но, говоря так — и, повторюсь, ты можешь найти для себя любой другой пример, — я предполагаю, что, будучи людьми, эти офицеры *могли бы поступить иначе, так как у них была свобода выбора*. Если бы сербские генералы были волками или медведями, я не мог бы вынести по отношению к ним никакого ценностного суждения. Я довольствовался бы оплакиванием массового убийства невинных дикими зверьми, но мне бы

не пришло в голову осуждать последних с точки зрения морали. Но я осуждаю генералов именно потому, что они — не звери, а люди, у которых есть возможность выбора.

Разумеется, можно было бы встать на материалистическую точку зрения и сказать, что подобные ценностные суждения — всего лишь иллюзия. Можно было бы подвергнуть их «генеалогии» — показать, как они возникли, как их детерминировала история, окружающая среда, образование и т. п. Проблема в том, что я еще никогда не встречал человека, будь он материалистом или нет, который мог бы без ценностных суждений обойтись. Как раз наоборот, в материалистической литературе едва ли не больше обличений подобного рода, чем в любой другой. Материалисты, начиная с Маркса и Ницше, никогда не лишают себя возможности осуждать в чем-либо всех и каждого и выносить моральные суждения, которые, казалось бы, должна им запрещать сама их философия. Почему так происходит? Да потому, что, не отдавая себе в этом отчета, в обычной жизни они продолжают приписывать человеку ту свободу, которую отрицают в своей философской теории. Поэтому мы вынуждены предположить, что иллюзия коренится не столько в свободе, сколько в самом материализме, поскольку придерживаться предлагаемой им точки зрения просто невозможно.

Помимо сферы морали все твои ценностные суждения, даже самые пустячные — какое-нибудь замечание о понравившемся тебе фильме, взволновавшей тебя музыке и т. п., — предполагают, что ты сам мыслишь себя свободным, говорящим сознательно, а не под влиянием неких бессознательных сил, которые, так сказать, выражаются через тебя и помимо твоей воли.

Кому же тогда верить? Себе, когда ты полагаешь себя свободным, вынося любое суждение? Или материалисту, который утверждает (свободно ли?), что ты не свободен, а при этом сам ничтоже сумняшеся выносит различные ценностные суждения, предполагая тем самым свою собственную свободу? Выбирай сам…

Что же касается меня, то я предпочитаю никогда не противоречить самому себе и, чтобы достичь этого, предполагаю в себе наличие способности — пусть она и достаточно загадочна, как сама жизнь, — вырваться из лап природы и истории, то есть способности, которую Руссо и Кант как раз и называли свободой или способностью к совершенствованию и которая в сравнении с законами, налагаемыми на нас материализмом, действительно должна быть сочтена трансцендентной.

Чтобы соблюсти меру и поточнее объяснить тебе феномен ценностного суждения, я бы даже добавил, что существует не только трансцендентность свободы *в нас*, но и трансцендентность ценностей *вне нас*: мы не сами придумываем себе ценности, которые нас воодушевляют и направляют, ведь не нами же придумана красота природы или сила любви.

Пойми меня правильно: я ни в коем случае не хочу сказать, что мы «нуждаемся» в трансцендентности, как довольно бездумно заявляют иные мыслители, говорящие о «потребности в смысле» или о «потребности в Боге». Подобные формулировки вызывают только жалость, потому что они сразу оборачиваются против тех, кто их использует: ведь разве может что-то быть истинным просто потому, что мы в нем нуждаемся? Как раз наоборот, велика вероятность, что потребность-то и заставила нас это придумать, а затем и отстаивать, пусть и кривя душой, потому что мы привязались к своему созданию. В этом смысле потребность в Боге — это одно из сильнейших возражений против его существования.

Я вовсе не хочу сказать, что мы «нуждаемся» в трансцендентности свободы или ценностей. Я говорю нечто совершенно другое: мы не можем без нее обойтись, не можем мыслить самих себя и наше отношение к ценностям без допущения трансцендентности. Это логическая необходимость, рациональное требование, а не надежда или желание. Речь здесь идет не о нашем комфорте, а о нашем отношении к истине. Иначе говоря, материализм не убеждает меня не потому, что кажется мне некомфортным, — как раз наоборот. К тому же, как говорил

Ницше, учение об amor fati является источником несравненного комфорта, бесконечного покоя. И если я чувствую необходимость преодолеть материализм, то только потому, что он мне кажется «немыслимым» в прямом смысле этого слова: в нем слишком много логических противоречий.

Чтобы еще раз подчеркнуть стержень этих противоречий, скажу тебе просто, что трагедия материализма заключена в его неспособности следовать своей собственной мысли. Эта мысль может показаться тебе сложной, и тем не менее она довольно проста: материалист, например, говорит, что мы не свободны, но при этом *он, разумеется, убежден, что сам он утверждает это совершенно свободно, что никто его к этому не обязывает — ни родители, ни социальное окружение, ни его биологическая природа.* Он говорит, что мы целиком и полностью детерминированы нашей историей, но *все время призывает нас от нее освободиться, изменить ее, а если возможно, то и осуществить революцию!* Он говорит, что нужно любить мир таким, какой он есть, примириться с ним, отвернуться от прошлого и будущего, чтобы жить в настоящем, но *все время пытается, в точности как мы с тобой, когда настоящее давит на наши плечи тяжким грузом, изменить его в надежде на лучший мир.* Короче говоря, материалист выдвигает глубокие философские тезисы, но *эти тезисы всегда обращены к кому-то другому, а не к нему самому.* Он постоянно реабилитирует трансцендентность, свободу, проект будущего, идеал, потому что на самом деле не может не считать себя свободным и не ориентироваться на высшие по отношению к природе и истории ценности.

Отсюда фундаментальный вопрос о современном гуманизме: как мыслить трансцендентность в двух ее формах, то есть в нас (трансцендентность свободы) и вне нас (трансцендентность ценностей), не попадая немедленно под удар материализма — генеалогии и материалистической деконструкции? Этот же вопрос можно сформулировать по-другому: как мыслить гуманизм, освобожденный от метафизических иллюзий,

которые были сопряжены с ним изначально, с момента зарождения современной философии?

Такова, как ты, конечно, понял, моя собственная философская программа или, по крайней мере, программа, которую я считаю своей. Теперь я хотел бы сказать тебе о ней несколько слов.

1. *Теория*: к новому мышлению трансцендентности

Диаметрально расходясь с материализмом, постницшеанский гуманизм — чья долгая традиция уходит корнями в философию Канта, а в начале XX века расцветает в творчестве Гуссерля, одного из его последователей, — реабилитирует понятие трансцендентности, но придает ей, в частности в теоретическом плане, новое значение, которое мне хотелось бы попытаться объяснить тебе на этих страницах. Ведь именно благодаря этому новшеству гуманизму удается уклониться от критики со стороны современного материализма и тем самым занять свое место не в доницшеанской, а именно в постницшеанской мысли.

Можно выделить три основные концепции трансцендентности. Ты без труда их узнаешь, потому что они уже встречались на нашем пути, хотя и не были нами названы.

Первая концепция трансцендентности — это концепция античных философов, с помощью которой они описывали *космос*. Конечно, по существу греческая философия — это философия имманентности, поскольку совершенный порядок не является неким идеалом, некоей внешней по отношению к миру моделью. Как раз наоборот, это качество мира, целиком и полностью в нем воплощенное. Как ты помнишь, божественное стоиков, в отличие от христианского Бога, не является неким внешним по отношению к миру бытием: оно представляет собой, так сказать, само упорядочение мира, ибо мир совершенен. Тем не менее, как я уже мимоходом на это указывал, можно также сказать,

что гармоничный порядок *космоса трансцендентен* по отношению к людям в том узком смысле, что он не придуман и не создан людьми. Наоборот, люди *открывают этот порядок для себя* как внешнюю и высшую для них данность. Слово «трансцендентный» здесь, таким образом, понимается по отношению к человечеству. Оно обозначает такую реальность, которая превосходит человека, но при этом является частью этого мира. Античная трансцендентность находится не в небе, а на земле.

Вторая концепция трансцендентности, совершенно отличная от первой и даже противоположная ей, связана с идеей Бога в великих монотеистических религиях. Она просто указывает на то, что Высшее существо, в отличие от греческого божественного, находится «по ту сторону» созданного им мира, то есть является одновременно высшим и внешним по отношению к своему творению. В отличие от божественного стоиков, которое смешивается с природной гармонией, а значит, не может находиться вне ее, Бог иудеев, христиан и мусульман совершенно надприроден, чтобы не сказать «сверхъестествен». Таким образом, на сей раз речь идет о трансцендентности не только по отношению к человечеству, как это было у древних греков, но и по отношению к самому миру, понимаемому как творение, — к миру, существование которого зависит от высшего для него существа.

Но можно представить себе и третью форму трансцендентности, отличную от двух предыдущих. Она берет начало в философии Канта и доходит до наших дней через феноменологию Гуссерля. Речь идет о том, что Гуссерль, который любил философский жаргон, называл «трансцендентностью в имманентности». Прозрачной эту формулу не назовешь, но в ней заключена идея необычайной глубины.

Подобно многим великим философам (Канту, Гегелю, его собственному ученику Хайдеггеру), Гуссерль был еще и преподавателем, и вот как он объяснял эту идею своим студентам.

Гуссерль брал в руки куб — или прямоугольный параллелепипед, например коробок спичек, — и показывал его аудитории,

подводя ее к следующему наблюдению: как бы мы ни держали и как бы мы ни представляли этот куб, мы всегда будем видеть только три его грани одновременно, а ведь всего их шесть.

И что? — спросишь ты меня. Что все это значит, какой философский вывод можно из этого сделать? Прежде всего, такой: не бывает всеведения, не бывает абсолютного знания, потому что все видимое (а видимое символизируется как раз этими тремя сторонами куба) всегда преподносится нам на фоне невидимого (три невидимые стороны). Иными словами, всякое присутствие предполагает отсутствие, всякая имманентность предполагает скрытую трансцендентность, всякое появление объекта предполагает сокрытие чего-то.

Надо понять всю глубину этого примера, который, конечно же, является всего лишь метафорой. Он означает, что трансцендентность не является новым «идолом», этаким изобретением метафизиков или верующих, некоей выдуманной запредельностью, служащей для умаления значения реальности в пользу идеала. Трансцендентность — это факт, неоспоримый аспект человеческого существования, являющийся частью самой реальности. И поэтому трансцендентность или, вернее, *такая трансцендентность* не может пасть под натиском классической критики, направленной против идолов материалистами или различными сторонниками деконструкции. В этом смысле мы имеем дело с неметафизической, постницшеанской трансцендентностью.

Прежде чем приводить конкретные примеры, чтобы лучше понять это новое учение о трансцендентности, нам нужно еще поразмышлять по совету Гуссерля о понятии *горизонта*. Действительно, когда ты смотришь на мир, объекты всегда преподносятся тебе на некотором фоне, а сам этот фон, по мере того как ты проникаешь в окружающий тебя мир, постоянно перемещается, как горизонт перед мореплавателем, никогда не смыкаясь, чтобы стать неким окончательным и непреодолимым фоном.

Двигаясь, таким образом, от фона к фону, от горизонта к горизонту, тебе никогда не удается найти ничего такого, что

могло бы стать для тебя какой-нибудь окончательной сущностью, Высшим существом или первопричиной, гарантирующей существование той реальности, в которую мы погружены. И поэтому существует трансцендентность, то есть нечто такое, что всегда ускользает от нас в существующей данности, в том, что мы можем увидеть или потрогать, то есть в самой имманентности.

Выходит, что понятие горизонта, в силу его бесконечной подвижности, некоторым образом заключает в себе понятие тайны. Как и куб, все шесть сторон которого я не могу увидеть одновременно, реальность этого мира никогда не является для меня прозрачной, я никогда не владею ею в полной мере. Или скажем иначе: если, с точки зрения конечности человека, придерживаться идеи о том, что, как говорит Гуссерль, «всякое сознание — это сознание чего-то», то есть что всякое сознание ограничено внешним по отношению к нему миром и в этом смысле *конечно*, то следует допустить, что человеческое познание никогда не достигнет всеведения, никогда не сможет совпасть с той точкой зрения, которую христиане приписывают Богу.

Именно в силу этого отказа от замкнутости, от всяких форм «абсолютного знания», трансцендентность третьего типа и становится «трансцендентностью в имманентности», единственно способной обусловить некое четкое значение человеческого опыта, которое как раз пытается описать и объяснить освободившийся от иллюзий метафизики гуманизм. Трансцендентность ценностей проявляется «во мне», в моих мыслях или чувствах. Хотя мысли и чувства находятся во мне (имманентность), все происходит так, словно они предписываются моей субъективности извне (трансцендентность).

Действительно, представь себе на мгновение четыре больших сферы, в которых проявляются фундаментальные ценности человеческого существования: истину, красоту, справедливость и любовь. Все четыре, что бы о них ни говорили материалисты, являются по существу трансцендентными для отдельно взятого человека, как для тебя, так и для меня, да и для всех.

Скажем еще проще: мы не изобретаем математические истины, мы не создаем красоту произведения искусства, мы не придумываем этических императивов и даже не решаем путем сознательного выбора влюбиться, а просто влюбляемся. Так что в этом смысле трансцендентность ценностей вполне реальна. Но на этот раз она дается в самом что ни на есть конкретном опыте, а не в виде метафизического вымысла, то есть какого-нибудь идола вроде «Бога», «рая», «республики», «социализма» и т. д. Мы можем выстроить ее «феноменологию», то есть простое описание, отталкивающееся от непреодолимого чувства необходимости, осознания невозможности мыслить или чувствовать иначе: я ничего не могу с этим поделать, 2 + 2 = 4, и это не вопрос вкуса или субъективного выбора. Это преподносится мне словно бы извне, но само это «извне», сама эта трансцендентность почти осязаемо присутствует внутри меня.

Подобным образом красота пейзажа или музыки буквально «сражает» меня, хочу я этого или нет. Подобным образом я не могу сказать, что я в полном смысле слова «выбрал» свои моральные ценности, что я решил, например, быть антирасистом: куда скорее дело в том, что я не могу мыслить иначе и что идея человечности предписывается мне вместе с понятиями справедливости и несправедливости, которые она влечет за собой.

Итак, трансцендентность ценностей действительно существует, и наперекор материализму, стремящемуся — впрочем, безуспешно — объяснить и расколдовать все и вся, неметафизический гуманизм готов ее признать. Не сдаться ей, а именно трезво ее признать, ибо ее опыт неоспорим и при этом неподвластен никакому материализму.

Но почему же трансцендентность — «в имманентности»?

Да потому, что в данном случае ценности предписываются нам не от имени какого-либо авторитета, выводятся не из вымысла какой-либо метафизики или теологии. Конечно, я не изобретаю, а открываю для себя истину математической теоремы, или красоту океана, или законность прав человека. Но именно во мне, а не где-то еще, обнаруживаются эти истины. Нет

больше небес метафизических идей, нет Бога или, по крайней мере, я не обязан верить ни в то, ни в другое, чтобы принять идею, согласно которой я оказываюсь перед такими ценностями, которые превосходят меня и в то же время пребывают в моем сознании, а не где-либо за его пределами.

Рассмотрим еще один пример. Когда я влюбляюсь, меня, вне всякого сомнения — если только я не Нарцисс, — привлекает внешнее по отношению ко мне существо: оно ускользает от меня, и чаще всего тем сильнее, чем больше я от него завишу. А значит, в этом смысле существует трансцендентность. Но также совершенно ясно, что я ощущаю эту трансцендентность другого не где-нибудь, а в себе. Более того, она пребывает, если можно так сказать, в чем-то, что внутри меня является самым сокровенным, — в сфере моих чувств или, как часто говорят, в моем «сердце». Трудно найти лучшую метафору имманентности, чем этот образ сердца. Именно сердце является местом как для этой трансцендентности — любви к другому как к тому, кто непреодолимо отличен от меня, — так и для имманентности любовных чувств самой сокровенной сердцевине моей личности. Вот что такое трансцендентность в имманентности.

Если материализм хочет любой ценой объяснить чувство трансцендентности породившими его материальными реалиями, то освободившийся от наивных представлений, которые еще сохраняла философия Нового времени, гуманизм предпочитает ограничиваться чистым описанием, не содержащим предвзятых суждений, то есть «феноменологией» той трансцендентности, которая каким-то образом пребывает в самом сердце моей субъективности.

Поэтому гуманистическая *теория* оказывается в первую очередь теорией познания, сосредоточенной на самосознании или, говоря на языке современной философии, на «саморефлексии». В отличие от материализма, который, как я тебе говорил, не может следовать своей мысли, современный гуманизм всеми силами пытается осмыслить значение своих собственных

утверждений, осознать их, подвергнуть их критике и оценке. Критический дух, проявившийся уже в философии Нового времени, начиная с Декарта, делает еще один шаг вперед: вместо того чтобы применяться исключительно к другим, он начинает систематически применяться к себе самому.

Теория как «саморефлексия»

Выделим опять-таки три основные концепции познания.

Первая из них соответствует древнегреческой *теории*. Созерцание божественного порядка мира, постижение устройства *космоса* — это, как мы видели, познание, небезразличное к ценностям или, говоря словами Макса Вебера, крупнейшего немецкого социолога XIX века, не являющееся «аксиологически нейтральным», то есть «объективным», незаинтересованным, свободным от принятой позиции. Говоря о стоицизме, мы выяснили, что познание и ценности внутренне связаны, то есть постижение космической природы мира само по себе предполагает выявление некоторых моральных целей для человеческого существования.

В эпоху научной революции Нового времени возникает вторая концепция познания, согласно которой оно совершенно безразлично к вопросу о ценностях. Для философов Нового времени природа больше не дает нам никаких моральных указаний, не является моделью для подражания, и к тому же подлинная наука должна быть совершенно нейтральна в отношении ценностей, чтобы не занимать чью-либо сторону и не терять своей объективности. Иначе говоря, наука должна описывать *то, что есть*, она не может указывать на *то, что должно быть*, что мы должны делать или не делать с моральной точки зрения. Как говорят на философском и юридическом жаргоне, наука как таковая не обладает никаким *нормативным* значением. Например, биолог может доказать, что курение наносит серьезный вред здоровью, и он, без сомнения, будет прав. Но с точки зрения морали он не может сказать, что курение — это плохо и что, следовательно,

бросить курить — твой этический долг. Данный вопрос должны решать мы сами, исходя из наших ценностей, а не из ценностей науки. Согласно этой концепции, которая доминировала в XVIII и XIX веках и которую можно в общем и целом назвать «позитивизмом», наука призвана познавать окружающий мир, каков он есть, а не задаваться вопросом о самой себе.

Но мы не можем этим удовлетвориться: критика не может относиться только к другим, вовне. Однажды, хотя бы просто в силу верности своим собственным принципам, она должна задуматься о самой себе. Критическая мысль не может не обратиться на саму себя — это начали понимать философы Нового времени, но Ницше и материалисты, как ни парадоксально, не пошли по этому пути. Составитель генеалогий, деконструктор блистательно справляется с задачей рассеять иллюзии метафизики и религии, разбить молотом их идолов, но себя подобным процедурам не подвергает. Частью его взгляда на мир является презрение к самокритике и саморефлексии. Он восхитительно проницателен, когда идет речь о других, и настолько же слеп, когда дело касается его самого.

Таким образом, третья концепция познания подвергает сомнению и вместе с тем дополняет вторую: это концепция самокритики или саморефлексии, характеризующая современный, постницшеанский гуманизм. Она возникла после Второй мировой войны, когда философия начала задаваться вопросами о потенциальном вреде науки, которая оказалась в известном смысле ответственна за страшные преступления войны, в частности за сброшенные на Хиросиму и Нагасаки атомные бомбы. Затем в ее поле зрения вошли практически все сферы, в которых осмысливаются с моральной и политической точек зрения последствия научных изобретений, в частности экология и биоэтика.

Можно сказать, что во второй половине XX века наука начала отходить от догматизма и авторитарности и применять к самой себе свои собственные принципы — принципы критического разума и рефлексии, которые в результате становятся самокритикой или «саморефлексией». Физики задаются

вопросами о потенциальных угрозах атомной энергии, о возможном вреде парникового эффекта; биологи изучают генетически модифицированные организмы, которые могут представлять риск для здоровья человека, техники клонирования и еще тысячу других проблем подобного рода, свидетельствующих о полном изменении перспективы по сравнению с XIX веком. Наука больше не господствует, как раньше, и уже не так уверена в себе. Она медленно, но верно учится подвергать себя сомнению.

С этим тесно связано стремительное развитие исторических наук в XX веке. История становится королевой «гуманитарных наук», и будет полезно сказать о ней несколько слов. На мой взгляд, необыкновенный успех истории объясняется следующим: взяв за образец психоанализ, она обещает нам, что мы будем лучше понимать настоящее и лучше направлять наше будущее, если будем лучше знать свое прошлое и практиковать саморефлексию.

Таким образом, исторические науки в широком смысле этого слова, включая значительную часть социальных наук, более или менее сознательно приходят к убеждению, что чем меньше мы знаем историю, тем более тяжким грузом она давит на нашу жизнь. Познавать свою историю — значит, подобно психоаналитической терапии, работать над своим раскрепощением, а потому демократический идеал свободы мысли и автономии не может обойтись без исторического знания, которое необходимо ему хотя бы ради того, чтобы с меньшими предрассудками подходить к проблеме настоящего.

Кстати, отсюда понятен источник ошибочного взгляда, согласно которому вся философия должна отныне заняться саморефлексией или самокритикой. Как ты понимаешь, доля правды в этом есть: *теория* Нового времени действительно вступила в эпоху саморефлексии. Но было бы неверно делать из этого вывод, что такова единственная задача философии, как будто *теория* стала ее единственным измерением, а, например, проблематику спасения следует оставить в стороне.

Я покажу тебе, что это далеко не так, что философия остается как никогда актуальной, если только мыслить ее в современном ключе, не так, как прежде.

Но сначала посмотрим, как в перспективе неметафизического гуманизма обогатилась мораль Нового времени.

2. Мораль, основанная на канонизации Другого: обожествление человека

Моральная проблематика, как бы мы ее ни понимали и каково бы ни было ее содержание, возникает в тот момент, когда человек устанавливает некие жертвенные ценности, то есть ценности, «высшие по отношению к жизни». Ницше прекрасно это понял, но сделал из этого критические выводы и ступил на путь чистого «имморализма». Мораль существует тогда, когда, обоснованно или нет — для Ницше, конечно, нет, но здесь это для нас не так важно, — принципы кажутся нам настолько высокими, настолько «священными», что мы начинаем считать оправданным принести в жертву ради их защиты свою жизнь.

Я, например, уверен, что, если бы тебе пришлось увидеть, как люди убивают или пытают кого-то только потому, что у него другой цвет кожи или другая религия, ты бы сделал все необходимое, чтобы спасти его, даже если бы это было очень опасно. И даже если бы у тебя не хватило на это смелости, что можно понять, ты, несомненно, решил бы для себя, что нужно поступить именно так. А если бы тот, кого убивают, был дорогим тебе человеком, то, возможно и даже скорее всего, ты решился бы попытаться спасти его даже с риском для жизни.

Я привел этот пример — в нашем обществе такое, конечно, случается не часто, но не забывай, что в находящихся не так далеко от нас странах это происходит ежедневно, — чтобы ты подумал вот о чем: вопреки логическим последствиям радикального материализма мы, будучи материалистами или нет, продолжаем считать, что в случае

необходимости некоторые ценности могли бы побудить нас рискнуть своей жизнью.

Возможно, ты слишком молод, чтобы помнить это, но в начале восьмидесятых годов, в эпоху существования советского тоталитаризма, немецкие пацифисты провозгласили лозунг «Lieber rot als tot» («Лучше быть красным, чем мертвым»). Иначе говоря, лучше подчиниться агрессору, нежели рисковать своей жизнью, оказывая ему сопротивление. Этот лозунг убедил не всех наших современников, и, судя по всему, многие из них, не обязательно будучи «верующими», еще и сегодня думают, что сохранение своей собственной жизни, какой бы бесконечно ценной она ни была, не обязательно и не во всех обстоятельствах является единственно важной ценностью. Я даже убежден, что, если понадобится, наши сограждане будут способны взять в руки оружие, чтобы защитить своих близких и оказать сопротивление любой тоталитарной угрозе, или что, по крайней мере, подобные действия, даже если у них не хватит смелости довести их до конца, не покажутся им абсурдными или недостойными.

Жертвенность, которая отсылает к идее *священной* ценности, даже для убежденного материалиста, как ни парадоксально, обладает неким почти религиозным значением. Она предполагает, что мы допускаем, пусть и не всегда осознанно, что существуют трансцендентные ценности, которые выше, чем материальная или биологическая жизнь.

Дело лишь в том — и это важно для понимания того, какие новые черты может приобрести гуманистическая мораль сегодня, в сравнении с гуманизмом Нового времени, — что традиционные мотивы самопожертвования ушли в прошлое.

В наших западных демократиях не так много людей, готовых пожертвовать своей жизнью во имя Бога, родины или пролетарской революции. Однако их свобода, а еще больше — жизнь тех, кого они любят, в некоторых обстоятельствах может показаться им заслуживающей отчаянной борьбы.

Иными словами, *трансцендентные ценности прошлого — Бог, родина или революция — не уступили место дорогой*

материализму радикальной имманентности. Люди не отказались от священного или от жертвенности, просто возникли новые формы трансцендентности, которые можно назвать «горизонтальными», а не вертикальными, как это было прежде. «Горизонтальная» трансцендентность коренится в самой человеческой природе, то есть в таких же людях, как мы, а не в неких парящих над нами сущностях. Вот почему мне кажется, что в развитии современного мира переплетаются две мощные тенденции.

С одной стороны, имеет место тенденция *гуманизации божественного*. Приведу тебе один пример: можно сказать, что наша великая Декларация прав человека есть не что иное — это тоже ясно видел уже Ницше, — как «секуляризованное» христианство, то есть воспроизведение содержания христианской религии без необходимости верить в Бога.

С другой стороны, имеет место обратная тенденция — процесс обожествления или *канонизации человека*: отныне мы можем рисковать своей жизнью только во имя другого человека, но не во имя таких понятий, как родина или революция, потому никто больше не верит в то, что, как говорится в кубинском гимне, «Умереть за родину — значит вступить в вечность». Разумеется, можно оставаться патриотом, но само слово «родина» поменяло смысл: теперь оно обозначает не столько территорию, сколько людей, которые на этой территории живут, то есть не столько национализм, сколько гуманизм.

Хочешь, приведу пример или даже доказательство своих слов? Достаточно прочесть небольшую, но очень важную книгу Анри Дюнана «Воспоминание о битве при Сольферино». Анри Дюнан, как, возможно, ты знаешь, был основателем общества Красного Креста и всей современной гуманитарной деятельности, которой он посвятил свою жизнь. В своей книге он рассказывает о зарождении этой идеи. Однажды, проездом оказавшись у поля битвы при Сольферино, Дюнан стал свидетелем абсолютной жути. Он увидел тысячи мертвых тел и, мало того, тысячи раненых, медленно умирающих в ужасных страданиях

без какой-либо помощи. Покинув дилижанс, Дюнан проводит страшные двое суток в попытках облегчить страдания этих людей.

Из этой истории он сделал поразительный вывод, заложивший основу подлинной революции морали, каковою является современная гуманитарная деятельность: солдат, как только он оказывается повержен, ранен или обезоружен, перестает принадлежать к какой-либо нации, стороне конфликта и вновь становится простым человеком, который заслуживает защиты, помощи, ухода вне зависимости от того, насколько сознательно он участвовал в военных действиях. Здесь Дюнан совпадает с коренным принципом Декларации прав человека 1789 года: всякий человек заслуживает уважения независимо от его общественной, этнической, языковой, культурной и религиозной принадлежности. Но он идет дальше — предлагает абстрагироваться и от национальной принадлежности: гуманитарная деятельность, в этом смысле наследующая христианству, требует от нас относиться к нашему врагу, когда он повержен и не представляет опасности, так, словно бы он был нашим другом.

Как видишь, мы ушли далеко от Ницше, которого неприятие самой идеи жалости заставляло ненавидеть все формы милосердия, опасные, с его точки зрения, тем, что в них могут скрываться отзвуки христианства или напоминания об идеалах. И ненависть его была такова, что он буквально прыгал от радости, узнав о землетрясении в Ницце или о циклоне на островах Фиджи.

Конечно, Ницше заблуждался. Но его диагноз не был совершенно неверным: в самом деле, священное, даже очеловечившись, продолжает существовать как таковое, подобно тому как не перестает существовать трансцендентность, даже если она кроется в имманентности, в самом сердце человека. Но вместо того чтобы вместе с Ницше скорбеть по поводу такой ситуации, нам следует осмыслить ее в новой терминологии, если мы хотим прекратить — в отличие от материалиста, который оказывается к этому принужден, — жить в постоянном и невыносимом самоотрицании, признавая наличие в нашем личном опыте ценностей,

которые *абсолютно* нас порабощают, и в то же время в теоретическом плане отстаивая чисто *релятивистскую* мораль, сводящую этот абсолют к простой иллюзии, которую следует преодолеть.

Теперь, исходя из сказанного, мы можем перейти к рассмотрению спасения или, по крайней мере, того, что занимает его место в мире, требующем от нас сегодня неведомого доселе трезвомыслия.

3. Переосмыслить вопрос о спасении: зачем взрослеть?

Завершая эту книгу, я хотел бы предложить тебе три кратких размышления о том, каким образом неметафизический гуманизм может сегодня придать новую актуальность древней проблематике мудрости. Эти размышления касаются *требования расширенного мышления, мудрости любви и опыта скорби.*

Требование расширенного мышления

Итак, поговорим о «расширенном мышлении».

Это понятие, о котором мы коротко говорили в конце главы о философии Нового времени, в постницшеанской философии приобретает новое значение. Теперь оно обозначает не требование критического разума и аргументации («встать на место другого, чтобы лучше понять его точку зрения»), как это было у Канта, а новый способ ответа на вопрос о смысле жизни. Мне хотелось бы сказать тебе об этом несколько слов, чтобы показать, как расширенное мышление соотносится с проблематикой спасения или, во всяком случае, с тем, что занимает ее место в рамках постницшеанского гуманизма, освободившегося от идолов метафизики.

Для начала расширенное мышление — в отличие от «ограниченного» — можно было бы определить как такое мышление, которому удается отстраниться от самого себя, чтобы «встать на место другого», и не только чтобы лучше

его понять, но и чтобы затем, вернувшись к самому себе, посмотреть на свои собственные суждения с точки зрения других людей.

Именно этого требует от нас саморефлексия, о которой мы только что говорили: чтобы осознать самого себя, нужно, в некотором роде, *дистанцироваться от самого себя*. Если ограниченное мышление остается прикованным к своему «родному» контексту, считая, что оно является единственно возможным или, по крайней мере, единственно верным и законным, расширенное мышление, занимая, насколько это возможно, точку зрения другого, смотрит на мир как заинтересованный и благожелательный зритель. Решившись изменить свою исходную точку зрения, вырвавшись из замкнутого круга эгоцентризма, оно может проникнуть в далекие для него традиции и ценности, а затем, вернувшись к самому себе, осознать самое себя уже отстраненным, не столь догматичным образом и тем самым обогатить свое собственное мировоззрение.

В этом смысле — и здесь мне хотелось бы, чтобы ты осознал всю глубину интеллектуальных корней гуманизма, — понятие «расширенного мышления» смыкается со «способностью к совершенствованию», в которой, как мы говорили, Руссо усматривал ключевое отличие человека от животного. Оба эти понятия предполагают идею свободы как способности вырваться из частных условий, чтобы прийти к более общей точке зрения, проникнуть в индивидуальную или коллективную историю — с одной стороны, в историю воспитания человека, а с другой — в историю культуры и политики, в ходе которой осуществляется то, что можно назвать гуманизацией человечества.

Этот процесс гуманизации придает жизни весь ее смысл, «оправдывает» ее почти в теологическом значении этого слова. Я хотел бы, насколько это возможно, объяснить тебе почему.

В мою книгу «Что такое успешная жизнь?» включена длинная цитата из речи, произнесенной крупным англо-индийским писателем В. С. Найполом по случаю вручения ему Нобелевской премии в декабре 2001 года. Мне кажется, Найпол

прекрасно описывает опыт расширенного мышления и его благотворный эффект не только для создания литературных произведений, но и для нашей повседневной жизни. Сейчас я хотел бы вернуться к этой цитате вместе с тобой.

Найпол рассказывает о своем детстве на острове Тринидад и отмечает ограничения, свойственные небольшим, замкнутым на себе и на своей самобытности обществам:

Мы, индийцы, иммигранты из Индии, <…> по большей части, были строгими приверженцами обрядности, еще неспособными к самооценке, с которой и начинается учение. <…> На Тринидаде, где как недавние переселенцы мы принадлежали к неблагополучной общине, эта идея недопущения служила своеобразной защитой; она позволяла нам — некоторое время, но только некоторое — жить по-своему и согласно собственным правилам, жить в своей призрачной Индии. Это способствовало необычайному эгоцентризму. Мы смотрели внутрь себя; мы жили собственными заботами; внешний мир существовал точно во тьме; мы ни о чем не спрашивали[94].

Далее Найпол объясняет, почему, когда он уже стал писателем, «эти участки тьмы» его детства — то есть все то, что в той или иной степени присутствовало на острове, но оставалось невидимым для него из-за описанной замкнутости его общины на себе: аборигены, Новый Свет, Индия, мусульманский мир, Африка, Англия, — затем стало для него предметом особого интереса и однажды позволило ему, немного отстранившись, написать книгу о родном острове. Ты уже понимаешь, что его пути как человека и писателя — в данном случае неразрывно связанные — заключались в расширении горизонта путем огромного усилия «рассредоточения», отрыва от самого себя с целью отвоевать эти «участки тьмы».

94 *Найпол В. С.* Два мира. Нобелевская речь / Пер. М. Дадяна // Иностранная литература. № 5. 2002.

Затем Найпол пишет следующее — возможно, самое главное:

Но, закончив книгу, я почувствовал, что сделал со своим островным материалом все что мог. Сколь долго я бы ни продолжал о нем размышлять, литературы из этого больше не вышло бы. Случай спас меня. Я стал путешественником. Я объездил страны Карибского бассейна и гораздо лучше понял колониальную систему, частью которой был сам. Я провел год в Индии, на родине предков; то была поездка, расколовшая мою жизнь надвое. Книги, которые я написал о двух этих поездках, привели меня в новое царство эмоций, изменили мое мировоззрение, расширили мои профессиональные возможности[95].

Здесь нет отрицания, отказа от особенностей своего происхождения. Только отстранение, расширение (не случайно Найпол и сам использует это слово), позволяющее осознать эти особенности по-новому, будучи менее погруженным в них, менее эгоцентричным. Тем самым творчество Найпола вышло за узкие рамки местной культуры и фольклора, чтобы возвыситься до уровня «мировой литературы». Иными словами, оно стало обращаться уже не только к «коренным жителям» Тринидада или к бывшим жителям колоний, так как предмет его описания перестал быть сугубо частным: в нем содержится общечеловеческое значение, способное затронуть каждого человека и дать ему пищу для размышлений.

Литературный, но вместе с тем и жизненный идеал, который очерчивает Найпол, означает, что нам нужно вырваться из своего эгоцентризма. Мы нуждаемся в других людях, чтобы понять самих себя, нуждаемся в их свободе и, если это возможно, в их счастье для осуществления своей собственной жизни. Таким образом, рассуждение о морали приводит нас к более высокой проблематике — к проблематике смысла.

95 Там же [с небольшими изменениями. — *Пер.*].

В Библии «познавать» означает «любить». Когда о комто — в достаточно грубом просторечии — говорят, что «он познал женщину в библейском смысле», это означает, что он занимался с этой женщиной любовью. Проблематика смысла — это своего рода секуляризация данного библейского равенства: если познавать и любить — одно и то же, значит, именно идеал расширенного мышления придает нашей жизни смысл, то есть одновременно ориентир и значение. Только он, побуждая нас к путешествию во всех возможных смыслах, то есть побуждая нас выйти за пределы самих себя, чтобы вновь и полнее, чем прежде, себя обрести, — Гегель называл это «опытом», — позволяет нам лучше познать и больше полюбить других людей.

Зачем набираться опыта и взрослеть? Как раз за этим и, возможно, только за этим. Затем, чтобы расширить поле зрения, научиться любить самобытность других, людей и произведений, а когда эта любовь достаточно сильна, еще и переживать даруемую ею нами отмену времени. Иногда, правда, лишь на мгновения — и древние греки тоже призывали нас к этому — нам удается преодолеть тиранию прошлого и будущего, вступив тем самым в то безмятежное, свободное от всяких терзаний настоящее, которое, как мы затем понимаем, является своего рода «моментом вечности момента», мгновением, когда страх смерти теряет для нас всякое значение.

И здесь смыкаются друг с другом вопросы о смысле и спасении.

Но мне не хотелось бы на этом останавливаться, так как предложенные формулы еще недостаточно удовлетворительны: они лишь намекают на ту мысль, которую тебе нужно понять. Нам следует пойти еще дальше и попытаться выяснить, почему «мудрость любви», то есть представление о любви, позволяющее полностью осознать те причины, по которым — в перспективе гуманизма — только любовь придает нашей жизни смысл, действительно существует.

Предлагаю тебе оттолкнуться от простого анализа того, что характеризует всякое великое произведение искусства.

О каком бы искусстве ни шла речь, художественное произведение всегда окрашивается самобытностью своего исходного культурного контекста. Оно всегда исторически и географически отмечено своей эпохой и «духом народа», который был ему современен. Это является его «фольклорной» стороной — слово «фольклор» происходит от английского слова «folk», что значит «народ», — его данью по отношению к логике народного, местного творчества. Можно сразу же заметить, даже не будучи специалистом в живописи, что картины Вермеера никак не связаны ни с азиатским, ни с арабо-мусульманским миром, что их нельзя отнести к современному искусству и что они наверняка как-то связаны с Северной Европой XVII века. Точно так же нам иногда достаточно услышать всего несколько тактов музыки, чтобы определить, что она связана с Востоком или Западом, что она более или менее старая или современная, что она предназначена для религиозных церемоний или танцев и т. д. Кроме того, даже великие произведения классического музыкального искусства часто обращались к народным песням и танцам, национальный характер которых мы всегда так или иначе в них ощущаем. Полонезы Шопена, «Венгерская рапсодия» Листа, «Румынские танцы» Бартока достаточно хорошо это иллюстрируют. Но даже когда ничто не говорит об этом прямо, самобытные источники произведения всегда оставляют в нем следы и, как бы велико или универсально ни было его значение, великое произведение искусства никогда не порывает окончательно с местом и временем своего рождения.

Тем не менее, в отличие от фольклора, великое произведение искусства характеризуется тем, что оно не остается прикованным к какому-то одному отдельному «народу». Оно восходит к всеобщности или, лучше сказать, потенциально обращается ко всему человечеству. Гёте, говоря о книгах, называл

это «мировой литературой» (Weltliteratur). В его представлении подобная «глобализация» не имела ничего общего с единообразием: произведение достигает мирового уровня, никоим образом не попирая частные особенности своего происхождения, а, наоборот, принимая тот факт, что оно родилось из них и ими подпитывается, *преображая* их в пространстве искусства — превращая во что-то большее, нежели обычный фольклор.

Таким образом, эти особенности, вместо того чтобы канонизироваться, как если бы они могли обрести смысл только в рамках своего исходного сообщества, входят в более широкую перспективу, становятся частью более широкого опыта, потенциально общего для всего человечества. Вот почему великие произведения искусства, в отличие от всех прочих, говорят с каждым человеком, где и когда бы он ни жил.

А теперь совершим еще один шаг.

Чтобы ты мог лучше понять Найпола, обратимся к двум концептам, к двум ключевым понятиям — особенное и универсальное.

Особенное содержится в том опыте, который описывает писатель, и является отправной точкой произведения: в данном случае это — маленький остров, а точнее — индийское сообщество этого острова, к которому принадлежал Найпол. И тут действительно речь идет об особенной реальности с ее языком, религиозными традициями, кухней, ритуалами и т. д. А, скажем так, на другом конце этой цепи располагается универсальное. Это не только весь остальной мир, другие люди, это еще и конечная цель пути, на который ступает Найпол, пытаясь преодолеть «участки тьмы», то есть те элементы инаковости, которые ему неизвестны и на первый взгляд непонятны.

Чтобы понять, почему именно любовь является источником смысла, нужно уяснить, что между двумя этими реальностями, особенным и универсальным, которое в пределе совпадает со всем человечеством, есть место и для промежуточного термина — для единичного, или индивидуального.

Именно оно является как объектом нашей любви, так и носителем смысла.

Попробуем рассмотреть все это более пристально, чтобы как следует уловить эту идею, которая, в сущности, является краеугольным камнем философского здания секуляризованного гуманизма.

Чтобы лучше это понять, я оттолкнусь от определения единичности, которое выработал немецкий романтизм, поскольку оно, как ты увидишь, очень хорошо подходит к тому, о чем мы здесь говорим.

Если, как того требует классическая логика еще со времен Античности, понимать под «единичностью» или «индивидуальностью» особенность, связанную не только с кругом частных явлений, но и с неким высшим для нее горизонтом, в который она вливается, чтобы достичь более универсального уровня, то становится ясно, почему лучшую модель понятия единичного предоставляют нам великие произведения искусства. Ведь они как раз в этом смысле являются единичными — самобытными — произведениями, укорененными в родных для них культуре и эпохе, но способными обращаться ко всем людям любых времен. Вот почему мы продолжаем читать Платона и Гомера, Мольера и Шекспира, слушать Баха и Шопена.

Это касается всех великих произведений и даже всех великих исторических памятников: можно быть французом, католиком — и восхищаться храмами Ангкора, соборной мечетью Кайруана, картинами Вермеера или китайской каллиграфией. Все дело в том, что они представляют высший уровень «единичности», не ограничиваясь ни теми особенностями, которые, как и для каждого человека, составляли для них исходную ситуацию, ни той абстрактной, бестелесной универсальностью, какой обладает, например, химическая или математическая формула. Произведение искусства, достойное этого высокого звания, не является ни изделием экзотического промысла, ни дистиллированной универсалией, в которой воплощается

результат чистого научного исследования. Именно это — единичность, индивидуальность, не исчерпывающаяся ни особенностью, ни универсальностью, — и нравится нам в произведении.

Теперь ты понимаешь, каким образом понятие единичности может быть напрямую соотнесено с идеалом расширенного мышления: *отстраняясь от самого себя, чтобы понять другого человека, расширяя поле своего опыта, я сам становлюсь более единичным, потому что преодолеваю особенность моих исходных условий, чтобы достичь пусть не универсальности, но, по крайней мере, чем дальше, тем более широкого и обогащенного осознания возможностей всего человечества.*

Возьмем простой пример: когда я изучаю иностранный язык, когда я приезжаю в страну, где на нем говорят, я вольно или невольно расширяю свой горизонт. Я обретаю не только средства общения с бóльшим числом людей, но и целую культуру, которая непосредственно связана с этим языком, и когда это происходит, моя исходная частность обогащается внешними влияниями.

Иными словами, единичность — не только первейшая характеристика этой внешней для меня «вещи», каковой является любое великое произведение искусства, но и субъективное, личное измерение человеческого существа как такового. *И именно это измерение, в отличие от всех других, является основным объектом нашей любви.* Мы никогда не любим частное как таковое, никогда не любим пустое и абстрактное универсальное. Кто бы, например, смог влюбиться в новорожденного или в математическую формулу?

Таким образом, следуя путеводной нити единичности, к которой привел нас идеал расширенного мышления, мы открываем в этом идеале измерение любви: только любовь придает ценность и смысл всему этому процессу «расширения», который может и должен задавать направление человеческому опыту. А следовательно, любовь является конечной точкой гуманистического учения о спасении, единственно возможным ответом на вопрос о смысле жизни. И в этом смысле

неметафизический гуманизм опять-таки оказывается секуляризацией христианства.

Понять это нам поможет один небольшой, но прекрасный фрагмент из «Мыслей» Паскаля, в котором он задается вопросом об истинной природе предметов нашей любви и о самобытности нашего «я»:

Что такое «я»?

Человек стоит у окна и смотрит на прохожих; если я пройду мимо, то смогу ли сказать, что он стоял у окна, чтобы меня увидеть? Нет, потому что он не думает именно обо мне; но тот, кто любит кого-то за красоту, любит ли он его? Нет, потому что из-за ветряной оспы, которая убьет красоту, не убив человека, он его разлюбит.

И если меня любят за мою рассудительность, за мою память, — любят ли меня? Меня? Нет, потому что я могу утратить эти качества, не утратив самого себя. Где же оно, это я, если оно ни в теле, ни в душе? И как любить тело или душу иначе как за эти качества, которые не создают меня, ибо они преходящи?

Можно ли любить отвлеченно субстанцию человеческой души, каковы бы ни были ее качества?

Так не будем же больше смеяться над теми, кто ищет уважения к себе за чины и должности; ведь мы любим в людях только их заемные качества[96].

Из этого отрывка обычно делают следующее заключение: «я», которое Паскаль считает «достойным ненависти», потому что оно всегда в той или иной степени эгоистично, не может являться непреложным объектом любви. Почему? Да просто потому, что мы склонны привязываться к особенностям, «внешним» качествам любимых нами людей: к красоте, силе, юмору, уму и т. д. Вот что притягивает нас в первую очередь. Но так как все эти качества непостоянны, однажды любовь уступает место усталости и скуке. И это, согласно Паскалю, самый что ни на есть обыкновенный опыт:

96 *Паскаль Б.* Мысли. § 323. Указ. соч. С. 269–270.

Он разлюбил женщину, которую любил десять лет назад. Еще бы: она уже не та, да и он не тот. Он был молод, она тоже; теперь она совсем другая. Может быть, он бы ее еще любил, будь она такой, как прежде[97].

Ну да… вместо того чтобы любить в другом человеке то, что можно считать его глубочайшей сущностью, то есть то, что мы назвали здесь его единичностью, мы привязываемся к его частным, а значит, совершенно абстрактным качествам — абстрактным *в том смысле, что эти качества можно найти у любого другого человека.* Красота, сила, ум и т. п. не являются свойствами того или иного человека, они не связаны глубоко с «субстанцией» этого человека, непохожей ни на чью другую; эти качества, скажем так, взаимозаменяемы. Следуя своей исходной логике, герой этого фрагмента должен развестись и найти себе другую женщину, более красивую и молодую, но похожую на ту, на которой он женился десять лет назад…

Задолго до немецких философов XIX века Паскаль обнаруживает, что чистое особенное и абстрактное универсальное вовсе не являются противоположными, а «переходят друг в друга», будучи двумя сторонами одной и той же реальности. Чтобы уяснить это, подумай о таком совершенно банальном опыте: когда ты кому-то звонишь, говоря просто «Алло! Это я!» или «Да это же я!», подобное начало разговора ничего не скажет человеку на другом конце провода. Такое абстрактное «я» не имеет ничего общего с единичностью, ведь *любой может сказать «Это я»*! Только учет каких-то других элементов, возможно, позволит собеседнику тебя узнать. Он может сделать это по голосу, но уж, во всяком случае, не по реплике «Это я», которая принадлежит, как ни парадоксально, к порядку общего, абстрактного, а значит, и наименее любимого.

Подобным образом, любя человека за его абстрактные качества, я могу верить, что проник в самое его сердце и люблю

97 Там же. § 123. Указ. соч. С. 266.

в нем самое существенное и уникальное, однако на деле все совсем не так: мне открылись в нем лишь столь же безличные качества, как должность или какой-нибудь титул, не более того. Иными словами, *частное и единичное — не одно и то же.*

Нужно понять, что только единичность, превосходящая и частное, и универсальное, может быть предметом любви.

Если привязываться только к частным или только к общим качествам, то мы никогда никого по-настоящему не полюбим, и в этом смысле — Паскаль тут совершенно прав — не нужно осмеивать тщеславных людей, гоняющихся за почестями. В конце концов, нет никакой разницы — превозносить красоту или почести: первая имеет (почти) такой же внешний характер, что и вторые. То, что делает человека любимым, то, благодаря чему мы чувствуем, что сможем продолжать любить его, пусть он даже будет обезображен болезнью, не сводится к некоему качеству, каким бы важным оно ни было. То, что мы любим в человеке (и, возможно, то, что он любит в нас), а значит, то, что мы должны открыть как в нем, так и в себе, не является ни в чистом виде особенным, ни универсальным (абстрактными качествами), это — отличающая его, делающая его ни на кого не похожим единичность. Говоря о том, кого я люблю, я могу с нежностью сказать, вслед за Монтенем, что люблю его, «потому что это он и потому что это я», но не так: «потому что он красив, силен и умен».

Как ты понимаешь, эта единичность не дается нам при рождении. Она постепенно складывается в нас, так что мы сами порой этого не замечаем. Она кристаллизуется по мере нашей жизни, с учетом нашего опыта, и как раз поэтому она в полном смысле слова неповторима. Новорожденные все как один похожи друг на друга. Как котята. Безусловно, они очень милы, но только к первому месяцу, с появлением первой улыбки маленький человек приобретает качества, которые делают его *по-человечески* любимым. Ведь именно в этот момент он входит в собственно человеческую историю, в историю взаимоотношений с другими.

В этом смысле, продолжая следовать путеводной нити расширенного мышления и понимаемой так, как мы решили

выше, единичности, можно по-новому взглянуть на греческий идеал «вечного мгновения» — настоящего, которое освобождается от страха смерти, сопряженного с сознанием конечности и времени, именно в силу своей единичности, то есть потому, что оно ощущается неповторимым и мы переживаем всю его полноту вместо того, чтобы отворачиваться от него во имя ностальгии по прошлому или надежды на будущее.

В этой точке вопрос о смысле вновь смыкается с вопросом о спасении. Если, отстраняясь от особенного и открываясь универсальному, мы входим в единичный опыт, если этот двойной процесс делает единичной нашу собственную жизнь и вместе с тем открывает нам доступ к единичности других людей, значит, он предоставляет нам не только средство расширения нашего мышления, но и средство установления контакта с уникальными моментами — с моментами благодати, когда страх смерти, всегда связанный со временами, внешними по отношению к настоящему, просто отсутствует.

Возможно, ты скажешь, что по сравнению с христианским учением, и в частности с его обещаниями воскрешения плоти и воссоединения с близкими после смерти, неметафизический гуманизм не предлагает чего-то более существенного. Я с этим согласен: среди учений о спасении христианство вне конкуренции, но… при условии веры.

А если мы не верим и не можем заставить себя верить или даже стараться верить, тогда нужно найти иной подход к главному вопросу всех учений о спасении — к вопросу о смерти любимого человека.

И вот как это, мне кажется, можно сделать.

Смерть любимого человека

На мой взгляд, существует три способа мыслить смерть любимого человека, то есть, если угодно, три способа приготовиться к этой смерти.

Можно следовать рекомендациям буддизма, которые почти слово в слово совпадают с советами стоиков. Их можно свести к следующему положению: не привязываться. Не из безразличия — ведь буддизм, как и стоицизм, проповедует сочувствие и даже долг дружбы, — а из предусмотрительности: если мы подчинимся привязанности, которую порождает в нас любовь, мы тем самым уготовим себе самые ужасные страдания, потому что жизнь — это вечные перемены, непостоянство и потому что все мы смертны. Более того, мы заведомо лишим себя не только счастья и спокойствия, но и свободы. Слова говорят сами за себя: быть *привязанным* значит быть *связанным*, несвободным, и, если мы хотим избавить себя от пут любви, нужно как можно больше упражняться в той форме мудрости, которая именуется непривязанностью.

Другой способ, диаметрально противоположный, предлагается всеми крупными религиями, особенно христианством, которое провозглашает воскрешение плоти, а не только души. Как ты помнишь, дело сводится к обещанию, что, если мы будем вместе с нашими любимыми практиковать любовь в Боге — любовь, которая направлена не на смертное, а на вечное, — то нам посчастливиться обрести их вновь. Таким образом, в данном случае привязанность допустима, но должна иметь четко определенную направленность. В Евангелии это обещание символизируется эпизодом, рассказывающим о смерти Лазаря, друга Христа. Как обычный человек Христос плачет, когда узнает, что Лазарь умер, то есть делает то, чего никогда бы не позволил себе Будда. Он плачет, потому что, приняв человеческую форму, переживает это расставание как скорбь, как страдание. Но, разумеется, он знает, что скоро вновь обретет Лазаря, ибо любовь сильнее смерти.

Вот две мудрости, два учения о спасении, которые во многом противоположны друг другу, но, как ты видишь, поднимают одну и ту же проблему — проблему смерти дорогих нам людей.

Честно говоря, ни одно из этих учений, какими бы сильными они порой ни казались, не убеждает меня. Я не только не могу

не привязываться к любимым людям, но и не хочу отказываться от этого. Я догадываюсь о будущих страданиях, ощущаю их горечь. Но, как признается даже далай-лама, чтобы не привязываться, нужно вести монастырскую жизнь в буквальном смысле этого слова: чтобы быть свободным, чтобы избежать привязанностей, нужно жить одному, — и я думаю, что далай-лама прав. А значит, я вынужден отказаться от мудрости буддистов точно так же, как и от мудрости стоиков. Я уважаю и ценю эту мудрость, но между нею и мною — непреодолимая дистанция.

Христианское решение кажется мне бесконечно более соблазнительным, но… я в него не верю. Я бы охотно принял его, будь оно правдой. Я вспоминаю своего хорошего друга Франсуа Фюре, одного из блестящих французских историков, к которому я испытывал глубокую привязанность. Однажды его пригласили на телевидение, на передачу Бернара Пиво, который неизменно заканчивал программу известной «анкетой Марселя Пруста», представляющей собой десяток вопросов, на которые нужно дать короткие ответы. Последний вопрос — о том, что бы нам хотелось услышать от Бога при встрече с ним. Франсуа, который был убежденным атеистом, ни минуты не сомневаясь, ответил, как ранний христианин: «Входи скорее, тебя ждут твои близкие!»

Я бы ответил так же, и я тоже не верю в Бога.

Что же тогда делать? Ждать несчастья, думая о нем как можно меньше?

Возможно, не нужно делать ничего, но есть и другой вариант: несмотря ни на что, потихоньку, не поддаваясь иллюзиям, пытаться развивать в себе своего рода «мудрость любви». Например, каждый из нас хорошо понимает, что в случае ссоры с родителями нужно примириться с ними, пока они не умерли. Ведь потом, что бы ни говорило христианство, будет слишком поздно. Если помнить о том, что диалог с дорогими нам людьми не может быть бесконечным, нужно сделать из этого правильные выводы.

Приведу тебе один пример такой мудрости любви, чтобы у тебя было о ней более четкое представление. Я считаю, что

родители никогда не должны лгать детям, когда речь идет о серьезных вещах. Так, я знаю не одного человека, который после смерти своего отца выяснил, что он не был его биологическим отцом — либо потому, что у его матери был любовник, либо потому, что от него скрывали факт усыновления. Такая ложь никогда не проходит бесследно. И дело не в том, что открытие истины рано или поздно оборачивается катастрофой, а в том, что после смерти отца, который не был отцом в прямом смысле этого слова, выросший ребенок уже не имеет возможности с ним объясниться, понять, почему он молчал или вел себя так, а не иначе.

Не буду больше настаивать. Как я сказал, каждый из нас, с моей точки зрения, должен сам потихоньку растить в себе эту мудрость любви. Но мне также кажется, что, не будучи ни буддистами, ни христианами, мы должны наконец научиться жить и любить как взрослые, — каждый день, коль скоро это необходимо, размышляя о смерти. Не из какого-то патологического интереса, а как раз наоборот — чтобы понять, что нам следует делать здесь и сейчас, радуясь жизни вместе с теми, кого мы любим, но однажды потеряем, если только они не потеряют нас раньше. И я уверен, что эта мудрость — хотя я еще не обладаю ею сам, — действительно существует и является венцом гуманизма, освободившегося от иллюзий метафизики и религии.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Конечно, ты понял, что я люблю философию и больше всего — идею расширенного мышления, которая, возможно, является главным элементом философии Нового времени и современного гуманизма.

Она позволяет мыслить *теорию*, которая отводит подобающее место саморефлексии. Она предлагает мораль, учитывающую глобальный мир, в котором всем нам отныне нужно жить. И наконец, она разрабатывает постницшеанское учение о смысле и спасении.

А кроме того, она наконец позволяет осмыслить таинственную реальность многообразия философских идей по-новому, преодолев скептицизм и догматизм.

Ведь обычно тот факт, что существует множество философских систем и что эти системы не согласуются друг с другом, вызывает два типа реакции — скептическую и догматическую.

Скептицизм говорит примерно следующее: испокон веков различные философские системы ведут между собой непримиримую борьбу, но им так и не удается прийти к согласию по поводу истины. Само это многоголосие говорит о том, что философия не является точной наукой, что это в высшей степени неопределенная дисциплина, потому что она не может выработать некую истинную позицию, которая по определению должна быть только одна. А коль скоро существуют разные мировоззрения и им не удается прийти к единству, следует допустить, что никто не может серьезно утверждать, будто у него есть истинный ответ на те вопросы, которые мы ставим перед собой

относительно познания, этики или спасения. В таком случае всякая философия — это всего лишь сотрясание воздуха.

Догматизм говорит совершенно противоположное: конечно, существует много различных мировоззрений, но мое мировоззрение или, по крайней мере, то, которое я принимаю, является, безусловно, более истинным и правильным, чем остальные, составляющие в конечном счете лишь череду заблуждений. Сколько раз мне приходилось слышать от сторонников Спинозы, что философия Канта — это полный бред, а от кантианцев — что само построение системы Спинозы абсурдно!

Уставший от всех этих старых споров, истощенный релятивизмом, чувствующий свою вину при воспоминаниях о собственном империализме, современный демократический дух охотно занимает компромиссные позиции, которые во имя заботы об «уважении различий» оперируют достаточно вялыми понятиями: «терпение», «диалог», «забота о другом человеке» и т. д., в которых порой непросто найти какой-то конкретный смысл.

Понятие расширенного мышления предполагает иной путь.

Отказываясь выбирать между показным плюрализмом и отречением от своих убеждений, оно предлагает нам искать в других мировоззрениях что-то такое, благодаря чему их можно было бы понять и, если нужно, взять из них что-то для себя самого.

Однажды мы с Андре Конт-Спонвилем, философом-материалистом и моим другом, которого я высоко ценю, писали книгу. Нас все отличает друг от друга: мы примерно одного возраста и вполне могли бы быть соперниками. В политическом отношении Андре близок к коммунизму, я — к правым республиканцам и голлизму. В философском отношении он черпает вдохновение у Спинозы и в мудрости Востока, я же — у Канта и в христианстве. Мы встретились и, вместо того чтобы возненавидеть друг друга, стали друг другу доверять, то есть отбросили предубеждения о том, что другой неправ, пытаясь всеми силами понять, что привлекает каждого из нас в том или ином мировоззрении.

Благодаря Андре я осознал величие стоицизма, буддизма, спинозизма — всех тех учений, которые призывают нас «чуть меньше надеяться и чуть больше любить». Я понял, насколько тяжесть прошлого и будущего может испортить для нас вкус настоящего. Мне даже стал больше нравиться Ницше с его учением о невинности становления. Я не стал материалистом, но я не могу больше обходиться без материализма, чтобы описывать и мыслить некоторые формы человеческого опыта. Короче говоря, я думаю, что мне удалось расширить свои горизонты.

Всякая великая философия излагает в виде рассуждений некий фундаментальный опыт человечества, как всякое великое произведение искусства или литературы выражает в чувственных формах возможности человека. Уважение к другому человеку не исключает личного выбора. Как раз наоборот, на мой взгляд, такой выбор является его непременным условием.

ЛИТЕРАТУРА

Конечно, я мог бы поступить так, как это делают в университетах. Первый час занятия был бы посвящен конспектированию обширной библиографии, включающей порядка пятидесяти названий или даже больше, начиная с Платона и заканчивая Ницше, а также важнейшие комментарии к этим произведениям, и все это нужно было бы прочитать до конца года. Печально, но это не имеет почти никакого смысла, а сегодня и еще меньше, чем вчера, ведь в интернете ты за несколько секунд можешь найти какую угодно библиографию для какого угодно автора. Поэтому я предпочитаю дать тебе совсем крохотный список книг, указав лишь те, которые ты теперь без труда сможешь прочесть сам и с которых действительно имеет смысл начать знакомство с философией. И, честно говоря, тут уже есть чем заняться… [98]

Адо П. Что такое античная философия? [1995] / Пер. В. Гайдамак. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.

Кант И. Основы метафизики нравственности [1785] / Пер. Л. Д. Б. // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.

Ницше Ф. Сумерки идолов [1888] / Пер. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Соч. В 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009.

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми [1755] / Пер. А. Хаютина // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм [1946] / Пер. А. Санина // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.

Хайдеггер М. Преодоление метафизики [1954] / Пер. В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Прогресс, 1993.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? [1929] / Пер. В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Прогресс, 1993.

Comte-Sponville A. Le Bonheur, désespérément. Paris: Éditions 84, 2003.

98 Два текста Хайдеггера хоть и коротки, но, несомненно, довольно сложны, а другие книги в списке более доступны.

Люк Ферри
Краткая история мысли
Трактат по философии
для подрастающего поколения

Издатели:
Александр Иванов
Михаил Котомин
Выпускающий редактор:
Лайма Андерсон
Корректор:
Любовь Федецкая
Дизайн:
ABCdesign
Арт-директор:
Дмитрий Мордвинцев
Дизайнер:
Даниил Бондаренко

Все новости издательства
Ad Marginem на сайте:
www.admarginem.ru

По вопросам оптовой закупки
книг издательства Ad Marginem
обращайтесь по телефону:
+7 (499) 763 3227 или пишите
на: sales@admarginem.ru

ООО «Ад Маргинем Пресс»,
Резидент ЦТИ ФАБРИКА
Переведеновский пер., д. 18,
Москва, 105082
тел./факс: +7 (499) 763 3595
info@admarginem.ru

Отпечатано в соответствии
с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт»,
170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1,
комплекс №3А, www.pareto-print.ru