

Текст взят с сайта

<http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/bollnow.htm>

O.F.Bollnow. Existenzphilosophie

О. Ф. Больнов. Философия экзистенциализма

Больнов, Отто Фридрих. Философия экзистенциализма : Философия существования / Отто Фридрих Больнов; [Сост. Ю. А. Сандулов]; Научные редакторы: А. С. Колесников, В. П. Сальников; [Пер. С. Э. Никулина]. - СПб. : Лань, 1999. - 222 с.; 20 см. - (Мир философии / МВД России. С. - Петерб. ун-т). ISBN 5-8114-0120-5 Философия ФРГ -- Экзистенциализм -- Больнов О. Ф.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1942 г., когда это сочинение было написано для изданного Николаем Гартманом сборника по систематической философии в Германии^{1[1]}, экзистенциальная философия казалась вполне завершенным и почти уже забытым делом, чьи итоги следовало суммировать и по возможности сохранить. Тогда еще не было известно, что между тем во Франции под именем экзистенциализма — не только в философии, но также в литературе и вообще в духовной жизни — поднималось новое движение, которое восприняло развитые в немецкой экзистенциальной философии начинания (1) и затем после окончания войны оказало настойчивое обратное воздействие на Германию, вновь разжигая здесь дискуссии, приостановившиеся в силу обстоятельств времени. Однако в этом случае наряду с серьезными философскими задачами оно одновременно несло и новую пищу той модной суете, что воцарялась уже при первых выступлениях экзистенциальной философии. Благодаря образовавшемуся с тех пор значительному временному промежутку, сегодня можно сделать более полный обзор дальнейшего развития внутри немецкой экзистенциальной философии, расширить и изменить ее первоначальный образ с учетом новых выступлений. Сюда относятся не только более поздние сочинения Хайдеггера и Ясперса, в которых у обоих мыслителей можно засвидетельствовать не просто некое незначительное изменение или усовершенствование их воззрений, разнообразные разъяснения и добавки, что обуславливалось бы их первыми работами, но совершенно самостоятельное новое выступление, которое получило свое выражение у Ганса Липпса и для которого уже тогда напрашивалось понятие «второй фазы» экзистенциальной философии^{2[2]}. Таким образом, сегодня по отношению к истории экзистенциальной философии возникает задача нового рода: сравнительно представить ее различные формы в их временной и предметной взаимосвязи. Впрочем, здесь не стоит пытаться излагать подобную историю экзистенциальной философии^{3[3]}. Она превысила бы рамки труда,

^{1[1]} Systematische Philosophie, hrsg. von Nicolai Hartmann, Stuttgart und Berlin 1942.

^{2[2]} Ср. O. F. Bollnow: Hans Lipps, ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart. Blätter für Deutsche Philosophie, 16. Bd. 1942.

^{3[3]} За данными о литературе по поводу дальнейшего развития можно обратиться также: Deutsche Existenzphilosophie, Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, hrsg. v. I. M. Bochenski, Nr. 23, Bern 1953. Согласно ориентирующему введению, там подобраны сочинения важнейших представителей работы их учеников и важнейшие дискуссионные статьи приблизительно 350 наименований, так что настоящее

претендующего на роль первоначального введения. И эта история, в свою очередь, явилась бы систематическим обобщением имеющейся картины экзистенциальной философии в первой стадии развития (у Хайдеггера и Ясперса в их тогдашних сочинениях), поскольку она, по определению, не подразумевает чего-то избыточного а напротив, остается предметной необходимостью; ибо экзистенциальная философия в ее первой фазе одновременно осуществляется в своей чистейшей форме и сверх того закладывает те прочные основания, на которых выстраивается общее последующее развитие, на которые продолжают ссылаться дальнейшие усовершенствования и преобразования. Поэтому только отсюда и будут понятны все более поздние разработки что же касается начинаний, то они лишь утратили бы ясность, если бы к ним были присоединены более поздние моменты.

В силу вышесказанного данная работа, за немногими изменениями, оказавшимися возможными вследствие образовавшегося с тех пор значительного временного промежутка, выходит в ее прежнем виде. Используемое в разных разделах настоящего изображения экзистенциальной философии, особенно в рассмотрении проблематики смерти, творчество Рильке с тех пор разобрано в отдельном обстоятельном сочинении^{4[4]}. При этом возникает возможность плодотворного всестороннего раскрытия материала. Подобно тому как, с одной стороны, тесное родство с экзистенциальной философией здесь позволяет осуществиться иному, доселе, пожалуй, едва ли возможному подходу к духовному миру этого поэта, так и, с другой стороны, свободное поэтическое формотворчество проливает новый свет на экзистенциальную философию и открывает путь свободному, независимому от неизбежной односторонности профессионального языка философии пониманию. В частности, обращение наиболее позднего Рильке (т. е. в период после завершения «Дуинских элегий») (2) к чувству жизнеутверждающей благодарности одновременно набрасывает определенную возможность для преодоления экзистенциальной философии.

Имеющиеся на этот счет критические замечания в конце данного сочинения также остаются сжатыми до небольших предварительных соображений хотя необходимость основательного критического анализа экзистенциальной философии сегодня стала настоятельнее, чем когда-либо. В своих следствиях эта философия в конце концов ввела в такое безысходное положение, что проблема ее преодоления оказывается выдвинутой в центральный пункт современной философской проблематики. Экзистенциальная философия требует своего преодоления, но не такого, которое просто-напросто пыталось бы вновь ее отменить, а такого, при котором полностью сохранялись бы достигнутые в ней усмотрения. Однако для этого требуется более точный взгляд и на общее последующее развитие; ибо то, насколько далеко могут быть преодолены отчетливые в нынешнем виде

сочинение может быть освобождено от подробных ссылок на литературу. Цитирование в нем по возможности осуществляется согласно первому изданию используемых текстов.

^{4[4]} O. F. Bollnow, Rilke. Stuttgart 1951, 2 Aufl 1956.

границы относительно их собственной почвы или в какой мере они требуют принципиально нового подхода, достаточно достоверно можно будет увидеть лишь из сравнительного анализа различных попыток ее дальнейшего развития. На эти вопросы наводят вновь также и собственные усилия автора в завершение данной работы. Я предоставил недавно в самостоятельной форме первую попытку в подобном направлении^{5[5]}, где подошел к вопросам, связанным с проблемой преодоления экзистенциализма, ближе. Здесь же речь идет исключительно о всеобщих фундаментальных положениях экзистенциальной философии, составляющих основу ее первой стадии и необходимых для понимания ее дальнейшего развития.

ВВЕДЕНИЕ

1. ВЫДВИЖЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Именем философии существования, или же экзистенциальной философии (3), обозначают философское течение, которое возникло прежде всего около 1930 года в Германии с тех пор продолжало развиваться в различных формах и затем распространилось за пределы Германии. Единство этого, в свою очередь, внутренне еще очень разнообразного, движения состояло в возврате к великому датскому философу Сёрену Кьеркегору, лишь в эти годы по-настоящему открытому и приобретающему значительное влияние. Образованное им понятие экзистенциального существования (4) обозначает общий исходный пункт получившей тогда свое название экзистенциальной философии.

Это философское движение лучше всего понимается в качестве радикализации первоначального выступления философии жизни, как оно было воплощено на исходе XIX и в начале XX в., прежде всего Ницше и Дильтеем (этими двумя, между собой опять-таки столь различными, натурами стоит с самого начала наметить диапазон, в котором здесь должно браться понятие философии жизни). Поставленная философией жизни задача — понять человеческую жизнь, исключая все внешние установки, непосредственно из нее самой, — в свою очередь, является выражением совершенно определенного конфликта и принципиально нового начинания в философии. Философия жизни поворачивается против любой всеобщей систематики и против любой воспаряющей метафизической спекуляции, верящей в возможность освобождения от связи с особенным местоположением философствующего к «чисто теоретической» позиции, и обнаруживает человеческую жизнь в качестве той предельной связующей точки, где укоренено все философское познание, а также вообще все человеческие достижения, точки, с которой они всегда должны быть обратным образом соотнесены (5). Иначе говоря, эта философия отрицает покоящееся в себе царство духа, собственную сущность (6) и самоцель великих сфер культуры: искусства, науки и т. д., старается понять их исходя из жизни, откуда они произошли и где должны воплотить

^{5[5]} O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart 1955, 2. Aufl. 1960. Краткий набросок постановки вопроса содержит статья: *Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Universitas, 8. Jahrg. 1953, 8.461 ff.

совершенно определенный результат. Итак, философия жизни означает известный поворот от объективного к субъективному, или, лучше сказать, от мышления, не связанного субъективным началом, к мышлению, связанному таковым (7).

Однако с самого начала философии жизни было суждено терпеть неудобства от неопределенности взятого ею за основу понятия «жизнь». Должно ли было пониматься под этим особенное бытие отдельного человека с его неповторимыми особенностями или нечто всеобщее, объемлющее индивидуума, куда было бы вложено любое отдельное личное бытие (8), или же речь шла об особом надиндивидуальном жизненном единстве между обеими крайностями? Жизнь, какой она здесь представляется, видится бесконечно многообразной и многозначной, в самом человеке уже подразделяются различные пласты, вступают в противоречие различные побуждения и склонности, в результате чего оказывается неясным, где же искать ту связующую точку, с которой должно соотноситься все остальное. Так в качестве следствия жизнефилософского начинания возник всеобщий релятивизм, грозивший полностью упразднить окончательную безусловность в философии. Недаром философия жизни с особой предрасположенностью соединялась с историческим сознанием, исходившим из разнообразия любых жизненных проявлений у разных народов в разные времена. Жизнь, этот «Сфинкс», в ходе истории постоянно изменяется, и вместе с ней изменяются любые человеческие воззрения и оценки. Нигде тут не должно полагаться чего-то устойчивого.

Здесь нет надобности проследивать, насколько этот релятивизм укоренен в существе философии жизни, насколько он может быть преодолен посредством более глубокого осмысления ее основ. В любом случае, он имел место как фактическая разработка и определил то положение, исходя из которого понимают выступление экзистенциальной философии. Последняя, в отличие от возникшего таким образом релятивистского растворения и распада, вновь попыталась добыть прочную опору, нечто абсолютное и безусловное, что находилось бы по ту сторону любой возможной изменчивости.

Подобная задача неизбежно возникала внутри философского развития уже из разработок философии жизни и исторического сознания. Однако в том духовном положении что господствовало в Германии по окончании Первой мировой войны, она должна была ощущаться тем более настоятельной и привлекать к себе также и широкие круги общественного сознания. В то время, когда всем прочным порядкам угрожал распад и все обычно считающиеся нерушимыми ценности оказывались сомнительными, то есть тогда, когда релятивизм отныне перестал быть уделом одинокого мышления и начал разлагать объективные жизненные порядки, неминуемо должна была пробудиться потребность в окончательной, безусловной опоре, которая была бы неподвластна стихии этого всеобщего распада. Поскольку же человек разочаровался в любой объективной вере и для него всё стало сомнительным, поскольку все содержательные смыслы жизни (*die Sinngebungen des Lebens*) были поставлены изменчивостью под вопрос, остался лишь возврат к

собственному внутреннему, чтобы здесь, в окончательное предшествующей всем содержательным установкам глубины, добыть ту опору, которая более не принадлежала бы объективному миропорядку. Это предельное, глубинное ядро (9) человека обозначают заимствованным у Кьеркегора понятием существования.

Тем самым, по крайней мере в первоначальных очертаниях, выявляется исходное ядро экзистенциальной философии. Тем самым одновременно вырисовывается причина, почему в период после Второй мировой войны экзистенциальная философия вновь столь сильно привлекала к себе ожидания широкой общественности. В противоположность релятивистским устремлениям философии жизни и всеобщему распаду своего времени она вновь принялась отыскивать безусловную опору, при этом ей открылось что последнюю нельзя обрести путем возврата к какому-либо объективному порядку. Экзистенциальная философия стоит на жизнефилософской почве соотнесения всех объективных порядков с их происхождением в человеке, однако внутри него она разыскивает такую прочную точку, на основании которой была бы преодолена неопределенность философии жизни.

2. ВЕДУЩИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ

Если попробовать проиллюстрировать экзистенциальную философию именами определенных типичных представителей, тотчас же сталкиваются с известной трудностью. Ее ведущими представителями в философском плане выступают прежде всего Хайдеггер и Ясперс. Однако помимо этого экзистенциальная философия находится в тесной взаимосвязи с известными течениями теологической мысли своего времени, прежде всего с так называемой «диалектической теологией». Наконец, коснувшись мира художественной литературы, можно было бы указать и на некоторые поздние произведения Рильке, на вышедшие в двадцатые же годы романы Франца Кафки «Процесс» и «Замок» (из прочих его текстов — в первую очередь, на том литературного наследия «На строительстве Китайской стены»). Включение их в широкий контекст экзистенциальной философии совершается по праву не только исходя из самого существа дела, в силу значительного соответствия решающего опыта жизни и объяснения мира (10); оно обусловлено кроме того, и генетически — из общего истока в Кьеркегоре. У Кафки это отношение к Кьеркегору обнаруживается с очевидностью: неоднократно, особенно в своих «Дневниках», он обращается к Кьеркегору, пытаясь на свой лад продолжить движения его мысли. Однако и Рильке, пусть до сих пор это принималось во внимание меньше, решительно испытал влияние Кьеркегора. Из писем поры его пребывания в Швеции явствует, какое потрясающее впечатление произвел на него Кьеркегор; он учит датский, чтобы читать его дневники, и проникновенно рекомендует это своим друзьям; «Мальте Лауриде Бригге», чей герой также не случайно родом с севера, является поэтической полемикой с Кьеркегором, в то время как последующие стихотворения, прежде всего «Дуинские элегии», в их общечеловеческой обязательности познают то, что в «Мальте», возможно, должно было еще казаться граничащей с чем-то

болезненным особенностью отдельного человека. Отсюда совершенно понятен сохранившийся отзыв Хайдеггера, что «Дуинские элегии» высказывают в поэтической форме те же самые мысли, которые он разрабатывал философски в своих трудах^{6[6]}. Сходным образом Урс фон Бальтазар в последнем томе его великого «Апокалипсиса немецкой души»^{7[7]} мог затем объединить Рильке и Хайдеггера в обоюдном освещении некоторой общей картины.

И все же при рассмотрении экзистенциальной философии довольно трудно опираться на эти имена в каком-либо обязательном смысле. Ближе всего здесь оказывается Ясперс, который вполне определенным образом принимает название экзистенциальной философии и, еще завершая три франкфуртские лекции^{8[8]}, озаглавленные «Экзистенциальная философия», признает в них себя причастным к этому имени. Однако даже у Ясперса последним нельзя обозначить целое его философии, в собственной же метафизике он совершенно недвусмысленно выходит за пределы «чистой» (11) экзистенциальной философии, что лучше всего находит свое выражение в строении его главного труда^{9[9]} где «Разъяснение существования» («die Existenzerhellung») (12) образует лишь средний том между двумя другими — "Философской мироориентацией" ("Philosophische Weltorientierung") и "Метафизикой" ("Metaphysik"). Лишь в этой метафизике, не воспринимаемой более в качестве следствия из экзистенциально-философского начинания, философия Ясперса обретает свое завершение.

Хайдеггер же, характеризуя собственные философские устремления, категорично отстраняется от выражения экзистенциальная философия» и, озаглавив их «Онтология человеческого бытия» («Ontologie des menschlichen Dasein»), четко отличает их от «голой» экзистенциальной философии. Он подчеркивает, что все те настойчивые исследования человеческого бытия, которые он проводит в своем (известном пока что лишь в качестве первой вышедшей половины) труде «Бытие и время»^{10[10]} и которые, с точки зрения содержания, вполне заимствованы из круга проблем экзистенциальной философии, ничуть не были ориентированы на ее конкретные жизненные установки, что он вообще держался в отдалении от любой этической или же только антропологической постановки вопроса. Исключительно на пути построения универсальной онтологии он, исходя из методических соображений должен был предпослать таковой вначале онтологию человеческого бытия в качестве основывающей ее «фундаментальной онтологии» (die «Fundamentontologie»). Поэтому последняя и определялась преимущественно разработкой выглядящей чисто формально, структуры личного бытия, необходимой для обоснования всеобщего вопроса о бытии^{11[11]}. Стало быть, и

^{6[6]} J. F. Angelloz, Rainer Maria Rilke, Paris 1936, S. 322. Cp. Ders., Rilke, Paris 1952, S. 9.

^{7[7]} Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen, Bd. III. Die Vergöttlichung des Todes. Salzburg-Leipzig 1939.

^{8[8]} K. Jaspers, Existenzphilosophie. Berlin, Leipzig 1938.

^{9[9]} K. Jaspers, Philosophie. Berlin 1932, далее цитируется лишь с нумерацией тома и страницы.

^{10[10]} M. Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte. Halle a. d. Saale 1927, далее цитируется как SuZ. С 7-го издания 1953 г. зафиксирован отказ от продолжения второй половиной.

^{11[11]} Cp. прежде всего M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Festschrift für E. Husserl, Halle a. d. Saale

мысль Хайдеггера, которая, казалось бы, должна была в первую очередь находиться в непосредственном родстве с экзистенциальной философией, также сворачивает в совершенно иное направление всеобщей онтологии.

Нечто похожее наблюдается и в отношении опять-таки весьма различных между собой параллельных экзистенциальной философии теологических выступлений, среди которых, если брать в протестантском плане, можно было бы вспомнить о К. Барте, Бруннере, Бультмане, Гогартене и др., в католическом — о Гвардини, Прживаре, Хэкере или П. Вусте, последний из которых для обозначения своего творчества даже вполне определенным образом применил название «экзистенциальная философия»^{12[12]}. Впрочем, все они, в свою очередь, в христианском опыте веры уже были причастны к тому более общему целому, в котором экзистенциальная философия (или соответствующий ей жизненный опыт) образует, хотя и решающую, но все же вполне определенную составную часть, свыше которой к подлинно религиозной позиции затем приводит лишь окончательный шаг веры. И этот шаг вновь не может постигаться исходя из «чистой» экзистенциальной философии.

Подобные ограничения еще более отчетливы в случае с привлекавшимся для сравнения поэтом Рильке. Речь идет не только о том, что поэтическое представление как таковое уже делает проблематичным сравнение с определенными философскими идеями, но и вне зависимости от этого соображения видно, что с экзистенциальной философией могли бы в известной мере связываться лишь некоторые стороны духовного мира Рильке — прежде всего та острота, с которой он выставляет "незащищенность" (14) человеческого бытия. Однако уже в ином отношении — в своеобразном, простирающемся в космической среде миро- и жизнеистолковании — он выходит далеко за пределы понимаемой на экзистенциально-философский лад сферы^{13[13]}.

Таким образом, везде присутствует один и тот же опыт: если экзистенциальную философию пытаются свести к какому-либо показательному для нее представителю, то она выскользывает из рук. У каждого в отдельности она является лишь частью того обширного целого, которое само больше не должно постигаться исходя из экзистенциальной философии. И этот примечательный опыт не случаен, но обнаруживает уже, если его правильно понимать, существенную черту экзистенциальной философии. Собственно, «чистой» экзистенциальной философии не существует вовсе. Это обстоятельство, первоочередно оказывающее в качестве специфической трудности сопротивление постижению экзистенциальной философии, укоренено глубоко в ее внутренней сущности и должно пониматься лишь отсюда. Согласно этой сущности, на экзистенциальной философии нельзя

1929, S. 100. Что касается более поздних хайдеггеровских представлений см. здесь M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*. Bern 1947.

^{12[12]} Peter Wust, *Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Existenzphilosophie*. Münster 1946.

^{13[13]} Ср. с этим прежде всего R. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Dasems. Eine Interpretation der «Duineser Elegien»*. München 1953.

останавливаться, ее нельзя расширить до некоего целого философии, не выйдя вновь в каком-либо месте за ее пределы. По своей сути экзистенциальная философия есть пролог к углубленному пониманию философствования. Более того, она — единственный путь к окончательной радикализации философии. Но вместе с тем она неминуемо вытесняется за свои пределы (15) к всеобъемлющему истолкованию жизни, которое в этом случае более не может постигаться из «чистой» экзистенциальной философии. Во время ее первого выступления эта связь, возможно зачастую забывалась. Сегодня же она отчетливо проступает в результате образовавшегося с тех пор значительного временного промежутка и при открытии перспектив дальнейшего развития. И потому это обстоятельство, ставшее очевидным прежде всего при взгляде на кажущиеся случайными особенности творчества отдельных философов, стоит осмыслить глубже, из самой сущности экзистенциальной философии. Постигание этой связи — одна из существеннейших задач, поставленных себе данным сочинением.

3. ЦЕЛЬ И МЕТОД ИЗЛОЖЕНИЯ

Понимание экзистенциальной философии с самого начала сталкивается с определенными трудностями. Невозможно просто взять за основу замкнутую группу экзистенциальных философов и исходя непосредственно из них получить единую картину, ибо в случае со всеми, подпадающими под рассмотрение, речь всегда уже идет о совершенно различных самобытных усовершенствованиях и преобразованиях, понимающихся скорее не из исходного смысла понятия существования, а из особенного намерения каждого отдельного философа. Отчасти даже отклоняется само название «экзистенциальная философия». Следовательно, необходимо попытаться составить из творчества отдельных мыслителей замкнутую картину экзистенциальной философии, для чего следует дистанцироваться от особенностей самобытного развития каждого из них в отдельности и в целостности его философствования вновь выделить тот специфический экзистенциально-философский момент, посредством которого это философствование согласовывается с другими.

Однако с формальной точки зрения это приводит к кругу. С одной стороны, к отдельным философам необходимо приложить масштаб «чистой» экзистенциальной философии, дабы определить что следует у них рассматривать в качестве относящегося к этой сфере и что следует отделить в качестве стремлений иного рода, с другой же стороны, понятие экзистенциальной философии можно получить лишь из анализа их творчества. Подобный способ действия (*das Verfahren*) вообще имеет шанс на успех лишь в том случае, когда за основу пытаются (с известной произвольностью) взять наличествующий у экзистенциальных философов совокупный материал, чтобы затем в его последовательном продумывании получить вытекающие из присущего этим философам понятия существования следствия, образующие такое целое, которое базируется уже не на апелляции к тому или иному отдельному мыслителю, а лишь на внутренней замкнутости возникающей

подобным образом взаимосвязи идей. Осуществимость такого «идеально-типического» метода в итоге одновременно дает доказательство как собственной правомочности, так и реального внутреннего единства собранных здесь под рубрикой экзистенциальной философии мыслителей.

В этом смысле надо попытаться набросать такую картину экзистенциальной философии, материал для которой будет взят из сочинений различных представителей — прежде всего Ясперса и Хайдеггера, отчасти также Кьеркегора, что в сравнении с используемыми при разграничениях установками получается независимым образом из внутренней логики самого дела. При этом следует сознательно отстраниться от всех попыток преобразования и усовершенствования, наблюдаемых как у уже названных, так и у присоединившихся к ним с тех пор новых мыслителей чтобы разработать основные идеи экзистенциальной философии сперва в их совершенной чистоте. При этом в природе требуемого схематизирования заключено, что изложение, хотя оно и основывается вплоть до деталей на трудах названных философов, ради достижения общей картины все-таки должно дистанцироваться от движения мысли каждого в отдельности.

Поэтому дело должно состоять не в том, чтобы, непосредственно ратуя за экзистенциальную философию, находить для нее новых приверженцев или же критически с ней дискутировать, а в том, чтобы, предваряя как первое, так и второе, хотя бы раз сделать на данный момент очевидным ее собственный результат тем самым создав предпосылку, которая впервые предоставит возможность любой плодотворной дискуссии

В свете этого объяснения все сводится к тому, чтобы выделить первоначальный облик экзистенциальной философии поневоле даже с известной жесткостью, из всех наслоений и усовершенствований. При этом окажется целесообразным постоянно ссылаться в ходе изложения на первоначальную близость и историческое родство экзистенциальной философии с философией жизни, чтобы тем острее выделить ее неповторимую особенность из общности связывающих их исходных установок. В противоположность тому пренебрежительному тону, который обыкновенен у иных приверженцев экзистенциальной философии в отношении философии жизни, вопрос состоит в том, чтобы сделать отчетливым внутреннее единство обоих движений^{14[14]} и затем отделить характерный результат экзистенциальной философии от ее укорененности в философии жизни.

II СУЩЕСТВУЮЩИЙ МЫСЛИТЕЛЬ

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Понятие экзистенциального существования (*der Begriff der Existenz*) в том

^{14[14]} Относительно философии жизни я отсылаю к моему сочинению: *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig 1936, Neuaufgabe Stuttgart 1965, а также: *Die Lebensphilosophie*. Heidelberg 1958.

виде, в каком оно лежит в основе экзистенциальной философии, представляет собой мыслительное выражение совершенно определённого решающего переживания в человеке, которое выделяется из всех моментов неопределенности и нерешительности остальной жизни характером неоспоримой окончательной отрешенности (*die Letzthinnigkeit*). В дальнейшем такое переживание могло бы кратко обозначаться как «экзистенциальное переживание» («*existentielles Erleben*»). Поэтому четкое постижение этого своеобразного переживания и основанного на нем понятия экзистенциального существования является обязательной предпосылкой для ясного понимания экзистенциальной философии. Хотя понятие существования и укоренено глубоко в истории западноевропейской мысли, оно было затем воспринято и развито экзистенциальной философией в особенном, присущем лишь только ей смысле.

Таким образом, это понятие существенно отличается от того значения, которое оно имело в философии прежде и которое, распространяясь перешло в ежедневное словоупотребление. Оттого-то подобное разграничение особенно важно произвести с самого начала, ибо здесь легко возникает и фактически постоянно совершается путаница, из-за которой соответствующее понимание экзистенциальной философии становится уже невозможным.

Экзистенциально-философское понятие существования в конечном счете восходит, естественно, к давнему различию между понятиями *essentia* и *existentia* (16) сущего (*das Seiende*). Эссенция, как известно, выражает то, что есть нечто (*was etwas ist*), то есть то, что составляет содержательные определения этого сущего. Итак, эссенция обозначает так-бытие (*das So-sein*), или точнее: существенное (17) так-бытие (*das Sosein*), которое остается лишь в результате исключения всех случайных определений-так-бытия, или коротко: сущность вещи. Экзистенция, напротив, ориентируется на то, что нечто есть (*das etwas ist*), иначе говоря, что действительно имеется вот это, созданное так или иначе сущее.

В противоположность полноте содержательных определений здесь говорится исключительно о моменте «голого «что» (18). Таким образом, экзистенция обозначает бытие в смысле вот-бытия (*Da-sein*), или же — если брать в неопределенном современном смысле — реальность (*die Realität*) данного сущего.

Однако затем понятие существования решительным образом подвергается новой чеканке в экзистенциальной философии. Прежде всего оно так сокращается в своем объеме, что в ней оно может применяться лишь к человеку. Итак, на языке экзистенциальной философии существование всегда и неизбежно обозначает человеческое существование. Но с подобным сужением объема одновременно значительно изменяется и содержание понятия, в результате чего складывается определенность нового рода.

Экзистенциальное существование предполагает теперь человеческое бытие в том совершенно определенном истолковании, как оно вырастает на почве экзистенциального переживания. За счет этого образ человека в экзистенциальной философии существенно отличается от предшествующих ей

форм идеалистической и гуманистической философии.

2. КЬЕРКЕГОРОВСКОЕ ПОНЯТИЕ СУЩЕСТВУЮЩЕГО МЫСЛИТЕЛЯ

Лучшим введением в это новое понимание, возможно оказывается кьеркегоровское понятие «существующего» (19) или «субъективного мыслителя», как он развивает его в «Завершающем ненаучном послесловии» к «Философским крохам» 1846 года^{15[15]}. Здесь можно проследить переход от традиционного понятия существования к его новой экзистенциально-философской чеканке в известной мере в самый момент ее возникновения. Понятие «существующий мыслитель», как и любое другое серьезное философское новообразование, произошло прежде всего из совершенно определенной ситуации противоборства и должно правильно пониматься лишь из нее, а именно из выяснения отношений с гегелевской или же вообще с идеалистическо-систематической философией. Это понятие является оружием (20) против понятия «абстрактный» или «систематический мыслитель», воплощение которого Кьеркегор видит прежде всего в Гегеле, и эта вражда по отношению ко всей объективно-систематической философии остается решающей и для последующих форм экзистенциальной философии.

В проблеме "существующего мыслителя" речь идет о вопросе, каким образом мышление человека относится к его существованию (слово взято пока что в неопределенном смысле). При этом под наименованием «абстрактный» понимается такой мыслитель, который в своем мышлении (*das Denken*) движется в среде чистой мысли (*das Gedanke*) и более не обращает внимания на потребности и предпосылки своего бытия. Напротив, существующий мыслитель — это тот, чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями его жизни, иначе говоря, чье мышление не является самоцелью, а находится на службе его существования. Абстрактный мыслитель мыслит исходя из чисто теоретической позиции и потому в своем познании остается «беспристрастным». Субъективный мыслитель, напротив, не беспристрастен, но, поскольку его мышление укоренено в особенных нуждах касающегося его жгучим образом собственного бытия, внутренне участвует в своем мышлении: «Тогда как объективное мышление равнодушно по отношению к мыслящему субъекту и его существованию, субъективный мыслитель как существующий сущностно занят (21) своим мышлением: ведь он существует в том» (VI 155)^{16[16]}.

При этом различие обеих форм мышления не следует понимать так, будто это есть противостояние равноправных типов: понятием субъективного мыслителя обозначена такая форма философствования, которая сущностным образом соответствует человеческой жизни, в то время как объективный мыслитель от задач реальной жизни уклоняется. У абстрактного мыслителя бытие и мышление неизбежно распадаются. В то время как мышление теряется

^{15[15]} "Abschließende wissenschaftliche Nachschrift" («Philosophische Brocken»)

^{16[16]} Кьеркегор цитируется далее просто с указанием номера тома и страницы в немецком переводе, выполненном большей частью Schrempf'OM в издательстве Eugen'a Diederich'a в Йене.

в беспрепятственном, во одновременно лишенном направления пространстве бесконечных возможностей его собственное бытие остается мыслительно неоформленным. Он отстраняется от задач своего бытия и «отставляет его в сторону, как отставляют трость» (VII 2). На этом фоне существующий мыслитель выделяется в качестве такого, в чем мышлении речь идет о задачах самого существования.

Тем самым одновременно определена и внешняя форма философствования: систематический вид достижим лишь абстрактным мышлением, перемахнувшим через трудности и препятствия действительной жизни; ибо в реальной жизни стремление к замкнутой мысленной картине мира терпит крушение в силу сопротивления действительности (22) и в силу самой природы человеческой жизни. С одной стороны, так или иначе определенная в каждом конкретном случае точка зрения единичного человека с его особенными потребностями препятствует обзору целого и каждый раз обрекает этого человека на те или иные частные взгляды. С другой же стороны, само человеческое бытие создано так, что непрерывное развертывание мысли в нем оказывается невозможным. Человеческое бытие по своей сути чуждо мысли. «Существование не позволяет мыслить». Настоящее, действующее и решительное существование реализуется совершенно в иной плоскости, нежели мышление, и в момент настоящего исполнения исключает мыслительное постижение. Лишь в качестве служебного звена мышление до некоторой степени задействовано в паузах настоящего существования и посредством исполнения этого существования всегда разрушается вновь. Поэтому-то Кьеркегор может обобщить свое воззрение в следующих фразах: «В существовании мысль находится в чуждой среде» (VII 29). «Существующий... мыслит моментами, он думает до и думает после. Его мышление не получает абсолютной континуальности» (VII 26). Да, человеческая жизнь в своем предельном ядре «парадоксальна». Именно в ее решающих вопросах обнаруживаются те противоречия, перед которыми немощь (*die Ohnmacht*) мышления становится очевидна и посредством которых мышление удерживается в неустанном страстном движении.

3. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Исследовать более точным образом понятие существующего мыслителя у Кьеркегора здесь не стоит. Немногочисленные указания должны были служить скорее единственно для того, чтобы первым, предварительным образом сделать очевидной всеобщую исходную позицию экзистенциальной философии: ущербность (*die Unzulänglichkeit*) мышления перед лицом противоречий действительности и его соотнесенность с задачами, которые произрастают из собственного бытия самого мыслящего. Однако при помощи этих определений точка зрения экзистенциальной философии была бы охарактеризована весьма скудным образом, в то же время точно такие же формулировки могли бы быть высказаны и применительно к более новой философии жизни. И философия жизни пытается принципиально тем же способом понять мышление исходя из его результата для жизни, подчеркивая при этом недостаточность какого бы то

ни было понятийного постижения перед фактом ее неисчерпаемости.

В самом деле, вплоть до этой точки философия жизни и философия существования вполне совпадают. В их изначальном виде они должны пониматься в качестве движения, начинающегося одинаковым образом. Поэтому-то в предшествующих определениях характеристики жизни и существования могли произвольно меняться между собой местами. Лишь на почве первоначальной общности затем проступает характерное различие. Оно заключается в том, каким способом истолковано в них человеческое бытие и как оно находит свое выражение в присущих им фундаментальных понятиях жизни и существования. Если в понятии жизни (*der Lebensbegriff*) значение придается богатству содержательных определений, если в нем подчеркивается момент течения и продолжающихся перемен образа и к этому одновременно присоединяется чувство поддержки всех отдельных жизней всеохватной совокупной жизнью (в предельных пантеистических истоках это обусловлено любой философией жизни), то в случае с понятием существования подобные содержательные определения отпадают, и остается лишь одно «голое» «что» существования, с которым и сопряжены все ее высказывания.

Соответствующее заострение против жизнефилософской точки зрения проявляется и в акцентировании ущербности мышления. Философия жизни прежде всего полагала, что мышление с его всеобщими понятиями является грубым орудием для исчерпывающего постижения действительности в полнота ее индивидуально-конкретных определений и в ее постоянно живом движении. В подобном жизнефилософском иррационализме все же еще предполагалось что мышление могло бы согласовываться с действительностью хотя бы приближенным образом. Экзистенциальная философия, напротив, открывает ущербность мышления в весьма радикальном смысле: любая попытка мыслительного прояснения приводит к неразрешимым противоречиям, посредством которых мышление удерживается в постоянном, но бесперспективном движении. «Парадокс» означает безнадежную неразрешимость противоречий, перед которыми мышление обречено на провал и от которых оно все же не может отказаться, поскольку они связаны непосредственно с решающими вопросами собственного бытия этого мышления.

4. БЛИЗЛЕЖАЩИЕ НЕДОРАЗУМЕНИЯ

Экзистенциальную философию зачастую понимают неверно, ибо в случае с понятием существования поспешно руководствуются внешним сходством с другим словоупотреблением. Экзистенциальное существование воспринимают в смысле внешнего существования человека, поскольку говорят о том, что он создает себе существование или вновь теряет его, иначе говоря, это понятие берут в социологическом смысле некоторой определенной, достаточной для поддержания жизни хозяйственной (*wirtschaftlich*) позиции. Тем самым экзистенциально-философское высказывание, что экзистенциальный мыслитель сущностно занят своим мышлением, переводят в контекст хозяйственной или политической «противоположности интересов» (*die*

"Interessengegensätze") Так, под экзистенциальным мышлением вообще понимали мышление, привязанное к определенному местонахождению (23), что, в противоположность всеобщей жизнефилософской соотнесенности с жизнью во всей полноте ее возможностей подразумевало, по сути дела, внешнюю пользу или вред для мыслящего. Это понимали, в частности, в смысле такого разрушающего иллюзии рассмотрение которое пытается свести все высокие духовные устремления к направленности, обусловленной хозяйственными или властными мотивами.

Лишь в таком плане возможно приводить подобные варианты рассмотрения в их определенных границах, в связи с собственно экзистенциальной философией, и все-таки здесь не обходится без искажений. Сходство, в известной мере способное внести в эту путаницу ясность, состоит в том, что и в экзистенциальной философии зачастую прекращаются игровые возможности духовной жизни, и их место занимает трезвая серьезность. Однако помимо этого существование в смысле экзистенциальной философии не имеет ничего общего с подобным внешним существованием. В полную противоположность ему оно обозначает скорее предельное внутреннее ядро человека, окончательный безусловный центр, по сравнению с которым даже и жизнефилософские свидетельства о человеке еще выглядят внешними. Заложенное в понятие экзистенциального существования «голое "что"», которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения ее специфического требования именно в этом понятии, с особенной остротой подчеркивает что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого определенного содержательного высказывания.

Данное различие содержалось и в только что совершенном кратком обсуждении субъективного мыслителя. Если там говорится, что он занят своим существованием или, еще точнее, что он «нескончаемо занят» им, то эта "занятость" (das «Interesse»), о которой здесь говорит Кьеркегор, сущностным образом требует единственного числа. И это является решающим для намерения (die Absicht). И это понимается не из разнообразия различных, возможно, борющихся друг с другом направлений стремления, но обозначает то окончательное и безусловное, что проступает для человека в его жизни. Субъект такого «субъективного» мыслителя есть не индивидуальность в ее эмпирических различиях, а именно эта окончательная, предшествующая еще всем подобным различиям, исходная точка. Поскольку экзистенциальная философия вообще выросла на почве определенного восприятия христианства, в целях ее лучшего понимания зачастую оказывается полезным осветить экзистенциально-философские понятия через соответствующие христианские понятия, из которых они произошли, и в этом смысле занятость существованием можно понимать исходя из заботы о спасении души.

III

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

1. ИСПОЛНЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ

То, что определяет в позитивном смысле понятие экзистенциального существования в противоположность понятию жизни, нельзя запечатлеть простой дефиницией. Между тем это есть философское выражение определенного радикального человеческого опыта, и потому единственно соразмерный подход здесь состоит в том, чтобы изобразить путь этого особенного опыта столь широко, чтобы затем в его живом исполнении вдруг выявилось непосредственное понимание понятия экзистенциального существования.

Итак, обозначаемое понятием экзистенциального существования наиболее сокровенное ядро человека в его своеобразии выступает как нечто действительно предельное и безусловное в силу того, что все богатство жизненного содержания и жизненных отношений, все то, в чем философия жизни движется как в соразмерной ей среде, им, напротив, воспринимается в конечном итоге все еще в качестве чего-то внешнего, человек же, в свою очередь, обретает здесь совершенно новую плоскость, в которой оказывается в состоянии от всего этого дистанцироваться. Обо всем том, что в естественном жизненном опыте содержательно принадлежит жизни, чем человек располагает и о чем в каком-либо смысле может сказать, что он это «имел бы», обо всем этом он может в соответствующие мгновения узнать, что это не принадлежит ему сущностно и могло бы быть от него отнято, не причинив тем самым вреда последнему, глубинному в нем ядру. Да, размежеваясь внутренне со всем этим в подлинном (*wirklich*) свершении и переживании, он обретает в самом себе окончательную уверенность и безусловность. И это окончательное сокровеннейшее ядро человека, лежащее «по ту сторону» всех содержательных данностей и становящееся ощутимым лишь посредством того, что все в той или иной мере содержательно определенное отпадает от него в качестве чего-то внешнего, это ядро обозначают в строгом экзистенциально-философском смысле понятием экзистенциального существования.

Так, например, — кратко намечая внутренний процесс подобной реализации — человек может открыть (*erfahren*) для себя, что его имущество и столь хорошо знакомый "родной" край, в котором он обычно чувствует себя защищенным, внутренне становятся ему чужды и что он потерял бы самого себя, если бы «связал» с этим свое сердце (24). Соответственно, он может, например, открыть, что все принадлежащее ему в сфере телесного — обладание собственными конечностями, использование собственных чувств, само тело с его слабостями и недугами — сходным образом оказывается ему внешним и что в нем имеется окончательное ядро его существа, которое не может быть затронутым, уменьшенным даже и при тяжелых потерях в этой области.

Уже отсюда проступает первая значительная черта существования, посредством которой оно резко отличается от понятия жизни: жизнь может быть сильнее или слабее, богаче или беднее, благороднее или грубее, она может изменяться, расти или убывать. Существование же лежит по ту сторону этих определений. Оно может быть лишь целиком обретено или целиком утеряно. Оно сущностным образом неделимо и прекращается лишь тогда, когда человек мертв или же является совершенно душевнобольным.

Подобные открытия повторяются, в свою очередь, в мире духа и культуры. Богатство творческих возможностей последних настолько благоприятно для движения и усиления жизни, настолько способно затрагивать человека в его глубинах, что возможность открытия, свидетельствующего, что и это еще является для человека внешним и что он способен здесь себя «потерять», если примет эту сферу за нечто окончательное, оказывается совсем невелика. В своей глубочайшей возможности такое имеет место даже внутри самой человеческой души. Ибо все то, чем человек обладает в качестве душевных способностей и слабостей, что он развил в себе в качестве правил и навыков, вплоть до сокровенной этической сферы: что присуще человеку в виде нравственных добродетелей и испытанного характера, — даже в отношении всего этого человек еще может сделать открытие, что в основе основ это все-таки оказывается для него внешним и что в нем содержится некое «свыше того», не обнаруживающееся во всех этих — привходящих или сердцевинных — определениях так-бытия. Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта, что само по себе и непостижимо, то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мыслимых содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле.

2. ОТНОШЕНИЕ К ХРИСТИАНСКОМУ ИСТОЛКОВАНИЮ

Здесь было важно не столько описать эту связь с опытом на всех уровнях, сколько развить ее в той мере, насколько это необходимо для понимания фундаментального экзистенциального переживания (*das existentielle Grunderlebens*). Если при этом по-прежнему ориентироваться на такие характеристики ракурсов понятия экзистенциального существования, как «окончательное, предельное внутреннее» (*die letzte Innerlichkeit*) или «глубинное, сокровенное ядро» (*das innerste Kern*) в человеке, и при этом никогда полностью не избегать осторожного способа выражения, то, воспринятые дословно, они все-таки уже вновь вводят в заблуждение. Эти характеристики содержат в своей основе поясняемое на примере плода пространственное отношение внешнего и внутреннего начал, которые, полярно обуславливая друг друга, подобно ядру и оболочке, располагаются в некотором совместном пространстве. Но существование не есть внутреннее, что в этом смысле противостояло бы внешнему, оно дается лишь посредством основополагающего прыжка, который принципиально выводит за пределы этой представляемой пространственным образом картины. Строго говоря, существование находится «по ту сторону» всех содержательных данных. И потому о нем также не имеется уверенного знания, которое могло бы сохраняться в качестве некоего обладания. Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении самого этого отрицания.

Если в качестве руководства для интерпретации пытаются вновь взять факт происхождения экзистенциальной философии из христианского жизнеощущения, то в случае с напряженным отношением существования ко всему тому, что в нем в итоге отодвигается в сторону как несущественное, речь

в конце концов идет о христианском отношении к «миру» в самом широком смысле этого слова. Точно такое же напряжение в каком христианская установка пребывает по отношению к «мирской» культуре, соответственно повторяется и в экзистенциальной философии, и в исполнении экзистенциального движения в конечном счете также просматривается фундаментальный христианско-религиозный опыт, разрабатывающийся в экзистенциальной философии в его всеобщей фундаментальной структуре, лежащей еще по эту сторону любого позитивного религиозного истолкования.

Экзистенциальное переживание в том виде, в каком оно было описано выше, можно пояснить далее на примере аналогии с так называемой «негативной теологией». Подобно тому как последняя учит, что любой мыслимый предикат Бога неизбежно фальшив, поскольку, будучи определенным предикатом его бесконечности, становится конечным, и что вследствие этого непосредственно непознаваемую сущность Бога можно постичь лишь косвенно, за счет выдвигания и последующего отрицания любого возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания постичь непосредственно уже неизрекаемую сущность Бога, точно так же экзистенциальная философия учит, что существование проявляется в человеке лишь в реализации такого движения, в котором все возможные содержательные определения отводятся в качестве несоразмерных. Лишь высвобожденное в этой «негативной» процедуре и оказывается экзистенциальным существованием.

Однако одновременно с этим высказыванием возникает и ряд недоразумений, от которых экзистенциальная философия должна категорически отмежеваться, чтобы тем самым расчистить путь для выявления в более острой форме своего собственного кредо. Указание на родство с религиозным опытом можно использовать лишь очень осторожно, поскольку этот опыт зачастую выступает в таких формах, которые, обладая некоторым формальным сходством, в действительности все же развернуты совсем в другом направлении.

Только что была затронута возможность ошибочно трактовать высказывания об экзистенциальном существовании на манер некоего иррационализма. На самом же деле в иррационализме говорится исключительно о содержательных определениях, он утверждает лишь при этом, что последние в их конкретности оказывались слишком прекрасны, чтобы быть постигнутыми грубыми средствами понимания, хотя они вполне могли бы быть схвачены человеком в его иррациональных усилиях чувства и предвосхищения. Напротив, в экзистенциальной философии говорится о настоящем прорыве сквозь плоскость всех содержательных определений в такое новое пространство, которое недоступно иррациональным силам в человеке настолько же, насколько и его мыслительным возможностям.

Подобное размежевание повторяется и в отношении состояний мистического погружения. Пути мистики и экзистенциальной философии расходятся точно таким же образом. Если Майстер Экхарт и говорит об

«отстранении от всех "что"»^{17[17]}, при котором душа должна стать «свободна» («ledig») даже от своих добродетелей: «душа здесь лишается всего, Бога и всех созданий... все должно быть потеряно, душа должна стать настоящим на одном лишь свободном "ничто"», то, разумеется, сходство здесь несомненно. Оно состоит в описании отрыва от всех конечных определений. Но, несмотря на это, стоит острее подчеркнуть и различие. В мистике говорится о переживании единения человека с Богом, или же — более пантеистическим образом — о единении с космосом. Здесь исчезает граница между человеком и Богом или между человеком и миром, единичная жизнь чувствует себя растворенной в величайшей всеобщей жизни. Экзистенциальное переживание, напротив, испытывает этот процесс целиком противоположным образом как безжалостное отчуждение (*das Fremdwerden*), как отброшенность (*das Zurückgeworfenwerden*) из сферы всех длящихся отношений к бытию изолированного Я, как оно выступит позже еще более отчетливым образом в описании страха и отношения к смерти в характеристике пограничной ситуации и т. д. В то время как мистическое переживание выводит к открытию окончательного религиозного блаженства, экзистенциальный опыт строится на совершенно противоположной характерной почве страха и отчаяния и получает отсюда ту своеобразную остроту, которая в этом способе мистики отсутствует.

3. ОТНОШЕНИЕ К АЗИАТСКОЙ МЫСЛИ

Возможно, еще более уместно здесь было бы вспомнить великие образы азиатской религиозности, которые в переживании «ничто запечатлевают избавление от мирских страданий. Так, весьма сходным образом это звучит в речах Будды: «И потому, монахи: все то, что относится к телесному, прошедшее, будущее, настоящее, собственное или чужое, грубое или изящное, простое или благородное, далекое или близкое: по истине, с совершенной мудростью, все телесно: это не принадлежит мне, это не есть я, это не моя Самость. Так же и то, что относится к чувству... и то, что относится к восприятию... и то, что относится к различиям... и то, что относится к сознанию... (и далее в тех же словах). В этом смысле, монахи, опытному истинному приверженцу надоест тело, и надоест чувство, и надоест восприятие, и надоест различие, и надоест сознание... "иссякание есть рождение, аскеза завершается, труд выполнен, мир уже не здешний" — становится теперь ему ясно^{18[18]}. Сходство описания настолько убедительно, что представленное здесь, являющееся развитой формой азиатской метафизики, можно было бы отнести прямо-таки к описанию экзистенциального переживания: в результате снятия всех конечных определений «ничто» остается в качестве подлинного абсолюта.

Однако и с этой стороны экзистенциальную философию можно понимать

^{17[17]} Meister Eckharts Schriften und Predigten. Переведено со средневерхненемецкого и издано Н. Büttner, II 164 f. Вопрос о подлинности этой речи в данном случае несущественен.

^{18[18]} Die Reden Gotano Buddhos. Mittlere Sammlung. В переложении К. Е. Neumann, München 1922, 22 Rede. Из большого количества созвучных отрывков можно выбрать, конечно, весьма произвольна лишь какой-то один.

неверно, пытаясь истолковать ее в современном смысле как нигилизм. В действительности же подле подобного внезапного сходства тем сильнее выступает различие, в котором выражается общее различие между азиатским и европейским образом духа: азиатский путь, насколько он приближен к нам, в первую очередь, Шопенгауэром, означает растворение воли к жизни в позиции чистого созерцания. Одновременно он означает растворение напряжения в чистой пассивности. Но экзистенциально-философское «ничто» ведет к совершенно противоположному. Оно ведет к высочайшему напряжению существования, которое под давлением этого «ничто» одновременно из человека выдавливается. Для экзистенциальной мысли «ничто» остается тревожным фоном, который разрывает все хорошо знакомые жизненные отношения, вынуждая человека к исключительнейшему напряжению своего существа. «Ничто» является не тем, в чем человек растворяется, подобно тому как азиат входит в нирвану, а тем, что отбрасывает человека к самому себе и обрекает на такое состояние (25), которое затем выразительно развивается у Хайдеггера под названием «решимость» (die «Entschlossenheit»). Это одновременно означает: в то время как азиатский тип поведения выводит к упразднению всего времени в вечности, в экзистенциальном типе временность и историчность человека выступают в их предельной остроте.

4. УНАМУНО

Прежде всего можно было бы вспомнить об испанце Унамуно, чья «Жизнь Дон Кихота и Санчо» в ее решающих моментах сближается с изображаемой здесь фундаментальной экзистенциально-философской позицией и которого, возможно, вообще следует ввести в круг рассмотрения в связи с экзистенциальной философией, поскольку его современник и соотечественник Ортега-и-Гассет принадлежит к лагерю философии жизни в ее дильтеевской выделке. Унамуно несколько произвольным образом трактует Дон Кихота Сервантеса как героического человека, который готов к окончательному, безусловному сподвижничеству (26) и потому выделяется на фоне обывательской защищенности в качестве дурака и мечтателя. Если безусловность сподвижничества в ее предельном заострении возводится здесь в ранг опасности приключения, так что почва действительности уходит из-под ног, то тем самым одновременно охарактеризовывается общая опасность любой экзистенциальной философии, которая еще будет занимать нас в рамках критического рассмотрения ниже.

В этой связи у Унамуно говорится примерно так: «Конечно, встретятся люди, которые поставят Дон Кихоту в вину, что он вновь вырвал Санчо из его спокойной и неторопливой жизни, удалил от мирного труда и обрел на разлуку с женой и детьми, на погоню за обманчивыми приключениями... Существуют мелочные души, которые в этом случае утверждают, что лучше быть сытой свиньей, чем несчастным человеком; есть и такие, которые на все лады превозносят святую простоту. Но лишь тот, кто однажды познал человечность, тот предпочитает ее — будучи сам глубоко несчастным — сытости свиньи. Поэтому его последователям нужно содержать души в беспокойствии,

будоража их в глубочайших глубинах... Нужно лишать души спокойствия и разжигать в них могучую тоску, даже будучи убежденным в том, что они никогда не достигнут цели своего стремления. Нужно выманить Санчо из его укрытия, оторвать от жены и детей и вести, тащить к поиску приключений: его нужно сделать человеком. Существует глубокий, самодовлеющий, внутренний покой, и этот покой достижим лишь в том случае, если отделаться от кажущегося покоя домашнего мира и сельской жизни»^{19[19]}.

Эти слова оказываются особенно подходящими для того, чтобы вернуться теперь к дальнейшему обсуждению экзистенциальной философии, поскольку они отчетливо показывают, как этот отрыв от любых конечных вещей приводит не к бездейственному чистому созерцанию, но именно к безусловной вовлеченности в решимость.

IV ПОНЯТИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ

1. ОБОБЩАЮЩИЕ ФОРМУЛЫ ЯСПЕРСА И ХАЙДЕГГЕРА

Лишь на основе развитых еще в свободной форме представлений о существовании теперь можно будет правильно понять те своеобразные формулы, при помощи которых экзистенциальные философы пытались в сжатом виде запечатлеть сущность человеческого бытия. Выявленное в самом начале положение дел состоит, в первую очередь, в невозможности любого содержательного утверждения, «что» же есть существование. С учетом этого имеются две различные возможности, которые фактически обе и реализованы. Можно либо отказаться от любой формулировки сущности существования и ограничиться развитым ранее методом приведения к переживанию существования, либо попытаться развивать новые понятийные средства, которые все же позволят иным способом привести эту доселе непостижимую сущность существования к ясной и просматриваемой понятийной форме. Первого пути с исключительной силой придерживается Ясперс: «я никогда не могу сказать о самом себе, что я такое есть, будто бы я представлял собой некое постоянство (II 5). «Экзистенциальная философия была бы тотчас утеряна, если бы она вновь поверила в то, что знает, что есть человек» (Sit. 146)^{20[20]}. Вследствие этого он требует ограничиться чисто «призывающими» («*appelierende*») вопросами.

Хайдеггер, напротив, идет по второму пути. Он также исходит из того, что сущность существования не может быть установлена через содержательные характеристики определенного «что»: «сущностное определение этого сущего (существования) не может совершаться при помощи характеристик предметного "что"» (SuZ. 12) (27). Однако теперь он ведет мышление дальше: если «что» существования и уклоняется от понятийного определения, то взамен

^{19[19]} Miguel de Unamuno, *Das Leben Don Quijotes und Sanchos*, переведено о. Buck, München o. J. U 25 f.

^{20[20]} K. Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlin, Leipzig 1931, цитируется как Sit.

этого можно было бы все-таки постичь существование в его «как». Он исходит из того, что имеющее силу для всех остальных сущих отношение между эссенцией и экзистенцией в случае с человеком в известной мере более не встречается а именно тогда, как обычно, эссенция и экзистенция, как уже упоминалось, являются остро разведенными меж собой бытийными моментами, причем экзистенция может добавляться или же не добавляться к определенной эссенции, человек, в плане его внутреннего ядра, выделяется тем, что в своем существе — стало быть, в своей эссенции — он есть экзистенция, существование: «Что-бытие (эссенция) данного сущего, насколько об этом вообще можно говорить, должна постигаться исходя из его бытия (экзистенция)» (SuZ. 42) (28), или еще выразительнее: «"Сущность" личного бытия состоит в его существовании»(SuZ.42)(29)^{21[21]}.

Таким образом, в случае с человеком существование означает не реальное бытие некоторой сущности, которое оставалось бы для этой сущности внешним, но означает саму сущность человека. И наоборот, высказывание, что сущность человека заключается в его существовании, свидетельствует что эта сущность не может высказаться посредством определенных содержательных моментов (30), но в качестве «голого "что"» существования прорывает плоскость всех содержательных определений. Однако вместе с тем свое значение по сравнению с экзистенцией других вещей изменяет и само понятие существования. Оно обозначает теперь не просто факт действительного бытия, а тот характерный и потому требующий более точного определения способ бытия, который в его внутренней структуре может и должен еще быть обстоятельно разобран. «И потому выявляющиеся у этого сущего свойства суть не наличные "качества" так или иначе "выглядящего" сущего, но возможные для него способы быть, и не более того» (SuZ.42)(31).

2. ОТНОШЕНИЕ К САМОМУ СЕБЕ

Исходя из вышесказанного, теперь следует выявить бытийный способ существования в этом более точно определенном смысле. Всеобщие формальные фундаментальные определения здесь вновь присущи всей экзистенциальной философии. Первым таким всеобщим определением, посредством которого человеческое бытие вообще отличается от бытия внешних предметов, является способность относиться к самому себе. У Кьеркегора говорится примерно в том духе, что «Я человека» есть «отношение, которое относит себя к самому себе и в этом отношении-к-себе-самому относит себя к иному» (VIII 10) (32), где это "иное" подробно определяется затем в дальнейшем изложении как "Бог". И точно таким же образом формулирует Ясперс: «Существование есть то, что относит себя к самому себе и в этом — к своей трансценденции» (II 5), причем под трансценденцией он понимает постигаемое в экзистенциальном опыте абсолютное бытие, к которому человек устремлен вовне самого себя (33).

^{21[21]} Ср. здесь ретроспективную самоинтерпретацию Хайдеггера в его «Brief Über den «Humanismus», а. а. 0. S. 68 ff.

В сжатой формулировке отношения-себя-к-самому-себе сразу же угадывается фундаментальный момент, выявленный еще в проблеме "экзистенциального мыслителя", а именно что для существующего все сводится к самому его существованию, причем теперь становится ясно, что это существование должно браться не в смысле внешнего состояния, а в строгом смысле понятия экзистенциального существования. Однако любое отношение к самому себе, о чем еще будет необходимо сказать подробнее, одновременно всегда предполагает с неизбежностью отношение к иному. Подобное отношение к самому себе и к Другому прежде всего являлось бы еще всеобщим определением, которое могло бы иметь место в отношении любого живого субъекта и, соответственно, могло бы выдвигаться непосредственно в плоскости жизни философией жизни. Новое же, что по сравнению с этим добавляется в экзистенциальной философии, есть окончательная безусловность такого отношения, и потому то иное, к чему существование относится, в свою очередь, также заключается в чем-то безусловном, к чему человек устремлен вовне самого себя и что обозначено у Кьеркегора в качестве Бога, у Ясперса же более общим образом — в качестве трансценденции. Подобно тому как в плоскости естественной жизни одновременно с Я уже всегда полагается мир, точно так же и теперь в экзистенциальной плоскости в рамках такого же неделимого опыта одновременно с существованием полагается трансценденция. «Экзистенциальное существование постигает себя лишь в своей свободе, в то время как тем же самым актом оно воспринимает иное по отношению к себе» (III 4). «Экзистенциальное существование возможно лишь в отношении к трансценденции или же вообще никак» (III 6).

В этом же направлении в свою очередь, указывает формула, вновь и вновь возникающая у Хайдеггера: «Личное бытие есть сущее, для которого в его бытии все сводится к нему же самому» (SuZ. 191, ср. 12,322 и т. д.) (34). Здесь еще более отчетливым образом, нежели чем в обособленно взятом отношении к самому себе, находит свое выражение предельная острота экзистенциальной проблемы, в то время как с другой стороны, в плане ограничения до «чистой» экзистенциальной философии, совершается сознательный отказ от любого варианта использования внешней человеку метафизической точки зрения. Отношение, в котором для человека все сводится к его собственному бытию, обозначается у Хайдеггера в ходе дальнейшего изложения как «забота» (die «Sorge») и помещается под этим названием в самый центр его разработок в качестве такого понятия, которое охватывает остальные фундаментальные структуры человеческого бытия. При этом под «заботой», что следовало бы подчеркнуть особенным образом во избежание недоразумений, понимается не подверженная тревоге и угнетенности жизненная конституция человека, но характеризующаяся исключительно внешним образом формальная фундаментальная структура существования.

3. ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Впрочем, и при этом чисто имманентном рассмотрении Хайдеггер не может отказаться от отношения, обозначенного Ясперсом как

«трансцендирование» (das «Transzendieren») и устремленного за пределы самого существования. Напротив, такое отношение необходимым образом укоренено в сущности самого экзистенциально-философского начинания, а потому вновь повторяется, лишь в другой трактовке, и у Хайдеггера: не в качестве (определяя столь же формальным образом) соотношения (35) с трансцендентным предметом, а в качестве предметно еще не определенной формы, в которой человеческое бытие устремлено за свои пределы. Поэтому и Хайдеггер может сказать, что существование по своей сущности есть трансценденция, только это обладает у него несколько иным значением, чем у Ясперса, и означает, что экзистенциальное существование должно постигаться в своей сущности не как в самом себе покоящееся и в самом себе предполагающее определение бытие (das Sein), но лишь как такое бытие, которое в «преодолении» (36) трансценденции устремлено за свои пределы к некоему иному, где это иное потом еще весьма многообразно подразделяется внутри себя: от пространственного бытия окружающего человека внешнего мира до собственных «волений» (die «Umwillen») самого человеческого бытия.

Эти мысли, помимо их особенного (и как такового более не подлежащего здесь рассмотрению) фундаментально-онтологического оформления у Хайдеггера, указывают на следующую лежащую в основе экзистенциальной философии всеобщую особенность. В самом себе может покоиться лишь некое содержательно определенное бытие, будучи имманентно замкнутым внутри себя. Если же экзистенциальное существование постигается не в содержательном «что» существования, а лишь в его «как», то это неизбежно обозначает подрыв любого имманентного истолкования и свидетельствует, что существование отныне может схватываться не как простое покоящееся в самом себе бытие, а лишь как отношение, устремленное за его пределы, как соотношение.

Бытие существования состоит в соотнесенности (das Bezogensein), причем не только в том плане, что к некоторому самодостаточному бытию затем могла бы быть задним числом привнесена также связь с чем-то другим, но исключительно в том строгом смысле, что бытие существования «есть» соотнесенность и ничего более.

Это, в качестве непосредственного жизненного опыта, по ту сторону любых философских размышлений, с предельной ясностью было постигнуто Рильке, у которого слово «соотношение возникает все вновь и вновь, тяготея к обозначению именно полного решимости человеческого бытия. В этом смысле он говорит о «ясном», «чистом», «настоящем соотношении», о «полном соотношении, которого человек должен «достичь» в своем бытии. Тем самым он хочет сказать, что человеческое бытие исполняется не в довольстве какой-либо свойственностью (37), а лишь в самоотдаче (selbstlose Hingabe) некоторой лежащей вне человека задаче, перед чисто объективным притязанием которой любое индивидуальное своеобразие лишается своего значения. Именно в этом смысле следует понимать требование Рильке: «низойди, поющий, хвалу

возносящий, низойди лишь в чистую силу» (III 356) (38)^{22[22]}. Но затем эта «сила» тотчас получает еще одно дальнейшее определение, как «переступание», «переход» или же как «превышением «преодолением (39) любого личного бытия, понимаемого в качестве покоящегося в себе. Этот «переход» подчас равнозначен подчеркиваемому Хайдеггером понятию «трансценденция» (которому он, впрочем, и соответствует в дословном переводе). Но далее одновременно осуществляется подвижка к более глубокому значению перехода: посюсторонней жизни в смерть. К этому будет необходимо еще раз вернуться ниже. В данной связи, однако, следует привести и формулировку Ницше, что человек есть «мост, а не цель», «восхождение и нисхождение» (40)^{23[23]}.

4. ЛИЧНОЕ БЫТИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Если до сих пор наряду с понятием существования иногда употреблялось практически ничем от него не отличающееся понятие человеческого бытия, то на основе более четкого определения понятия существования подобное положение дел дальше продолжаться не может. Хотя в своем существе, то есть согласно своей собственной возможности, человек есть экзистенциальное существование, тем самым, однако, ничего не говорится о том, насколько он эту возможность реализуем всегда или же лишь только большей частью. Поэтому для обозначения человеческой жизни требуется ввести нейтральное понятие, которое не рассматривало бы ее в исключительном смысле экзистенциального существования и, кроме того, вновь избегало бы наименования «жизнь», возникшего совсем в иной взаимосвязи и увлекающего в совершенно иной горизонт истолкования. Оттого-то экзистенциальная философия использовала для этой цели равнозначное понятию существования понятие личного бытия (*das Dasein*), чтобы противопоставить его в качестве носителя широкого значения специальному понятию существования. Подобно последнему понятие личного бытия здесь также замыкается на человеке. Таким образом, личное бытие означает исключительно человеческое бытие, однако оно обозначает его не как понятие экзистенциального существования (*die Existenz*) — на вершине его завершенной возможности, — а в некотором нейтральном смысле, еще до суждения о его ценности.

В этом смысле Ясперс может терминологически установить: «Стало быть, экзистенциальное существование — это не просто мое личное бытие, но человек в своем личном бытии является возможным экзистенциальным существованием» (II 2). Ведь он может находиться, и чаще всего находится, в таком состоянии, в котором экзистенциальное существование, взятое в строгом смысле этого слова, оказывается выскользнувшим. В этой связи Ясперс обозначает безответственное массовое бытие (*das Massendasein*) как «личное

^{22[22]} R. M. Rilke, *Gesammelte Werke*, Leipzig 1930, в дальнейшем цитируется лишь с указанием номера тома и страницы: III 318, 324, 366, 464 и т. д. За дополнениями к разработкам, касающимся Рильке, следует в целом обратиться к моему сочинению о Рильке, Stuttgart 1951, 2Aufl.1956.

^{23[23]} F. Nietzsche, *Werke*, Groß- und Kleinoktavausgabe, цитируется с указанием номера тома и страницы, VI 16.

бытие без экзистенциального существования» (Sit. 37). И совершенно соответствующим образом формулирует Хайдеггер: «Это сущее, которое и есть мы сами..., мы схватываем терминологически как личное бытие» (SuZ. 7) (41). И он отличает от этого экзистенциальное существование: «Само бытие, к которому личное бытие может относиться так или иначе и всегда как-либо относится, мы называем экзистенциальным существованием (SuZ. 12) (42). Следовательно, отношение между обоими понятиями здесь понимается так, что экзистенциальное существование являет собой цель, которая предоставлена реализующемуся личному бытию в качестве его собственной (eigenst) возможности. В этой связи более точно понимается приводимая уже как-то раз фраза: "Сущность" личного бытия заключается в его существовании» (SuZ. 42) (43), причем сущность понимается теперь в смысле той более глубокой бытийной возможности (die Seinsmöglichkeit), которой человек является не от «природы», но которая предоставлена ему в качестве его собственной, требующей своей реализации задачи.

5. ДУАЛИЗМ ПОДЛИННОСТИ И НЕПОДЛИННОСТИ

Уже посредством этого определения в экзистенциально-философском понимании человека на свет выступает решающая фундаментальная черта: крайний дуализм, согласно которому у человека различаются два противоположных и остро обособленных друг от друга состояния. Этот неизбежно лежащий в основе любой экзистенциальной философии (44) дуализм Хайдеггер понятийно закрепил в качестве «двух бытийных модусов: подлинности и неподлинности» (SuZ. 43) (45) личного бытия человека. Оба этих модуса обозначают два равно реальных способа, посредством которых человек существует. «Неподлинность означает... не что-то вроде "меньшего" бытия или более "низкой" степени бытия. Наоборот, она может определять личное бытие в его максимальной конкретности — в его деловитости, увлеченности, заинтересованности, способности к наслаждению» (SuZ. 43) (46). И точно в таком же смысле, в каком у Ясперса личное бытие является «возможным экзистенциальным существованием», личное бытие у Хайдеггера теперь также есть «по своей сущности возможное подлинное» (SuZ. 42) (47).

При этом отношении обеих бытийных возможностей у Хайдеггера, как и в любом варианте экзистенциальной философии, понято таким образом, что между ними оказывается невозможен непрерывный переход и потому также невозможно пошаговое приближение к подлинности — к данному состоянию своего бытия человек приближается лишь в категоричном отказе от состояния неподлинности. Это, возможно, наиболее остро отличает понятие экзистенциального существования от понятия жизни; поскольку в последнем нет родового подразделения, а имеются лишь степени различия и, кроме того, поскольку даже отличающаяся наибольшей высотой и полнотой жизнь в своем предельном подъеме произрастает на почве обычной и естественной жизни. В экзистенциальной же философии на место жизненного подъема заступает именно полный поворот и отрыв от естественного личного бытия человека, определяемого как состояние «неподлинности» и «отданности» (48), и, стало

быть, обесценивание той жизненной подосновы (der Leben-suntergrund), что имеет позитивный вид в философии жизни.

V

ОТНОШЕНИЕ К МИРУ

1. БЫТИЕ-В-МИРЕ

Если предшествующее рассмотрение пыталось выделить сферу экзистенциального существования как таковую с максимальной чистотой, при этом по возможности не принимая в расчет отношение человека к окружающему его миру, то это было осуществимо лишь в рамках первого, предвосхищающего упрощения. В действительности же посредством понятия экзистенциального существования совершенно определенным образом проводится различие между отношением человека к миру в смысле окружающего его внешнего мира и в смысле людского совместного мира (49). Опыт экзистенциального существования, собственно, уже содержит в себе совершенно определенное истолкование человека по отношению к его миру, о чем уже иногда говорилось выше, а потому необходимо обособленно подчеркнуть и этот момент — понимание окружающей человека действительности.

И первый шаг здесь вновь делается параллельно с философией жизни, и он оказывается вновь отличным от того, какой предполагался бы вообще в данной ситуации в случае различения между философией жизни и философией существования. Если экзистенциальное существование было определено как отношение, которое относит себя к самому себе и в этом одновременно к иному, то тем самым подле некоторой абсолютной связующей точки неизбежно, хотя и совершенно определенным образом — как фон и подоснова (50) существования, — уже возникал мир. И если существование понималось лишь в качестве самого формально определенного акта, способного дистанцироваться от любых всегда оказывающихся лишь возможными содержательных определений, то тем самым обязательно устанавливался содержательный задний план, исключительно на фоне которого и совершается движение существования. Итак, посредством существования всегда неминуемо возникает мир, без которого экзистенциальное существование даже невозможно постичь.

Экзистенциальная философия с самого начала поворачивается против позиции идеализма, для которого «сознание» является единственной непосредственной данностью и для которого внешний мир предстает лишь требующим доказательства утверждением. Экзистенциальная философия исходит из опыта, свидетельствующего, что движение существования совершается лишь при сопротивлении противостоящей ему действительности. Стало быть, уже в этом первичном опыте экзистенциального существования присутствует познание неснимаемого дуализма, равной первоначальности Я и мира, где первое невыводимо из второго, а второе — из первого. Это первоначальное «соотнесение» (der «Bezug») с миром, принадлежащее сущности самого существования, Хайдеггер пытается терминологически

закрепить посредством того, что он определяет человеческое бытие как «бытие-в-мире» (das «In-der-Welt-sein»), категорически возражая против понимания этого «бытия-в» в смысле пространственной содержательности (das Enthaltensein) а, наоборот, стремясь взять его в первоначальном смысле зависимости (das Angewiesensein) существования от мира (SuZ. 52 ff.). В этом смысле Ганс Липпс во избежание недоразумения говорит также о «перекрестном бытии» («Verschränkt-sein») в мире.

При этом под понятием «мир» может пониматься не только внешняя действительность, в которой находится человек, но точно таким же образом реалии самой человеческой жизни. Поскольку экзистенциальное существование никогда не характеризует человека целиком, но лишь в совершенно определенном глубинном ядре, постольку мир, к которому существование относится, включает в себя не только так называемый внешний мир, но точно так же и все то в человеке, от чего существование может дистанцироваться, что оно застаёт в качестве незыблемой и независимой от ее воли реальности, не менее угрожающей и строптивой (widerspenstig), нежели та внешняя реальность. Следовательно, мир — это все то, что человек устанавливает для самого себя в качестве фактичности и опредмечивает. Поэтому мир охватывает совокупность предзаданных человеку условий внешнего мира и его собственной жизни, или, как это запечатлевает Ясперс, — субъективного бытия и объективной действительности (162. f). И все это имеет в виду Кьеркегор, говоря о том, что в существовании мышление движется в чуждой среде.

2. ТРЕВОЖНОСТЬ МИРА

Впрочем, понятие бытия-в-мире должно полагаться лишь как первичное и формальное определение, и оно остается слишком общо, чтобы обозначать специфически экзистенциальное в отношении человека к миру^{24[24]}. На этом первоначальном этапе экзистенциальная философия движется еще, полностью совпадая с философией жизни. Как известно, философия жизни тоже поворачивается против изоляции субъекта в духе идеалистической философии сознания и точно таким же образом подчеркивает равную первоначальность Я и мира. Для доказательства независимой от сознания реальности внешнего мира философия жизни, например у Дильтея^{25[25]} может даже привлекать опыт противодействия. И все-таки отношение к миру в ней совершенно иное, нежели в экзистенциальной философии. Подобно тому как в любом варианте философии жизни, пусть и не в столь ясной и открытой форме, остается ощутимым историческое происхождение от пантеистического начала, воспринимающего отдельную жизнь вложенной во всеобъемлющую, пронизывающую собой действительность всеобщую жизнь, здесь точно таким

^{24[24]} При этом мир всегда берется в смысле непосредственного экзистенциального переживания. Трансцендентально-философское углубление проблемы мира у Хайдеггера остается вне рамок настоящего рассмотрения.

^{25[25]} W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unsäres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Gesammelte Schriften V, 90 ff.

же образом всегда присутствует ощущение доверительности (vertrautheitsgefühl) человека в его отношении к миру, исходная близость к вещам и чувство поддержки со стороны превосходящего его целого. Это относится, например, и к Ницше, полагающему, что существу мира исконно свойственны страдание и противоречие (1X 190 ff.). Бремя человеческого бытия здесь есть вообще бремя действительности, человек же и здесь остается вложенным — на этот раз в самую эту несущую первооснову. Потому-то в дионисийском чувстве жизни (das Lebensgefühl) и возможно вновь обрести утерянное единство человека с миром.

Нечто совершенно иное представляет собой опыт действительности в экзистенциально-философском восприятии жизни. Если о существующем мыслителе говорится, что его мышление не может получить абсолютной континуальности, что он мыслит исключительно моментами, то тем самым уже кое-что высказывается об определенном характере действительности: не только то, что, будучи независимой, она противостоит человеку, оказываясь неколебимой по отношению к его мышлению, но также и то, что это есть, строго говоря, чуждая действительность, не позволяющая мышлению покорить себя, сделать себя прозрачной, и лишь безнадежным образом в целом отскакивающая от него. И это опять-таки означает не только то, что (например, как в иррационализме) реальность оказывается слишком богата для того, чтобы она могла быть заключена в понятийные рамки мышления, и что, стало быть, в мышлении она может быть постигнута лишь приближенным образом, но это весьма решительным образом означает что реальность неизбежно приводит мышление к безнадежным противоречиям, что, стало быть, в самой себе ей свойственен тот строптивый характер, на который Кьеркегор указывает понятием «парадокс» и перед которым мышление терпит крушение. Такова та глубокая несоразмерность, что скрывается за направленным против Гегеля утверждением Кьеркегора: «В экзистенциальном существовании отсутствует идентичность между мышлением и бытием»(VII 27).

Отсюда в совершенно определенном свете предстает восприятие экзистенциальной философией жизни. Предшествующее, прежде всего идеалистическое и романтическое, ощущение доверительности и защищенности человека в его мире рушится, и мир является человеку в совершенно неведомой доселе тревожности и чуждости, угрозе и опасности, которые на него набрасываются и которые ему необходимо выдержать. Возникшая в Новое время оптимистическая (или «буржуазная») позиция, ощущавшая себя защищенной в принципиально раздemonизированной (entdämonisiert) действительности рушится в экзистенциальной философии в пользу более элементарного и твердого отношения. Это совершенно иное отношение заступает на место веры в великий естественный порядок мира, в котором человеку лишь следует принять участие, на место «разума» в действительности, на место «разума в истории».

Здесь необходимо еще раз настоятельно сослаться на романы Кафки. Так, в «Процессе» человеческая жизнь выступает под угнетающим символом судебного процесса, в который человек оказывается втянут и который ему

угрожает совершенно лишая его возможности узнать, за что он обвинен. В другом же романе отношение к абсолюту представлено в образе «замка», под своевольным и жестоким господством которого человек живет, к которому он не может найти доступ, несмотря на все отчаянные усилия. В обоих случаях характерно угнетающее господство бюрократии, на чью милость или немилость человек предоставлен, мрачный и давящий образ его безнадежной затерянности. Здесь мучительно находят свое выражение противосмысленность и противоразумность выдвинутых ему претензий. Это отчаянное настроение романов Кафки одновременно характеризует в целом такое отношение к миру, какое имеет место в экзистенциальной философии.

Вообще же там, где против человека выступает определенный порядок (*die Ordnung*), экзистенциальная философия, как выражается Ясперс, остается «анклавом», островком порядка посреди великого моря необозримого хаоса, отвоеванного человеком у беспорядка с усилием и риском крушения. Вместо естественного порядка, в котором человек лишь вынужден принимать участие, для него возникает необходимость создать — исключительно собственным деянием — порядок своего жизненного пространства. Человек становится основателем собственного жизненного порядка. Если Хейзе^{26[26]} подчеркивает что в экзистенциальном существовании человек ответственен за состояние и порядок бытия, то такое относится не к целому бытия, как это иногда выглядит в книге, а лишь к тому человеческому порядку, в который человек ввергнут своей судьбой и который в борьбе с другими порядками всегда остается исторически уникальным. Данное понимание является решающим и для экзистенциально-философского образа истории, поскольку экзистенциальная философия открывает борьбу как неупразднимую основу всей исторической действительности и согласно такому видению любой определенный порядок должен постоянно завоевываться вновь, действительность же при этом постоянно остается сущностным образом разрушима.

Здесь обнаруживается принципиальная удаленность экзистенциально-философской установки от установки философии жизни. В то время как в последней человеку оказывается более естественным доверительное ощущение к миру и вещам и, по меньшей мере, кажется, что границы способности понимания должны решительным образом отсутствовать теперь же и того больше — мир предстает человеку в непреодолимой чуждости.

3. НЕЗАЩИЩЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА У РИЛЬКЕ

Никто не выразил это чувство столь сильной внешней чуждости, постигшее человека современности свыше рамок узкой сферы собственно экзистенциальной философии, более захватывающим и отчаянным образом, нежели Рильке. Излишне было бы выбирать отдельные подтверждения того образа мыслей, которые в качестве решающей предпосылки пронизывают все его творчество, особенно в последние годы. Для прояснения основополагающих представлений здесь будет достаточно сделать лишь

^{26[26]} Hans Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935.

несколько ссылок.

Так, однажды в самом начале «Дуинских элегий» («Duinesen Elegien»), говорится:

«Сметливые звери и те замечают:
не столь уж надежно бывает нам дома
в понятном сем мире» (III 259) (51).

Наш мир, насколько мы приблизили его к себе за счет обхождения и привычки, втянули в сферу наших понятий о жизни, всегда представляет собой лишь маленький фрагмент и простирается между нами и реальной чуждостью вещей подобно тонкому и легко рвущемуся покрывалу. Наш мир, в качестве «понятного», то есть присоединенного к нам и уподобленного нам посредством нашего истолкования, лишь с усилием покрывает тревожную чуждость реального мира, последний же способен в любое мгновение неожиданным и угрожающим образом прорвать эту оболочку вновь, как это, возможно, наиболее потрясающим образом изображается Рильке в стихотворении «Великая ночь» («Die große Nacht»). Подле куплетов, повествующих в нем об исключенности из остального человеческого мира, стоило бы отметить лишь те, где на фоне мертвых вещей пробуждается чувство угрожающей чуждости и покинутости. При описании взгляда из окна в чужом городе там говорится:

«Мне был еще словно закрыт этот город,
темнел несговорчивый край вдалеке,
как будто бы нет меня.

Не прилагало усилий ближайшее
стать мне понятным.

На тусклый фонарь напирал переулок:
я видел, насколько он чужд» (52).

И затем (хотя уже и в несколько иной связи) далее говорится:

«Где хмурились башни,
меня обступал судьбы отвернувшейся город,
а горы, которых не разгадать,
лежали напротив,

и в ближней округе голодная чуждость
переряжала случайные проблески чувств»
(III 406 f)(53).

Из этого столь сжатого изображения можно было бы вы делить хотя бы самые основные черты, поскольку оно с непревзойденной остротой характеризует воплощающееся в слове чувство тревожности: видимый из окна чужой город выглядит «закрытым», так что человек не может в него проникнуть, воспринять его внутренне, не может сделать его понятным и близким. Город остается городом «отвернувшейся судьбы», оставляющим человека снаружи, не принимающим участия в его жизни. И башни «сердились» в их угрожающей чуждости. Однако за ними, как об этом говорится с непревзойденной меткостью, простирается «несговорчивый край». Тот способ, при помощи которого человек пытается обосноваться на местности за счет привычки и обхождения, выглядит как добивающиеся доверительности

«уговоры» (die «Überredung»), известное насилие над волей этой местности, то есть как такая близость, которую мы неправомерным образом выманиваем у сопротивляющейся действительности хитростью при помощи красноречия, развившегося исключительно на почве нашей собственной неуверенности. На этот же раз ничего подобного не происходит, и местность чуждо противостоит человеку — «как будто бы нет меня», — не втягивая его даже в самые общие с собой отношения. Это и «горы, которых не разгадать», так есть такие, чьи размеры и формы не могут быть угаданы в темноте, и потому они с особой чуждостью ополчаются против человека. Город «словно закрыт», горы лежат «напротив», человек повсюду обнаруживает себя исключенными и оставленным в одиночестве. Даже «ближайшее», то, с чем благодаря ежедневному обхождению он находится в особенно доверительных отношениях, «не прилагало усилий... стать мне понятным». Здесь весьма характерно не столько то, что человек способен добиваться понятности своими силами, сколько то, что его воля теряет равновесие, если вещи сами не идут ему навстречу, не открывают себя. «Объяснимый мир», в котором человеку обычно «надежно бывает... дома», оказывается вдруг обманчивым образом, постоянно рвущимся под натиском чуждости. «И ближайшее бывает для людей далеким» (Ш 291) (54). Так в итоге остается лишь «голодная чуждость» вокруг «случайных проблесков чувств» — случайно и проблесками, — поскольку человек больше не чувствует себя несомым окружающим его миром, последний не задает ему более твердого направления, и человек оказывается отброшенным в неуверенность безнадежного одиночества к своей лишенной какого бы то ни было направления субъективности.

И здесь область тревожного вновь включает в себя не только окружающий человека внешний мир, не только мир межчеловеческого сообщества, но точно таким же образом еще и духовный мир его собственного сердца, «дебри его внутреннего («seines Inneren Wildnis»). В качестве характеристики этого контекста также должен быть приведен хотя бы один короткий фрагмент:

«Оставшись теперь в горах сердца,
взгляни, сколь мал там, взгляни,
селенье последнее слов,
а выше, и столь же мала,
обитель последняя чувств» (Ш 420) (55).

В сжатой форме здесь выражен вообще фундаментальный экзистенциальный опыт: тревожность не только внешней действительности, но и еще глубже — собственного внутреннего. По ту сторону всего того, что человек может постичь в словах и понятиях, сделав хорошо знакомым и приобщив к «объяснимому миру», но также еще и по ту сторону любого определенного чувства, позволяющего схватить и узнать себя в качестве такового, открывается подспудная реальность собственной душевной жизни, еще более чуждая и непонятная, нежели реальность внешней природы. Лишь перед лицом этой реальности человек открывает всецелую тревожность своего бытия: «Беззащитно, здесь в горах сердца» (Ш 420) (56).

В этой защищенности заключается решающее различие, отличающее

человека от животного. Рильке говорит об уверенном звере гор» («gesichertes Bergtier») и о «большой защищенной птице» («großer geborgener Vogel»). Зверь уверенно (sicher) чувствует себя в окружающем мире, к которому он приспособлен, в котором, со всеми его инстинктами и побуждениями, оказывается дома, из среды которого он никогда не может выпасть. Человек же, на против, характеризуется тем, что он «незащищен» — не только во внешнем смысле, как безоружный и беспомощный зверь^{27[27]}, но также и в том смысле, что его мир никого не является окружающим миром, к которому он был б приспособлен всей своей организацией ибо для него здесь принципиально новым образом проступает чуждость. Человек — существо, повсюду находящееся под угрозой: «Мы бесконечно рискующие» (III 369) (57), — такова заключительная формула Рильке касательно положения человека и лишь из неё для последнего затем вытекает задача воспринять и «выдержать» («aushalten») эту «совершенно чистую угрозу мира» (111469) (58), не прячась под искушающую охрану личного бытия, по сути дела всегда оказывающегося ломким и слабым, но сознательно ввергать себя в «безохранность» (die Ungesicherheit).

4. ЗАБРОШЕННОСТЬ ЛИЧНОГО БЫТИЯ

На основе этого более точного рассмотрения экзистенциально-философского отношения к миру теперь становятся понятны и те понятийные формулы, при помощи которых экзистенциальные философы, прежде всего Хайдеггер, пытались точнее определить бытие-в-мире. Отношение между Я и миром представляет собой, собственно, а только взаимозависимость, голую полярность — наподобие теоретического субъект-объектного отношения, — но отличается совершенно определенным напряжением. Внешний мир с самого начала противостоит человеку как враждебный и ограничивающий его свободное движение. Этот внешний мир не должен пониматься ни в качестве находящегося в гармонии с человеческим духом осмысленного порядка (согласно объективному идеализму), ни в качестве еще не оформленного материала, позволяющего человеку себя беспрепятственно формировать (согласно идеализму свободы (der Freiheitsidealismus), — нет, отношение между Я и миром с самого начала поддерживает свою особенную остроту за счет того, что мир является чем-то, посредством чего человеческое бытие оказывается существенным образом ограничено. Бытие-в-мире определяется точнее лишь на почве человеческой конечности.

В этом истолковании человеческого бытия на почве его конечности экзистенциально-философское понимание человека выступает с особенной отчетливостью. То, что здесь было с дальним прицелом выделено посредством понятия «конечность», окажется в полной мере определимым лишь позже, на основе опыта пограничных ситуаций и особенно смерти. Однако более четко экзистенциально-философское истолкование Бытия-в-мире можно было бы

^{27[27]} Ср. с этим наряду с сочинениями J. v. Uexkülls прежде всего A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940.

осветить уже в данный момент, оперевшись на то, что конечность следует брать не в теоретическом смысле голого ограничения, а постигать исходя из первичного опыта того лежащего в самом существе человека предела (59), который препятствует гармоничным связям как между человеком и миром, так и между различными сторонами в человеке, тем самым удерживая последнего под постоянным гнетом. Посредством этого опыта конечности — не случайной и внешней конечности, а заключенного в самом существе человека несовершенства — экзистенциальная философия отличается не только от любой выросшей на почве теоретической установки философии как идеалистического, так и реалистического типа, но точно таким же образом и от философии жизни. И философии жизни незнакома боль конечного, поскольку отдельный человек в ней оказывается сохраненным (*aufheben*) и защищенным превосходящее его общей жизнью. Экзистенциальной же философии конечность ведома как крайне болезненный опыт, объясняющийся наличием сущностной границы всех человеческие желаний и возможностей.

Эту конечность, более достоверно определяющую человеческое бытие-в-мире, Хайдеггер попытался терминологически точнее определить как «заброшенность» человеческого бытия, как «заброшенность этого сущего в его вот тут» (*SuZ.* 133) (60), причем «вот тут» личного бытия должно обозначать совершенно определенное место, на которое оно всегда уже оказывается поставленным. То обстоятельство, что это место, насколько оно соответствует желаниям и склонностям человека, последний не может для себя выбрать, а просто его обнаруживает за счет чего с самого начала оказывается стесненным и обремененным, и должно найти свое выражение в понятии «заброшенность».

VI ЧЕЛОВЕК И СООБЩЕСТВО

1. СОВМЕСТНОЕ БЫТИЕ

В качестве важнейшего звена экзистенциально-философского понимания отношения человека к миру неизбежно выделяется такая составная часть мира, с которой человек должен быть связан теснее всего: мир подобных ему окружающих людей (61). Если эта область и была уже включена в предыдущие размышления, то в заключение все же требуется подчеркнуть ее еще раз отдельно, подчеркнуть ее особенную важность. Сфера окружающих людей представляет собой ту часть мира, которая вообще дана человеку вообще самым первичным образом, откуда лишь в движении детского опыта выделяются животная и растительная жизнь, неодушевленное бытие. И в этой связи следуют указания Хайдеггера о том, что уже посредством слова «мир» языковым образом изначально полагается сфера людского окружения. Он напоминает (прежде всего в «Существе основы» (*im «Wesen des Grundes»*)) о таких выражениях, как «весь мир», «большой мир», «человек мира» и т. д., в которых всеобщий мир мыслится как мир окружающих людей.

Подобно тому как для экзистенциальной философии мир вообще выступает не в качестве требующего доказательства утверждения, а всегда

оказывается фактом, данным посредством изначального отношения между человеком и миром, нечто похожее имеет теперь место и в сфере окружающих людей. Экзистенциальной философии даже не приходит на ум, что реальность этой сферы она должна |

доказывать, прилагая усилия, ибо уже в самом первичном факте жизни другие люди всегда предстают в живой совместной жизни в качестве содействия или препятствия собственному личному бытию. Они образуют тот задний план, лишь на фоне которого и может выделяться единичное личное бытие.

Таким образом, для экзистенциальной философии человеческое бытие всегда уже оказывается данным в живой связи с другими людьми. Ясперс подчеркиваем «Я существую (sein) лишь в коммуникации с другими» (II 50), Хайдеггер подытоживает такое положение дел посредством сокращенной формулы: «Личное бытие по своей сути есть совместное бытие» (SuZ. 120) (62). Даже то соображение, что фактически человек может находиться (sein) один, не могло бы служить возражением против заданного сущностным образом сообщества (63), поскольку и одиночеству небезразлично наличие других людей, наоборот, как раз посредством мучительно замечаемого подчас их отсутствия оно обнаруживает сообщество как состояние, присущее человеку естественным и сущностным образом. Одиноким может быть лишь то существо, которое по самой своей природе живет в сообществе. «Одиночество человеческого бытия есть совместное бытие в мире. Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии и для него. Одиночество представляет собой совместное бытие в модусе отсутствия, возможность одиночества есть доказательство совместного бытия» (SuZ. 120) (64).

2. ЕДИНИЧНЫЙ И «MAN»

Подобно тому как посредством своеобразного напряжения экзистенциально-философское отношение к миру вообще отличалось, в первую очередь, от совершенно родственного подхода философии жизни, нечто похожее, в частности, происходит и в случае отношения к окружающим людям. В естественном личном бытии человек живет в сообществе с окружающими его людьми. Такова общая исходная точка. Однако в экзистенциальной философии это сообщество видится не в качестве некоего средоточия ценности, не как нечто, что поддерживало бы отдельного человека и ему содействовало, но совсем наоборот: как то, что удерживает человека от подлинности его существования. Подобно тому как экзистенциальная философия вообще должна обесценивать естественное личное бытие, а подлинное существование может реализовываться лишь в категорическом размежевании с этим бытием, так и совместное бытие с другими может восприниматься теперь в качестве одной из форм «отданности» миру. Лишь в категорическом разрыве с этим осуществляется прорыв к подлинности. Стало быть, экзистенциальное существование всегда и неизбежно представляет собой выделяющееся на фоне общности существование отдельного человека.

И это опять-таки оказывается не случайным мнением одного из

экзистенциальных философов, а с неизбежной необходимостью возникает из самой сущности существования и оттого имеет значение для всех философов, хотя и варьируется у каждого в отдельности особым образом. Прорыв к экзистенциальному существованию исполняется лишь в одиночестве отдельной души. При этом никакое сообщество не может оказать ей содействия — оно может лишь препятствовать принятию на себя всей тяжести экзистенциального существования. Так, характерно, что у Кьеркегора человек сущностно существует в качестве «единичного», т. е. в собственном экзистенциальном существовании он настолько отброшен к самому себе, что все отношения с сообществом при этом блекнут как несущественные. Поэтому «единичный» становится в кьеркегоровской мысли фундаментальным определением.

У Ясперса дело обстоит точно так же. Хотя неоднократно указывается на то, сколь существенным может оказаться для пробуждения экзистенциального существования соприкосновение с другим человеком, однако речь всегда идет о встрече одной одинокой души с другой одинокой душой, причем не во временном протяжении, а обязательно лишь в коротком соприкосновении. Для Ясперса также характерно, что другие люди выступают у него, в сущности, как безответственная масса, которая грозит полностью нивелировать реальное самосознание отдельного человека. Масса неизбежно разрушает экзистенциальное существование и потому представляет собственную опасность современности. «Духовная ситуация времени» (65) прежде всего пронизана полемикой с разрушающими экзистенциальное существование воздействиями современного массового бытия (*das Massendasein*). Ясперс обозначает его прямо-таки как «личное бытие без экзистенциального существования». Лишь в категорическом разрыве с этим роением (*der Betrieb*) в отдельном человеке совершается прорыв к собственному экзистенциальному существованию. В своей не связанной столь непосредственным образом с проблемами времени «Философии» Ясперс обозначает массовое человеческое бытие как «мы все». «Не остается ничего, кроме общественного бытия (*gesellschaftliches Dasein*), и я заключаюсь (*sein*) в том, что имею в нем согласно правам и обязанностям. Каждый в принципе подобен другому, представляя собой лишь еще один экземпляр, который должен равным образом обладать своей долей в общественных возможностях, обеспечении работе и потреблении. В качестве этого социального Я я становлюсь подобен всем» (II 30). И далее он характеризует это состояние следующим образом: «В наивном личном бытии я делаю то, что делают все, верю в то, во что верят все, думаю так, как думают все. Мнения, цели, страхи, радости переходят от одного к другому, при том что никто этого не замечает, поскольку имеет место исходная беспроблемная «идентификация всех со всеми» (II 51).

Однако наиболее категорично эти отношения исследуются Хайдеггером. Ежедневное состояние жизни в сообществе у него обозначается как основной закон «*man*», в смысле безличного местоимения, как обычно говорят, что «думают» так-то и так-то или так-то и так-то «ведут себя» (66). Отдельный человек в повседневном бытии действует не сообразно своей собственной свободе и ответственной решимости, а оказывается движимым и руководимым

непостижимым и незаметным влиянием «man». Он думает, как «думают», он действует как «действуют». В анонимной коллективности этого «man» нивелируется любая особенность отдельного человека, под давлением невидимой и тем не менее неотразимой силы все стало однообразным. Человек же является не самим собой, а в нем живет «man».

3. МОЛВА, ЛЮБОПЫТСТВО, ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ

Способ бытия «man» Хайдеггер определил в трех понятиях — молвы, любопытства и двусмысленности. Показательным моментом является содержащаяся в человеческой речи опасная возможность воспринять необходимое слово в поверхностном смысле и передать его дальше, не утруждая при этом себя усвоением самого обозначаемого этим словом дела (*die Sache*) в его глубине. Человек уверен, что понимает, в действительности же он судит, исходя не из собственного отношения к самому делу, а лишь следует авторитету произносимого слова, что затем в дальнейшем проговаривании уплощается до голый «молвы». «Дело таково, ибо так говорят» (*SuZ. 168*) (67). Молва беспочвенна, поскольку она не имеет исходного отношения к самому делу и помещается между человеком и действительностью подобно почти что непроницаемой завесе. Она уже с самого начала ведет человеческое понимание некоторым предначертанным образом и делает невозможным любое подлинное соприкосновение с реальностью. «Молва представляет собой возможность понять все без предшествующего усвоения дела. При подобном присвоении молва оберегает от опасности потерпеть неудачу» (*SuZ. 169*) (68).

Однако, поскольку молва не проникает в глубину и сущностно ни на каком месте не укоренена, из нее одновременно проистекает любопытство, которое, перескакивая от одного к другому, ищет насыщения в чувстве внешнего постижения и в беспроблемной погоне за «интересным», уклоняясь от любого более глубокого, предполагающего некоторые обязательства разбирательства в сторону чего-то нового. Так любопытство становится тем средством, благодаря которому человек остается в одной лишь суете (*der Betrieb*) и отвечает молчанием на все более глубоким образом проникающие в него вопросы.

И все же самым роковым является то, что обозначено Хайдеггером как «двусмысленность» (*die «Zweideutigkeit»*). В мире нет отличительного знака, при помощи которого можно было бы отличить неподлинное от подлинного, голую молву от основательных бытийных отношений, пустое любопытство от настоящих человеческих устремлений. «Все выглядит словно бы подлинно понятым, постигнутым и проговоренным, в основе же это не так» (*SuZ. 175*) (69). Все, что считается подлинным, способно обманывать; и даже то, что в первое мгновение было подлинным, впоследствии уже может быть неподлинным. Так свойство двусмысленности характеризует глубочайшую тревожность всего духовного мира, где принципиальным образом отсутствует возможность отличать по надежным признакам сущностное в человеке от голый кажимости.

Таким образом, повседневное бытие в сообществе понимается как бытие неподлинности (70), причем лишь из анализа этого анонимного массового

бытия возникает более точное определение неподлинности, которое выше еще должно было оставаться открытым. Человек «потерян в разверзнутости *man*», он «отдан» массовому бытию. Поэтому восхождение к подлинности своего существования неминуемо является освобождением от этой включенности в сообщество «*man*» и воскрешением возможностей содержащихся в собственном внутреннем. И здесь, в качестве задачи, которую человек может выполнить лишь в решительном напряжении возникает само-бытие (*Selbstsein*). Я и масса противостоят друг другу как подлинность и неподлинность личного бытия. Та решительная черта, что отличает подлинность от неподлинности, одновременно является чертой, отделяющей единичного человека от массы.

Экзистенциальное существование и масса суть такие противоположные понятия, которые с необходимостью обуславливают друг друга. Исходя из строгого понятия экзистенциального существования любая естественная общность неизбежно должна восприниматься как голая масса, пытающаяся подавить восхождение к подлинности существования, и потому последнее неминуемо является освобождением от массы. Современная психология масс, выросшая, правда, преимущественно на другой основе, обнаруживает внутреннюю близость к экзистенциальной философии, последняя же использует эту психологию для того, чтобы прописать тот задний план, на фоне которого экзистенциальная философия способна выделить состояние подлинного существования.

Одновременно отсюда острее определяется отношение между подлинностью и неподлинностью. Если вначале экзистенциальный опыт был представлен как процесс, в котором человек дистанцируется от всех содержательно данных определений, то неподлинность выступает теперь в качестве состояния, в котором человек теряется в содержательных определениях «мира». Это обуславливает то, что хотя неподлинность и определяется каждый раз содержательно, подлинность, однако, не имеет собственного содержания, но всегда должна определяться лишь формально в процессе самоотторжения (*das Sichabstoßen*) как такового. Поэтому неподлинность может сохраняться как длительное состояние, подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Последняя не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает. Таковы те черты, которые ниже станут существенны для экзистенциального понимания времени.

4. ПОЛНОЕ ПОНЯТИЕ МИРА

Лишь отсюда понятие мира получает теперь свое окончательное определение. Недостаточно говорить в нейтральном смысле, что мир, в противоположность экзистенциальному существованию, определяемому всегда лишь формальным образом, является всеобщей сферой содержательно определимого и содержательно выразимого, но, оперевшись на результат последних размышлений, следует сказать: мир есть то, чему может отдаваться личное бытие. Человеческое бытие имеет склонность отдаваться своему миру,

тем самым покидая собственное экзистенциальное существование. Лишь здесь обретает окончательную определенность то напряжение между экзистенциальным существованием и миром, за счет которого экзистенциальная философия отличается от выглядящего гармоничным отношения между жизнью и жизненной подосновой. И здесь по-новому стоит вновь рассмотреть христианское противопоставление религиозного бытия области «мирского». Отношение между миром и личностью представляет собой отношение между отдачей себя и обретением себя вновь. Мир есть то, в чем человеческое бытие может себя потерять и от чего оно должно оттолкнуться ради обретения своего собственного экзистенциального существования. Отсюда, в свою очередь, оказывается понятной связь различных, сходящихся в экзистенциальной философии, значений мира. Поэтому человеческое окружение (*menschliche Umwelt*) является миром не только в силу того, что оно представляет собой ближайшую для человека область, но и, рассматривая глубже, в силу того, что плоскость человеческого бытия в сообществе понимается как отданность. В этом смысле Кьеркегор говорит: «То, что называют миром, состоит исключительно из таких людей, которые, так сказать, отписывают (*verschreiben* себя миру)» (VIII 32).

На фоне подобного установления понятия мира мир для экзистенциальной философии неминуемо должен был обесцениться. Ему неизбежно должно было быть отказано в некотором собственном, покоящемся в себе смысле, в некотором собственном значении. Подобно тому как для Фихте, чей крайний идеализм свободы уже сближает его с экзистенциальной философией, низводя мир до непосредственного материала чувства долга, для экзистенциальной философии мир блекнет до голого поля экзистенциального испытания, только лишь фона, от которого отталкивается экзистенциальное движение. Такое положение дел повсюду и неизбежно отражается у экзистенциальных философов в их отношении к действительности. У Хайдеггера мир съезживается до двух способов бытия — сподручного (*das Zuhanden*) и наличного (*das Vorhanden*) до сферы технически полезного и до понимаемого в негативном модусе мира голый, лишенной смысла действительности. Все сферы наполненной собственным смыслом действительности—от органической жизни животных и растений до человеческой культуры в наполненном ценностью смысле — отсутствуют. Соответствующим образом и для Ясперса мироориентация подчиняется внешнему попечению личного бытия (*die Daseinsfürsorge*). В безусловном сиянии подлинного экзистенциального существования весь мир становится лишенным смысла фоном.

5. КОММУНИКАЦИЯ

Несмотря на это, и в экзистенциальной философии за единичностью не может оставаться последнее слово. И экзистенциальное существование в строгом смысле зависит от сообщества, если же для прорыва к подлинности оно должно освободиться от оков массового бытия, то на этой почве затем возникает некоторая другая, новая форма «экзистенциального сообщества» (Ясперс), «подлинного совместного бытия» (Хайдеггер). Проблемой

экзистенциальных отношений в сообществе теснее всего занимался, в первую очередь, Ясперс. Он проводит различие между одной лишь бытовой коммуникацией (die Daseinskommunikation) и экзистенциальной коммуникацией. Первая располагается в слое безэкзистенциального человеческого существования, рассматривающегося с точки зрения экзистенциального существования лишь в качестве фона для экзистенциального движения. Последнее, напротив, становится решающей проблемой любой экзистенциальной философии, и здесь обнаруживается, что опыт экзистенциального существования обуславливается совершенно определенным пониманием человеческих отношений.

Если прежде было установлено, что прорыв к подлинному существованию возможен лишь в освобождении от пут массового бытия, то и, наоборот, его реализация невозможна в замкнутой единичности, или же, говоря более осторожно: экзистенциальное существование не может состоять в единичности. Там, где единичность, в которой реализуется экзистенциальное существование, упрочается в замкнутости, последнее неизбежно ускользает. Единичность, в которой реализуется экзистенциальное существование, представляет собой не замкнутость и отстранение от совместного бытия, но остается открытым для другого экзистенциального существования, ведь именно в соприкосновении с ним ему требуется испытание, и именно в этом соприкосновении оно разгорается. «Я не могу стать самим собой, не вступив в коммуникацию» (II 61). Однако и наоборот, эта коммуникация представляет собой не упразднение единичности, простой переход к чему-то другому, но остается возможной именно на почве единичности. Поэтому в приводимом отрывке Ясперс продолжает: «Не вступив в коммуникацию, я не могу стать самим собой, но в коммуникацию нельзя вступить, не будучи единичным. Все попытки упразднения единичности за счет коммуникации приводят к новой единичности, которая не исчезает до тех пор, пока условием коммуникации являюсь я сам» (1161).

И здесь возникает вопрос о соотношении открытости и замкнутости, которым постоянно занимался уже Кьеркегор и который неминуемо оказывается проблемой для любой экзистенциальной философии. Там, где сознательно удерживается замкнутость, человек не отваживается быть окончательно вовлеченным, он еще ищет гарантий, действует в рамках существования (das Dasein), стремящегося к выгоде и власти, а не в рамках экзистенциального существования. Напротив, там, где человек, в качестве экзистенциального существования, вовлекается, он отдает себя безоглядно и без гарантий, с совершенной открытостью. Этот аспект особенно настойчиво подчеркивал Ясперс. Лишь в абсолютно открытой экзистенциальной коммуникации существование в присутствии Другого одновременно становится раскрытым самому себе, и лишь в этом раскрытии (das Offenbarwerden) оно становится по-настоящему экзистенциальным. Оно не может осуществиться иначе, чем в решающей встрече с другим экзистенциальным существованием. «Этот процесс осуществления, раскрытия совершается не в изолированном существовании, а лишь в присутствии

Другого. В качестве единичного я для себя ни раскрыт, ни действителен (II 65). Этот совершающийся в безусловной вовлеченности процесс раскрытия в коммуникации Ясперс именуется «любящей борьбой», в которой обе стороны отваживаются «безоглядно себя показать и поставить под вопрос» (1165).

Эта совершающаяся в окончательной вовлеченности открытость всегда представляет собой риск. Она выявляет то, что обычно остается стыдливо прикрытым в качестве наиболее сокровенного и уязвимого. Она рискует тем, что окончательная человеческая вовлеченность воспримется другими не с той же серьезностью. В плоскости ежедневного существования экзистенциальное постоянно оборачивается смешным, на чем и строит все свое трактование Дон Кихота Унамуно. Поэтому вовлеченность в экзистенциальную коммуникацию всегда сопряжена с риском оказаться непризнанным и непонятым, использованным в чьих-то целях и высмеянным и может снова привести к тому, что в окончательном отказе от нее придется вновь возвратиться к самому себе. И все же вызов этого риска должен быть принят, поскольку одно лишь само по себе иное, безусловно, не вызывает экзистенциального соприкосновения, и тот, кто не готов войти в последнее, кто стремится подстраховаться в благоразумной выжидательности, никогда не достигнет глубокой экзистенциальной коммуникации.

6. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО

Однако в природе экзистенциальной встречи заключено то, что она возможна всегда лишь между одним единичным человеком и другим единичным человеком, что она сущностным образом нераспространима на круг людей. В свете этого заключения совершенно понятно, что даже Ясперс там где он говорит о коммуникации еще в неопределенном смысле, связывает ее с единичным партнером: «Я существую лишь в коммуникации с другим («-им»)» (II 50). И поскольку само экзистенциальное существование невозможно в качестве продолжительного состояния, а ограничивается лишь немногими высшими мгновениями, то в сущности экзистенциальной коммуникации тем более заключено, что она возможна не в качестве отношения, определяемого в непосредственном смысле как сообщество, но сущностным образом ограничена немногими мгновениями, которые не заказываемы, а выпадают человеку в качестве дара. Она хрупка как само экзистенциальное существование. Экзистенциальная коммуникация весьма резко отделена от той устойчивой во временном отношении; формы сообщества, чье становление пролегалось через природу и историю.

Поэтому экзистенциальное сообщество, выражаясь с предельной заостренностью, в любое мгновение оказывалось бы в отдаче себя (*die Hingabe*) этому мгновению целым и безусловным, но столь же безусловно оно было бы открыто и для новой возможности. Поэтому именно безусловное экзистенциальное существование в его безоговорочности может стать вероломным, и такая опасность, несомненно, содержится в экзистенциальном поведении. Лишь там, где подобное непостоянство переживания преодолено посредством верности сохраняющим силу обязательствам (*bleibende Bindung*)

образуется то, что можно назвать в строгом смысле экзистенциальным сообществом. Возможность «экзистенциального сообщества» покоится в верности свободно принятым и постоянно возобновляющимся обязательствам. Поэтому, если Ясперс говорит об экзистенциальном сообществе, то в качестве «учрежденного» в свободе оно отделяется посредством глубокого разрыва от любого сообщества, данного естественным образом. «Однако бытие экзистенциального существования, лишь благодаря которому для нас в нашем бытии становится важным другое бытие, выступает в качестве осуществляющейся безусловности сообщества, каковое основывается, исторически сохраняется и никогда не оказывается постоянным» (II427 f)^{28[28]}.

Таким образом, безусловность экзистенциального притязания прикладывает к человеческому сообществу предельное мерило. Незаменимое же достижение понятия экзистенциального сообщества состоит здесь в том, что лишь только оно и придает сообществу его подлинное достоинство. Сообщество, данное от природы или же сохраняемое посредством обычая как таковое, не удерживается на плаву, если оно не «принято свободным актом экзистенциального существования и не усвоено внутренне, экзистенциальная же общность может существовать лишь до тех пор, пока она, как и само экзистенциальное существование достигается в каждое мгновение вновь.

VI СИТУАЦИЯ И ПОГРАНИЧНАЯ СИТУАЦИЯ

1. СИТУАЦИЯ

Данные выше определения отношения человека в экзистенциальной философии к миру существенно обостряются еще в одном аспекте. Уже подчеркивалось, что наряду с существованием столь же изначальным образом оказывается задан мир и что этому миру свойственны стесненность (*die Beengung*) и тревожность. Однако уже в понятии «экзистенциального мыслителя» содержался такой момент, который затем был упущен в предшествующем изложении: а именно что этот мыслитель оказывался в своем мышлении посредством собственного бытия в совершенно определенном положении с присущими этому положению совершенно определенными обстоятельствами. В соответствии с этим мир представляет собой для личного бытия не просто всеобщий фон, но одновременно всегда уже совершенно определенное стечение обстоятельств, совершенно определенный мир, в котором это бытие себя обнаруживает и которое совершенно определенным образом требует от него ответа.

Свой первый шаг экзистенциальная философия здесь делает вновь совместно с философией жизни. Последняя а также разворачивается против мышления, парящего в абстракции, минующего мыслящего человека как особенную связующую точку, и одновременно с обратной связанностью мышления с жизнью подчеркивает соотнесенность с особенными и всегда лишь

^{28[28]} Ср. O. F. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt a. M. 1947, 2. Aufl., 1956, в особенности S143 ff., S. 177 ff.

однократными жизненными обстоятельствами. Любая жизнь постоянно помещена в определенное положение (die Lage), в определенные «жизненные обстоятельства» (die «Lebensumstände»). Из этой определенной связующей точки окружающие вещи подвергаются определенному подразделению согласно отношениям близости и дальности — не только в пространственном смысле, но одновременно и в смысле степени препятствования. Жизненные отношения связывают человека с окружающими вещами и людьми и извлекают для него из среды последних совершенно определенное значение. Сами по себе жизненные отношения опять-таки оказываются весьма разнообразными и подразделяются прежде всего на два полюса: содействия и препятствования, дружелюбности и враждебности (71) — в зависимости от того специфического отношения, которое они занимают по отношению к жизни и устремлениям человека. Отсюда определяется то особенное положение, в котором человек находится. Оно всегда уже содержит в себе определенный порядок мира, в котором любая отдельная составная часть занимает свое определенное место в зависимости от характера связей с человеком. Положение характеризует этот совокупный порядок, причем так, что оно затрагивает человека в самом его нутре и требует от него совершенно определенной реакции^{29[29]}.

Экзистенциальная философия начинает точно таким же образом, вырабатывая соответствующее понятие ситуации в которой человек уже всегда находится за счет своего собственного бытия. Приблизительно в этом смысле Ясперс определяет «Ситуацией называется не только сообразная законам природы или же чувственно данная действительность, являющаяся конкретной действительностью не только психически или лишь физически, но в обоих смыслах одновременно, означающая для моего бытия преимущество или вред, возможность или преграду (II 202). Это экзистенциально-философское понятие ситуации в точности соответствует жизнефилософскому понятию положения, однако с теми отличиями, которые вообще характерны для отношения этих обоих философских направлений между собой. В то время как в философии жизни моменты содействия и препятствования выделены с одинаковой силой, причем первые обладают даже преимуществом, экзистенциальная философия с особенной энергией подчеркивает препятствующую сторону. В то время как философия жизни понимает положение прежде всего в качестве того нейтрального положения, лишь из которого и развиваются все отдельные способы поведения, в экзистенциальной философии ситуация приобретает намного более острый, стесняющий человека характер. Положение становится ситуацией тогда, когда оно поставляет человеку характерные требующие преодоления трудности, которые во время этого преодоления познаются как ограничение, за счет чего одновременно пробуждается повышенная активность человека. Идея конечности человеческого существования придает понятию

^{29[29]} Для рассмотрения и обоснования наряду с приведенным сочинением о Дильтее я отсылаю к моей статье: Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften, Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft, 97. Bd. 1937, напечатанную ныне в O. F. Bollnow, Das Verstehen, drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften, Mainz, 1949.

ситуации определенную остроту.

2. СВЯЗАННОСТЬ СИТУАЦИЕЙ

В этом смысле экзистенциальная философия настойчиво подчеркивает, что ситуация — не есть то, во что человека попадает лишь случайно и лишь внешним образом, но человеческое бытие сущностно представляет собой бытие в ситуации, человек никогда не может избежать заточения (*die Verhaftenheit*) в ситуацию. В каждое мгновение своей жизни он уже оказывается в ситуации, которую не выбирал, которая не считается с его желаниями и потребностями, а стесняет его как нечто чужое и враждебное.

Однако подобно тому как уже в отношении понятия мира подчеркивалось что оно означает не только внешнюю реальность, но и внутреннюю действительность самого человека, так и теперь говоря об определенной ситуации, стоит иметь в виду не только внешние обстоятельства, но и относящийся к ней точно таким же образом вбирающий в себя человека особенный порядок (*die Verfassung*) — его телесное и душевное состояние. Душевно человек всегда находится в определенном настроении, определенной общей тональности своих чувственных состояний (72), и применительно к этому отношению следует точнее заметить то же самое, что раньше было сказано об отношении к ситуации в целом: и определенное настроение в любое мгновение своей жизни человек обнаруживает в качестве чего-то внешнего, того, что он не производил произвольно. Человек не может избежать связи с некоторым так или иначе определенным настроением (насколько быстро при этом ни изменялась бы его окраска). Эта сторона дела была прежде всего серьезно разработана Хайдеггером — настроения были представлены в начале его «Аналитики личного бытия» («*Analytik des Dasein*») в качестве «способов фундаментальной расположенности» («*die Grundbefindlichkeiten*»).

Таким образом, если личное бытие всегда обнаруживает себя помещенным в ситуацию, это, естественно, не исключает того, что ситуация с течением времени изменяется. Скорее даже, она изменяется постоянно. Конечно, это не исключает в того, что человек, со своей стороны, тоже оказывает на ситуацию известное влияние. Только влияние это распространяется не непосредственно, не в прямом контакте, а за счет того, что человек по-своему пытается руководить возникновением новой ситуации, посредством чего стремится достичь благоприятной для себя ситуации. Однако, в то время как та или иная ситуация, в которой человек пребывает, постоянно изменяется, общая заточенность в ситуацию в результате подобного превращения никогда не упраздняется. Это прежде всего остро выявил Ясперс: «Поскольку человеческое бытие есть бытие в ситуации, то я никогда не смогу выйти из ситуации, не попав в другую» (II 203).

То, что прежде неопределенно обозначалось при помощи понятия человеческой конечности, получает в этом высказывании более точное определение. Ситуации суть нечто, что человек должен «претерпевать». Он отдан в их распоряжение (73). Именно здесь с ясностью находит свое выражение отличие от жизнефилософской позиции. Для философии жизни

было бы чуждым ощущать положен в качестве причиняющего страдание изъяна, в качестве преграды. Скорее она видит в нем подоснову, несущую человека и обуславливающую все его отдельные способы поведения. Понятие ситуации, напротив, делает акцент именно на моменте сопротивляемости, тем самым подчеркивая сущность человеческой конечности^{30[30]}.

3. ПОГРАНИЧНЫЕ СИТУАЦИИ

Однако при том что единичные ситуации изменяются и хотя бы частично повинуются нашему планирующему вмешательству, при том что мы оказываемся в состоянии овладеть той или иной ситуацией — то есть посредством разумной предосторожности избежать ее угрозы, — при всем этом возникают другие радикальные моменты ограниченности (*die Begrenzheiten*) нашего бытия, противостоящие ему в качестве принципиально непреодолимых преград. Это — те ситуации, которые не столько определяются в частности, сколько выступают в качестве общего положения дел, ситуации, которые хотя и изменяются сообразно обстоятельствам в их конкретных явленных формах, однако при этом как таковые принадлежат самому личному бытию. К этому ряду можно было бы причислить уже сами факт принципиальной заточенности в ситуацию. Далее сюда относится тот факт, что я должен умереть, что в действии — и также в бездействии — я неминуемо должен принять на себя вину, что я предоставлен случайности, где я постоянно побуждаю себя никогда не избегать страданий и болей и могу поддерживать свою внешнюю и внутреннюю жизнь лишь в борьбе с противником.

Подобные угрозы (*die Bedrohungen*), которые хотя и способны изменяться в их отдельных проявлениях, но как таковые принадлежат сущности личного бытия и потому оказываются неизбежными, Ясперс метко называет «пограничными ситуациями». Если такое наименование и представляет собой своеобразную формулировку Ясперса и при этом не встречается у других экзистенциальных философов, то все же вопрос об опыте пограничной ситуации свойственен для экзистенциальной философии вообще. Этот опыт трудно охарактеризовать яснее, нежели теми словами, которыми сам Ясперс вводит понятие пограничной ситуации: «Они не изменяются (разве лишь внешне); относясь к нашему бытию, они являются окончательными. Они необозримы; в нашем существовании мы не видим за ними ничего прочего. Они представляют собой стену, на которую мы наталкиваемся, о которую разбиваемся. Нам нужно не изменять их, а лишь добиваться их ясности, ибо мы не в силах объяснить их, вывести из чего-то другого. Они существуют наряду с самим нашим бытием» (II 203)^{31[31]}.

Данное здесь понятие «граница» (*die «Grenze»*) является решающим как для Ясперса, так и вообще для экзистенциальной философии. Тот факт, что

^{30[30]} Понятие ситуации берется здесь в совпадающем с повседневным словоупотреблением смысле, как использует его Ясперс, а не в том строго выделенном смысле, в котором Хайдеггер выводит ситуацию лишь из твердой «решимости» человеческого поведения. Последнее требовало бы весьма более глубокого проникновения в особенности хайдеггеровской философии.

^{31[31]} Ср. с этим K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3 Aufl Berlin, 1925, S. 229 ff., цитируется как Ps.

человеческое бытие всегда имеет определенные границы, не нов и всегда признавался. Новым является то, каким образом обладающие конститутивным характером границы встраиваются в само внутреннее существо человека. Граница здесь представляет собой не то, что каким-либо образом располагалось бы снаружи и ограничивало бы человека извне, но то, что определяет его в самой глубине его существа. И отсюда облик этой границы затем разрабатывается в отдельных пограничных ситуациях: страдание, борьба, случайность, вина и т. д., которые, конечно, были известны всегда, но обыкновенно рассматривались преимущественным образом в качестве чего-то случайного, того, чего можно избежать, что объяснялось лишь ущербностью существующего порядка. Этот порядок пытались улучшить, выдумывали утопии некоего лучшего мира, где не должно быть страданий, борьбы и прочих жизненных бед. Однако полагая последние в корне устранимыми уклоняются от необходимости принципиальным образом с ними разбираться (74).

В экзистенциальной же философии эти моменты познаются в их неупразднимости, как нечто, чего нельзя избежать, как то решающее, что принадлежит существу самого человека, без чего это существо даже невозможно в достаточной мере определить. И потому пограничные ситуации представляют собой не нечто такое, что можно было бы принять к сведению и учесть в действии, но решающим в них является именно то, что под напором их реальности человеку становится сомнительным основание любого знания и действия, что в них открывается ущербность, способная — поскольку человек не закрывает искусственно на них глаза — потрясти его жизнь до самых основ. В пограничных ситуациях человек поставлен перед лицом глубокой тревожности своего бытия. Так, Ясперс говорит: «Общее у них состоит в том, что... здесь не имеется ничего твердого, никакого несомненного абсолюта, никакой опоры, которая устояла бы перед тем или иным опытом или мыслью. Все течет, все находится в беспокойном движении постановки-под-вопрос (*das in Frage-gestellt-werden*), все относительно, конечно, расщеплено на противоположности» (Ps. 229).

Стало быть, в этом смысле пограничные ситуации — это такие ситуации, в которых человек подведен к границе своего существования. Они повсюду переживаются в опыте, в результате чего действительность не складывается в единое гармоничное и осмысленное целое, но в ней проступают противоречия, которые не могут разрешиться посредством мышления или же выглядят как принципиально неустранимые. Они характеризуют свойство, которое Кьеркегор выделил при помощи понятия парадокса. Они словно «жало во плоти» (75), посредством которого перед человеческим взором убедительно выставлено несовершенство его личного бытия. Таким образом, конечность человеческого бытия в пограничных ситуациях познается наиболее решающим образом, поскольку они очерчивают твердую границу, делающую невозможным любое гармоничное постижение мира и человеческой жизни. В рамках данного сочинения не могут быть рассмотрены отдельные пограничные ситуации. Лишь на примере смерти, этой радикальнейшей для человеческого существования пограничной ситуации, в данный момент могут быть

проанализированы те черты, которые здесь были оговорены лишь в самом общем виде. Ибо дело состоит прежде всего в том, чтобы выявить непосредственное значение пограничной ситуации для опыта экзистенциального существования.

Именно в силу того, что пограничные ситуации противопоставлены любой успокоенности в гармоничном и замкнутом образе мира, они поддерживают в человеке в бодрствующем состоянии то беспокойство, которое гонит его вперед. Именно в силу того, что они не могут быть разумно объяснены, но, наоборот, в их упрямой фактичности неподвластны никакому разуму, они убедительным образом делают очевидной глубокую тревожность и незащищенность человеческого бытия. При этом они позволяют увидеть человеческое бытие в его потерянности, доводят до состояния полного напряжения его существования. И это характерный момент: поскольку человеческое бытие уже изначально находится в состоянии потерянности и отданности миру, оно не может возвыситься себя до состояния экзистенциального существования, так сказать, изнутри, за счет собственных сил, собственным побуждением. К этому оно должно быть лишь принуждено, что и происходит в том ощутимом опыте, в котором личное бытие ввергнуто в пограничную ситуацию.

Лишь на основе опыта пограничной ситуации формируется полное и конкретное понятие экзистенциального существования. Все непосредственно высказанное о нем до сих пор, по существу, остается еще формальным и всеобщим. Только на основе понятия пограничной ситуации возникает та значительная острота, которая содержится в понятии экзистенциального существования. Хотя человек и способен раз-другой уклониться от пограничной ситуации, сбежав в суету повседневного существования, однако если он пристально в нее всмотрится, то здесь реализуется подлинное экзистенциальное существование. «Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию» (II 204). Так, принципиально обобщая, Ясперс может ясно подать следующий емкий смысл: «Познание пограничных ситуаций и экзистенциальное существование — одно и то же» (II 204).

VIII СТРАХ

1. ЗНАЧЕНИЕ СТРАХА ДЛЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Если подобным образом было более точно развито отношение человека к миру и если при этом был пролит свет на человеческую ситуацию во всей ее незащищенности и мир во всей его тревожности, то тем самым все большую отчетливость обретал тот факт, что понимание мира и жизни экзистенциальной философией разворачивается на почве совершенно определенного настроения. Последнее представляет собой не холодную (kühle) объективность теоретической позиции, но и не теплое (warm) чувство близости и доверия ко

всему окружающему миру, свойственное философии жизни в ее основаниях, ибо в случае с экзистенциальной философией решающими оказываются прямо-таки мрачные и гнетущие (*düster und beklemmend*) стороны жизненного опыта: настроения (*die Stimmungslagen*) страха и отчаяния, уныния и скуки, придающие экзистенциальной философии ее своеобразный облик. И в этом плане против экзистенциальной философии достаточно часто выдвигались возражения. Считалось, что она является философией противостоящего жизни пессимизма. Но при этом забывалось, что на основе экзистенциальной философии никоим образом не предполагалось ослабления сил, что, напротив, именно она является источником силы и достижений существования.

В попытке упорядочить в первоначальном обзоре многообразие различных настроений согласно двум полюсам — светлого (*das Heitere*) и мрачного, — на первый же взгляд становится ясно, что в экзистенциальной философии решающим образом господствует мрачная сторона. Из различных же возможных здесь оттенков в особенности плодотворным оказался страх, философская плодотворность страха является крупным антропологическим открытием экзистенциальной философии. Страх особенно подходящ для того, чтобы прояснить своеобразный нетеоретический, эмоциональный характер (*der Stimmungscharakter*) экзистенциальной философии. В понятии страха соединяется многое из того, что было еще слишком абстрактным образом развито ранее при обсуждении ситуации и пограничной ситуации.

На первый взгляд кажется, что страх вообще лишен какого бы то ни было глубокого философского значения. Его рассматривают в качестве чего-то такого, что, в частности, хотя нередко и пристает мучительным образом к человеку, по сути же затрагивает его все же лишь с внешней стороны в качестве слабости, которая овладевает человеком в несовершенности его существа лишь эпизодически и которую необходимо по возможности преодолевать посредством воспитания и самовоспитания. Своеобразнейшее же открытие экзистенциальной философии заключалось в том, что в ней страх был познан в его поистине основополагающем значении — как условие становления подлинного существования. Такое открытие страха совершилось сперва в труде Кьеркегора 1844 г. «Понятие страха» («*Der Begriff der Angst*») которому годом раньше предшествовали созвучные мысли в работе «Страх и трепет» («*Furcht und Zittern*»). Систематический же философский разбор большей частью обязан соответствующему разделу у Хайдеггера (*SuZ*. 184 ff).

2. БОЯЗНЬ И СТРАХ

Своеобразную сущность страха экзистенциальная философия прежде всего отличает от родственного явления простой боязни. Сразу же следует заметить, что страх и боязнь весь ма близки, и словоупотребление зачастую их неразличимое роднит (76). Но все же различие существует — чуткое ухо распознает его уже в обычном словоупотреблении, а экзистенциальная философия выявляет затем при помощи понятийных средств. «Боязнь всегда связывается с чем-то определенным» (V 36). Боятся обычно опасности, нападения, оскорбления, призраков, наказания или раскрытия. В любом случае

речь идет о некоторой совершенно определенной — реальной или же только лишь представляемой — угрозе. Последняя связана с чем-то таким, что способно принести человеку вред, чего он должен вследствие этого остерегаться. Человек боится именно в оглядке на конкретную угрозу. В зависимости же от характера возможного вреда боязнь может быть также больше или меньше.

Иначе страх. Какой-либо определенный предмет, который бы его вызывал, отсутствует (77). По сути дела даже нельзя сказать, чего, собственно, страшатся — подобный вопрос вызвал бы серьезное затруднение. Кроме того, здесь возникает еще один довод, при помощи которого пытаются защититься от страха: что, мол, необходимо ясно представить себе, насколько необоснован страх. Однако своеобразие страха состоит именно в том, что он не позволяет уговорить (*wegdisputieren*) себя посредством каких бы то ни было разумных соображений. Он сохраняется с неотразимой настойчивостью и остается ощутимым в качестве физического чувства подавленности даже тогда, когда прилагают значительные усилия, чтобы его забыть. Однако эту беспочвенность и предметную неопределенность, которые можно было бы попытаться в первую очередь выдвинуть против страха, следует постигать в качестве принадлежащих к его глубинной сущности.

Именно в этой неопределенности заключается своеобразный тягостный характер страха. Именно в силу того, что неизвестно, с какой стороны человек испытывает угрозу, он не способен ни повернуться против нее, ни обрести затем вновь свою собственную уверенность в обороне. Кажется, что угроза непостижимым образом подступает со всех сторон, что от нее невозможно укрыться. Точнее, все выглядит так, что отношение человека к миру в целом поколеблено страхом. Мир, окружающий его столь теплым и доверительным образом, увлекающий его своими разнообразными жизненными отношениями, вдруг словно бы отдаляется. Что-то пролегает между человеком и всем духовным миром с его ценностями и идеалами. То, что обычно человека радовало, в чем он участвовал, оказывается словно бы поглощенным всеобщим серым туманом равнодушия. В страхе застывает и блекнет любая пестрая и красочная жизнь. Любое истолкование жизни погружено в безнадежную сомнительность. У человека более нет ничего, за что он мог бы держаться. Он хватается за пустоту и оказывается в совершенно ужасном одиночестве и покинутости.

Таким образом, страх, если не сводить его к конкретному просматриваемому основанию, представляет собой выходящее наружу чувство тревожности как таковой. Здесь еще раз необходимо вспомнить о переживании тревожности, затронутом выше в «великой ночи» Рильке. В страхе переживание тотальной тревожности сгущается». Поэтому последняя не может, подобно боязни, быть больше или меньше, а сущностно бесконечна.

3. СТРАХ И «НИЧТО»

Когда страх минует, человек вздыхает и говорит себе: в основе-то вовсе ничего не было (78). Именно это утверждение используется экзистенциальной

философией, которая воспринимает его совершенно буквально. Действительно не было ничего; но, как подчеркивает теперь экзистенциальная философия, это «ничто» является не основанием против страха, но как раз характеризует страх в его глубочайшей сущности. Это есть выступающее в страхе наружу «ничто» как таковое, и оно является вовсе не чем-то лишенным значения, а высшим позитивным феноменом человеческого бытия. Так, у Кьеркегора говорится: «Спроси мы точнее, каков предмет страха, то услышим повсюду ответ: он — ничто. Страх и «ничто» постоянно соответствуют друг другу» (V 93). Или в другом месте: «Каково же действие "ничто"? Оно вызывает страх» (V 36). Запечатленное терминологически еще более выразительно у Хайдеггера это выглядит так: «Страх выявляет "ничто"»^{32[32]}. «Страх — это такая фундаментальная расположенность, которая поставлена перед "ничто"»^{33[33]}.

Именно отсюда исходит экзистенциально-философское толкование страха, превращающее посредством него в вопрошании о смысле этого потрясения и этого опыта «ничто» кажущуюся бессмысленной вредность для человека в нечто позитивное. Ясно, что подобное позитивное осмысление страха возможно лишь в рамках экзистенциально-философской картины мира. Ведь если в качестве естественного и как такового преисполненного ценности состояния берут здоровую укорененность человека в окружающем его мире, то страх может выступать лишь в роли помехи. Напротив, в тот самый момент, когда подобное естественное растворение человека в его мире с точки зрения экзистенциальной философии познается в качестве отданности, страх достигает своего подлинного, ничем не заменимого результата. Страх потрясает человека во всех столь хорошо знакомых ему жизненных отношениях. Этот процесс, который в рамках естественной картины мира должен был бы означать бессмысленную вредность, на почве экзистенциальной философии обретает обязательный, уникальный смысл. Страх необходим для того, чтобы припугнуть (*aufscheuchen*) человека в размеренности его повседневного бездумного проживания (*das Dahinleben*). Он обладает могучей, в своем роде даже единственной будоражащей силой. Лишь в страхе человек вырывается из отданности миру и лишь тем самым освобождается для подлинных экзистенциальных задач. В этом смысле Хайдеггер говорит: «Таким образом страх лишает личное бытие возможности, отдаваясь, понимать себя исходя из мира и расхожих истолкований. Он отбрасывает личное бытие к тому, чего оно страшится, к его собственной способности-бытия-в-мире» (SuZ. 187) (79).

4. СТРАХ КАК ГОЛОВОКРУЖЕНИЕ СВОБОДЫ

В этом смысле страх представляет собой теперь не недостаток, а прямо-таки своеобразное преимущество. «Страх, -говорит Кьеркегор, — есть выражение совершенства человеческой природы» (V 68). Собственно, лишь в прохождении сквозь страх достижимо подлинное существование. То, что было

^{32[32]} M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Bonn, 1931, S. 16, в дальнейшем цитируется как М.

^{33[33]} M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, S.228.

развито в отношении понятия экзистенциального существования выше, еще остается в плоскости абстрактных соображений. Человек не может возвыситься до экзистенциального существования на основе собственного воления — это возможно лишь благодаря наступающему его страху. Страх подобен огню, поглощающему собой все несущественное, все конечное перед ним вянет, в прохождении сквозь этот болезненный процесс уничтожаются все крепки, оболочки и гарантии, и человек оказывается целиком отдан незащищенности, лишь только в которой и обретается экзистенциальное существование. На деле страх подобен головокружению, делающему во всем человека неуверенным, но лишь в этой неуверенности открывается подлинное существование. Так, Кьеркегор может утверждать: «Страх — это головокружение свободы» (V 57). Этим он хочет сказать следующее: подобно тому как испытывающий головокружение видит между собой и миром зияющее пустое пространство и потому теряет любую уверенность, так и экзистенциально страшась ощущает соответствующую пустоту между собой и миром повседневных жизненных отношений. Прежде он был ими несом, но теперь словно бы отторжен от них, теперь он целиком опирается на самого себя и лишь в выстаивании в этой окончательной покинутости открывает настоящую экзистенциальную свободу. Он обретает свободу лишь в страхе, и это не может совершиться никак иначе, нежели в прохождении сквозь страх.

Совершенно сходная мысль высказана у Унамуно в уже приводимом выше «Дон Кихоте»: «Человек плывет в Боге, не нуждаясь в доске, и единственное, к чему я стремлюсь, — выхватить у тебя эту доску, чтобы оставить один на один с самим собой, внушить тебе мужество и сознание, что ты плывешь... Людей нужно бросать посреди океана, выхватывая у них какую бы то ни было доску, чтобы они учились быть людьми и плавать» (а. а. О. II 256).

Близко по смыслу говорится у Кьеркегора: «Тот же, кому пришлось научиться страшиться по-настоящему, научился высшему... и чем глубже человек испытывает страх, тем более он велик» (V 156). «Тот же, кому пришлось истинно научиться страху, способен словно бы уноситься в танце, когда начинают наигрывать страхи конечного и ученики конечного теряют рассудок и мужество» (V 162 f).

Соответствующим образом в «Мальте» высказывается и Рильке (говорящий, правда, о боязни там, где это должно было бы в строгом смысле называться страхом): «Когда я был мальчиком, меня били в лицо и говорили, что я труслив. Так происходило в силу того, что я еще плохо боялся. Но с тех пор я научился бояться настоящим страхом, который лишь нарастает, если нарастает сила, его вызывающая» (V 196). В подобном же смысле следует и знаменательное заключительное обращение в приводимом уже стихотворении «Великая ночь»: «что *ты* общаешься со мной, играешь, я понял, взрослая ночь» (III 407) (80). Подступающее переживание тревожного теперь понимается посредством сравнения игры с вызовом, который обращен к человеку лично и на который последний должен ответить в совершенно определенном ключе. При этом он следующим образом познает и сознательно принимает на себя тревожность ночи:

«Высокая,
не было в том стыда за тебя, что ты меня знаешь.
Дыханье твое объяло меня;
усмешка, которою ты наделяешь
серьезного дали,
проникла в меня» (III 407) (81).

В это мгновение страх оборачивается совершенно новым чувством защищенности которое, следуя за Ясперсом, можно было бы лучше всего охарактеризовать как «опора в бесконечном» (Ps. 327 ff.), чье выражение предстает здесь в усмешке. Отсюда становится понятным, насколько неверен упрек, полагающий, что страх можно было бы отвергнуть, расценивая как слабость. Слабость выражается скорее в том, что человек бежит от страха, поворачивает назад в шумную суету повседневной жизни, пытаясь заглушить этот предостерегающий голос различного рода рассеянием. Напротив, для того чтобы выдержать страх, всегда уже требуется неслыханное напряжение, поэтому страх представляет собой нечто совершенно иное, нежели простую боязнь (die Ängstlichkeit). Страх вообще не для слабых натур. «Страх не для слабых» (III 24), говорит Кьеркегор. Поэтому экзистенциальная философия требует отказаться от бегства в рассеяние и одурманивание и «предоставить себя страху, который выводит на свет тревожное в нас» (III 95).

Отсюда выдерживание страха становится тем требующимся от человека высочайшим достижением, в котором единственно реализуется подлинность его существования. Поэтому «выдерживание», «выстаивание», «перенесение» становятся у Рильке, особенно в бедственные для него годы, постоянно повторяющимся обозначением подлинно требуемой от человека задачи. «Кто говорит о победе? Перенесение — все» (II 343). «Я хочу удержаться» (III 419) «Наше сердце выстаивает между молотами» (II 299) (82) и так далее все в новых и новых обращениях. В этом смысле и Хайдеггер говорит об «удерживаемости человеческого бытия в "ничто" на основе сокровенного страха» (M. 22) (83). Страх является здесь более не голым случаем, выпадающим на долю человека извне, а наличествующим в основе личного бытия и большей частью лишь дремлющим «изначальным страхом», принадлежащим существу самого человека. Выдерживание этого страха оборачиваем тем высочайшим напряжением, которое от него требуется. В этом смысле Хайдеггер высказывается прямо-таки о «страхе отважившегося» («Angst des Verwegenen»), несущего в себе «особенный покой» («eigentümliche Ruhe») (M. 16,22).

6. СКУКА, ТОСКА, ОТЧАЯНИЕ

Наряду с этим и другие становящиеся значимыми для экзистенциальной философии настроения — скука, тоска, отчаяние — обретают свое экзистенциальное значение за счет того, что в соответствующих формах повторяют результат страха, выкликая человека из повседневности его бытия к подлинности существования. В случае с ними речь в конечном итоге идет в общем-то лишь об оттенках единого фундаментального настроения.

Безобиднейшим из этих настроений прежде всего, возможно, представляется скука. Однако при более точном рассмотрении и здесь, подобно тому как это происходило с боязнью и страхом, следует различать между двумя степенями скуки: между поверхностными формами, в которых человеку наскучивает нечто определенное, например книга, или другой человек, или же некоторое занятие, и глубокой «подлинной скукой», овладевающей человеком без определимого основания в целом, скукой, в которой он совершенно наскучивает «самому себе». Человека охватывает здесь чувство безымянной пустоты, в которой для него больше ничего не важно, в которой он больше не может ни в чем принимать участия. Хайдеггер в одном месте весьма проникновенно описывает это состояние следующим образом: «Глубокая скука, тянущаяся в безднах личного бытия наподобие молчаливого тумана, в странном равнодушии сближает вещи, людей и с ними сам этот туман» (М. 14) (84). В данном случае очевидно значительное совпадение с описанием страха: точно такое же равнодушие, в котором тонет окружающий мир. Хотя в скуке и отсутствует непосредственно буравящий страх, тем не менее более растянутым образом она действует в том же самом направлении.

Еще острее, чем в отношении страха, в случае со скукой заявляет о себе возможность подавить ее посредством «рассеяния» (die «Zerstreuung») и «развлечения» (die «Unterhaltung»). Подобную деятельность Кьеркегор выразительно представил под названием «разменного хозяйства» (die «Wechselwirtschaft»), «как способ постоянной смены основания» (1 260), за счет чего человек избегает подступающей тревожности своего бытия. Таким образом, скука представляет собой тот подлинный толчок, который приводит в движение в человеческой жизни любопытство, в результате чего в отношении этого мира повседневной суетности (die Betriebsamkeit) Кьеркегор мог по праву утверждать: «Вначале была скука» (1 255). Но там, где скука настигает человека действительно целиком и он уже не может спастись бегством в определенном направлении, ее действие таково же, что и действие страха: она вынуждает человека к такому решению, в котором он отрекается от суетности неподлинного бытия и решается на подлинность существования^{34[34]}.

Однако, когда человек узнает, что подобное возвышение не может совершаться продолжительно, но постоянно срывается в неподлинность, скука оборачивается тоской, выступающей, например у Кьеркегора, главным образом согласно свидетельству его дневника, в роли несущей эмоциональной подосновы его существования. И тоске свойствен такая же тревожная предметная непостижимости посредством которой она отличается от любых

^{34[34]} Лишь разросшейся до предельной степени скукой является настроение, выведенное в подробном и пронизательном анализе Ж.-П. Сартром в его романе «Тошнота» («La Nausée»)(86) (1938). Nausée берется здесь в качестве понятия, охватывающего очень многое, тогда как в немецком языке ему, возможнее соответствует все же связанное более тесно с чем-то вкусовым понятие отвращения, своеобразным образом зависающее между скукой, пресыщением (der Überdruß), страхом и отчаянием. Следовательно, и тут это понятие означает особое чувство лишенности смысла своего бытия в целом, толкающее героев романа к опыту настоящего существования. Эта связь тем более значительна, поскольку совершенно так же, как немецкая экзистенциальная философия, возвращается к кьеркегоровскому «Понятию страха», сартровская «Nausée» обозначает ту решающую отправную точку, с которой начинается развитие французского экзистенциализма.

мотивирована страданий: «Тот, у кого скорбь и забота, знает, что вызывает у него скорбь и заботу. Если же спросить у тоскующего, что сделало его столь тоскливым, что его тяготит, то он ответит: этого я сказать не могу, мне это неизвестно (II 159) Тоска охватывает человека с той же беспочвенностью, что известна уже на примере страха и скуки.

Если своеобразную сущность этого тяжело схватываемого, в случае же с Кьеркегором особым образом связанного с его личной судьбой настроения попытаться постичь в общем виде, то, по-видимому, оно должно представлять собой охватывающее человека посреди рассеивающей суеты предчувствие ничтожности всего этого. Между человеком и окружающим его внешним миром пролегает нечто вроде усталости. Окрашенная ею тоска подобна более сильной скуке (поэтому-то Кьеркегор и мог пояснить обе при помощи одного и того же исторического примера — повышенной тяги к развлечениям Нерона). Тоска возникает в том случае, когда при бегстве от скуки в рассеяние, остается тайное осознание того, что в своей основе это бегство является тщетным. Охваченный тоской человек более не способен, как он того хотел бы, участвовать в непосредственной жизни, он чувствует себя словно бы исключенным из нее и тягостно несет свое ставшее безрадостным бытие. Стало быть, и в тоске дает о себе знать дремлющий в глубинах личного бытия и лишь искусственным образом подавляемый страх, «страх, который не отступает даже в момент наслаждения» (II 157).

Следовательно, тоска, как часто понимают ее сегодня, означает не просто близкое к печали настроение, но обостренным образом воспринимается в качестве выражения специфического человеческого отказа (*das Versagen*). Кьеркегор напоминает о старом церковном учении, считающим тоску смертным грехом. Последний он понимает как «грех — желать не глубоко и внутренне» (II 159).

Там же, где страх, в тоске оказывающийся еще скрытым, достигает полного прорыва, там тоска превращается в отчаяние. В противоположность одному лишь сомнению (*der Zweifel*), сомневающемуся всегда в чем-то определенном и остающемся еще в успокоенной плоскости мышления, отчаяние представляет собой такое движение, которое, исходя из предельного, ставшего безысходным страха, потрясает и тотально охватывает человека во всю глубину его личности. Последовательность ступеней, начинающаяся в скуке и пролегающая далее через тоску, в отчаянии достигает исключительной высоты.

Впрочем, в отчаянии одновременно совершается тот решающий поворот, к которому другие настроения лишь приближаются. Отчаяние более не является овладевающим человека настроением, поскольку оно всегда уже предполагает собственное достижение. Человек может отчаиваться лишь в том случае, если он желает отчаяния на основании собственной предрасположенности. Таким образом, отчаяние представляет собой внутренне охватывающий и крепко держащий человека страх. Однако если человек безоглядно предается отчаянию, то в нем одновременно совершается скачок, в котором он достигает подлинного существования. В этом смысле у Кьеркегора говорится: «Чтобы

отчаяться по-настоящему, нужно на самом деле желать отчаяния; но если по-настоящему желают отчаяться, то поистине оказываются выше отчаяния; если же по-настоящему выбрали отчаяние, то поистине совершили выбор отчаяния: выбрали самого себя в вечном смысле своего бытия. Лишь в отчаянии личность обретает покой; абсолют достижим не по-необходимости, а лишь в свободе, и только в этом» (II 181) (86). Таким образом, отчаяние являет собой кризис, через который пролегает путь к подлинному существованию.

IX ВОПРОС О СМЕРТИ

1. ЗНАЧЕНИЕ ВОПРОСА О СМЕРТИ

Экзистенциально-философское понимание человеческого бытия с внутренней неизбежностью должно было выводить к вопросу о смерти, и наоборот, лишь исходя из последнего оно могло достичь окончательной определенности. Конечность человеческого бытия, в той мере, в какой она отражается в заброшенности в определенную ситуацию и особенно в предоставленности пограничной ситуации неминуемо должна была отсылать к смерти, упрямо выступающей в качестве окончательной, предельной границы человеческого бытия. Что же касается такой расположенности как страх, в котором человек поставлен перед «ничто и призван к подлинной возможности бытия, то она, в свою очередь, должна была выводить также к исключительнейшему страху человека в отношении к смерти. Таким образом, смерть для экзистенциальной философии должна была, согласно внутренней необходимости, занять в понимании человека центральное место в качестве того исключительного обстоятельства, которое обуславливает напряженность (*die Schärfe*) личного бытия в ее окончательной невыносимости. После того периода, когда на всем протяжении истории новой философии смерть играла прямо-таки неправдоподобно незначительную роль, экзистенциальной философией она открывается теперь в ее решающем значении для всего человеческого бытия вновь.

Всеобщее основание опять-таки закладывается посредством понятия «существующий мыслитель», и эта преемственность была тотчас же привлечена самим Кьеркегором для объяснения того, что он подразумевал под этим понятием. Далее в этом направлении, согласно внутренней логике развития событие шли первыми Ясперс и, конечно же, Хайдеггер. Здесь также говорится об отказе в пользу экзистенциально значимого от любого имеющегося в распоряжении, но по своему характеру лишь теоретического знания. По выражению Кьеркегора, речь идет не о том, «о чем, стало быть, людям известно вообще: если я приму дозу серной кислоты, то умру; и точно так же, если я прыгну в воду, засну в угольном чаду и т. д.» (VI 228). Речь идет вовсе не об объективном рассмотрении смерти вообще, а исключительно об отношении отдельного человека к своей собственной смерти, о вопросе, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни для самой этой жизни. При этом сразу же подчеркивается, что все предметные сведения о

смерти как объективном процессе оказываются совершенно несущественными. «Несмотря на это столь необычное знание о смерти, я не могу воспринять смерть в качестве чего-то такого, что я бы понял» (VI 228). Речь идет о том, как сказал однажды Дильтей — не осознавая, правда, всей силы этого открытия в экзистенциально-философском смысле — «что живой замечает смерть, оказываясь неспособным ее понять» (VIII 143), «что чувство жизни в нас воспринимает смерть в качестве внешнего фактора, будучи не в силах по-настоящему ее постичь» (VIII 45). Поэтому всеобщность пограничной ситуации проступает в смерти в ее разительной форме.

При этом речь не идет и о смерти другого человека, насколько бы последняя ни была способна потрясти жизнь отдельного человека. Все это располагается еще в иной плоскости, в качестве уже рассматривавшегося вопроса, каким образом смерть угрожает собственной жизни человека. В подобном смысле смерть является не тем отдельным, пусть и очень важным, опытом, который человек может осуществить вне себя, но, в первую очередь, — предстоящей возможностью собственного личного бытия. Как выражается Хайдеггер, смерть «всегда лишь моя» («je meiner»): «Любое личное бытие должно принять умирание соответственно самому себе. Смерть есть, поскольку она ведь "есть", сущностным образом всегда лишь моя смерть» (SuZ. 240) (87). И Хайдеггер по праву указывает на то, что даже «шествие-на-смерть» (das In-den-Tod-gehen) за другого не способно отнять у данного человека само умирание.

Однако и о собственной смерти в экзистенциальной философии говорится не как о когда-либо предстоящем событии, смерти наступающей, знаменующей совершающийся точечным образом бытийный переход к больше-не-бытию-в-жизни (der Seinsumschlag zum Nicht-mehr-am-Leben-sein), и вовсе не как об увлекательном за собой, протекающем во времени процессе умирания, но речь идет о том значении которым данное событие обладает сегодня, в этот вот день, для этой моей текущей жизни, о той преобразующей силе, которую знание о смерти направляет на жизнь. В этом смысле Кизарц различает: «Во-первых, смерть как факт; мы не переживаем его, мы можем лишь описать его в плане значения, сущности и воздействия.

Далее, смерть как достоверность; она сопровождает всю жизнь, она окружает ее и находит место в разнообразных изображениях искусства, посвященных тому, как это ощущали люди. Третье — смерть как процесс. Его узнают по длительному протяжению, не до заключительного факта кончины (das Totsein), но, скорее, так скажем, до прощания с жизнью»^{35[35]}.

В этом смысле смерть более не является чем-то таким, что было бы для жизни внешним и чуждым, но представляет собой пронизывающую ее конститутивную составную часть самой этой жизни, задача же существующего мыслителя состоит в том, чтобы в экзистенциальном усвоении смерти ввести это событие в саму жизнь. Так, Кьеркегор говорит: «Установлено, что смерть

^{35[35]} H. Cysarz, Das Unsterbliche, Die Gesetzmäßigkeiten und das Gesetz der Gesichte. Halle a. d. Saale 1940, 8.85 f.

столь коварна, что может прийти завтра! Уже сама эта неизвестность, если предполагается, что она понимается и удерживается существующим, и, следовательно, так как она является неизвестностью, должна примысливаться (*hineindenken*) ко всей его жизни... вызывает невероятные трудности» (VI 228 f). На открытии этих трудностей зиждется экзистенциально-философское понимание смерти. Впрочем, осмысление этих трудностей, настоящее «примысливание» смерти ко всей жизни в целом представляет собой экзистенциальное достижение, возникающее из отношения к смерти: «То, что субъект думает о своей смерти, есть действие (*die Handlung*)» (VI 231), то есть значительно усиленное собственное достижение человека, и это «действие» посредством мышления (*das Denken*) смерти одновременно означает радикальное изменение всей жизни.

2. РОМАНТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА

Придание смерти подобной значимости, разумеется, сразу же побуждает к размышлениям и зачастую понимается неверно. Во избежание этих недоразумений устремления экзистенциальной философии необходимо прежде всего предварительным образом отделить от смешанных с ней в силу обстоятельств иных воззрений.

В понимании занятости (*die Beschäftigung*) смертью прежде всего оказывается близким такое направление, которое, типичным образом повторяясь, было представлено в первую очередь, романтизмом: из страданий этой жизни произрастает жажда (*die Sehnsucht*) смерти, жажда, которую после бурь здешней жизни там ожидает мир. В качестве примера стоило бы указать на «Гимны к ночи» Новалиса, где говорится: «Что погружало нас в глубокую печаль, теперь влечет с тоскою сладостной отсюда. Раздался в смерти вечной жизни глас, ты — смерть, и только исцеляешь нас»^{36[36]} (88).

Не собираясь останавливаться подробнее на духовно-исторических предпосылках и нравственном значении изложенной здесь позиции, можно, однако, с самого начала с очевидностью засвидетельствовать, что здесь говорится о чем-то совершенно ином и что на почве подобного понимания невозможно внимание к деятельной и активной жизни.

Впрочем, одновременно стоило бы напомнить и о другом, столь же типичным образом повторяющемся истолковании смерти, которое часто связывалось со стремлением к смерти, но мыслимо также и без него, и которое рассматривает отношение между жизнью и смертью как отношение двух взаимно обуславливающих друг друга полюсов, — насколько это вообще свойственно романтическому мышлению и как это развивал Бахофен, отталкиваясь прежде всего от могильной символики древних народов: «Смерть есть даже предварительное условие жизни, последняя же вновь растворяется в первой, благодаря чему в вечной смене двух полюсов сам род сохраняет свою

^{36[36]} Novalis, Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn, 162. Cp. R. Unger, Herder, Novalis, Kleist, Frankfurt a. M. 1922, так же как и W. Rehm, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis Romantik. Halle a.d. Saale 1928.

нескончаемость»^{37[37]}. Смерть втянута здесь во всеобъемлющее истолкование жизни. Она растворена простирающейся всеобщей жизнью, которая течет и течет, оставляя позади смерть отдельного живого существа. Конечно, не случайно, что подобное объяснение возникает у Бахофена при исследовании мира захоронений, то есть там, где оно исходит из умирания хотя и близкого, но другого человека, точно так же как и видение Новалиса, принеси его личной преисполненности происходящим, вызвано все же не собственной смертью, но изначально — смертью хотя и любимого, но другого человека.

Касаться этих моментов здесь не стоит, однако для того, чтобы возобладала ясность и чтобы экзистенциально-философская мысль не замутилась посторонними соображениями, следует напомнить, что тут везде говорится о чем-то ином. Ведь с экзистенциально-философской точки зрения речь должна идти даже не о вырастающем из того или иного понимания смерти утешении, а о непосредственном отношении к самой смерти, которое предшествует любым возможным объяснениям и утешениям. Далее, всеобщей экзистенциально-философской особенностью является, конечно же, происходящее из отношения к смерти потрясение, не успокаивающееся с самого начала определенным ответом, но дающее возможность именно из этого потрясения произрасти силе для жизни. В этом смысле экзистенциальная философия ставит вопрос: в чем же состоит смысл угрозы смерти для жизни? Как можно получить созидающий для жизни смысл из того, что на первый взгляд кажется и должно казаться отсутствием (*der Mangel*)?

3. РАЗБОР ВОЗРАЖЕНИЙ

Однако и в результате подобного размежевания остаются возражения против придания смерти экзистенциальной философией столь значительного внимания, при этом, чтобы с самого начала прояснить постановку вопроса, неизбежно требуется обсуждение хотя бы наиболее важных из них.

Напрашивается вопрос, не слишком ли активно сильные, полные жизненной энергии люди заняты собственной жизнью и ее задачами, тогда как в большей мере им стоило бы тяготиться смертью (89). Не есть ли повышенное внимание к смерти уже признак ослабленной и уставшей жизненной силы, а именно, соответственно возможному здесь двойному направлению — как жизни, перед лицом смерти ужасающейся и отшатавающейся, будучи потрясенной в своих основах, так и жизни утомленной, жаждущей смерти? Скорее можно сказать, что в отношении головоломности вопроса о смерти речь идет о роде душевного самоистязания (90), в котором человек намеренно омрачает свою жизнь и становится неспособным для настоящего преисполненного жизни дела.

На это следует ответить, что в экзистенциальной философии, согласно ее намерениям и действиям, нет и речи об ослаблении воли к жизни. Романтическая жажда смерти в ней отсутствует ибо в этом случае она не могла

^{37[37]} J. J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole, systematisch angeordnete Auswahl*, hrsg. von C. A. Bernoulli, Leipzig 1926, 1258.

бы ощущать данное событие с такой решительной суровостью (die Härte). Впрочем, отсутствуют также испуг и ужасание (die Verängstigung und Erachreckung), вместо всего этого речь идет о том, чтобы ясным, пристальным взглядом окинуть положение дел, данное в самой жизни. Однако в любом случае действие этой ясности оказывается не жизнеослабляющим, но, наоборот, состоит в том, что за счет нее человеческая жизнь оказывается вынужденной двигаться вперед вплоть до состояния ее исключительного подъема, что для этой жизни становится невозможным уклонение в пустую суетность. Таким образом, экзистенциально-философское понимание оказывается не уступкой страху смерти, но именно его преодолением.

Подобное возражение можно было бы продолжить, сказав, что придание значительного внимания смерти является лишь следствием того, что отдельный человек рассматривается в качестве исключительно важного. Тот же, кто чувствует себя включенным во всеохватную связь со своим народом, обрел бы за счет этого защищенность в пронсящемся через и вне него жизненном потоке. Лишь в случае потери отдельным личным бытием этой связи с сообществом прекращение последней оказалось бы тем ужасным событием, каким оно предстает в экзистенциальной философии.

На это возражение стоит ответить, что подобный оказывающий разлагающее воздействие страх смерти, конечно, может иметь место. Однако и в этом случае вновь предполагается совершенно определенный — а именно, подчеркивающий бессмысленность — ответ на вопрос о смерти.

Однако он вновь не имеет ничего общего с рассмотренным здесь сущностным отношением к смерти. И тут прежде всего стоит предостеречь от той ошибки, будто бы помещение отдельного человека в общественное целое способно упразднить одиночество, в котором он должен принимать свои решения. Подобно тому как принятие любого решения должно совершаться отдельным человеком лишь в одиночестве, в котором должна осуществляться и любая вовлеченность, если она вообще предполагает ценность в нравственном отношении, подобно тому как лишь в одиночестве должна «перениматься» (отсюда берет свое название и типичная экзистенциально-философская категория) выносящим решение отдельным человеком любая выросшая в общественной среде позиция, такое же имеет силу и в плане отношения к смерти, которая, как будет необходимо еще показать, определяющим образом стоит за всякой решимостью в качестве предельного гнета, ускоренно толкающего человека в направлении этой решимости (91). Надындивидуальный жизненный поток не отнимает у единичного человека ответственности за выносимые им решения и вообще за его внутреннее, как и, наоборот, роль смерти в рамках этого одиночества не преуменьшает силы общественных отношений.

Однако можно пойти еще дальше и спросить, имеет ли смерть вообще какое-либо сущностное отношение к человеку. Здесь можно повторить те аргументы, которыми с давних пор пытаются оправдать для человека боязнь смерти. Можно напомнить о том, что смерть обычно не бывает болезненной в качестве процесса, не имеет какого-либо отношения к человеку в качестве

прекращения его жизни. Поэтому-то, всерьез сотрудничая с жизнефилософской мыслью о сведении всего к соотносительности с живым субъектом, наталкиваются именно на это возражение: каким образом смерть может иметь значение для человеческой жизни, если как таковая она принципиально непереживаема?

Отвечая на данное возражением следует совершенно ясно выявить смысл экзистенциально-философского вопроса о смерти. Данное возражение, собственно, забывает, в чем состоит дело. Ведь речь идет совершенно не о придании человеку стойкости, с которой он выдержал бы в смертный час взор смерти, речь идет вообще не о поведении в момент смерти, но речь идет о том значении, которое имеет протяженное знание о неизбежности смерти для самой текущей жизни. Охотно выдающее себя за храбрость равнодушие при мысли о смерти, конечно же, будет потрясено, поскольку в данном случае имеет место лишь искусственное сокрытие действительно наличествующей бездонности жизни, и тем самым — бегство.

Здесь, правда, можно еще раз повторить возражение, что подобное покрытие являлось бы тем благотворным обманом, что удерживал бы в стороне от человека хмурые мысли, возникающие же за счет этого веселость и жизнерадостность содействовали бы его творчеству и достижениям, более того — являлись бы обязательным предварительным условием для любого самозабвенного творчества.

На это стоит ответить не только в том духе, что такой обман оставил бы человека безоружным перед его реальной смертью, выставил бы его перед ее бедами в наиболее беспомощном виде; но, даже без учета этих предшествующих моменту смерти размышлений, такое возражение, исходя непосредственно из текущего момента жизни, должно быть также отклонено. Тогда вопрос ставится так: каким образом человек достигает высших результатов — со знанием о смерти или же без него? Без знания смерти живет животное, так живет и человек, покуда он остается в плоскости естественного личного бытия. Стало быть, в отсутствие знания смерти человеком производится лишь то, что проистекает из него естественно, в качестве выражения природной жизни. При этом нельзя отрицать, что в отношении довольно широких жизненных зон свои права имеет и такое рассмотрение. Отсюда достижения должны пониматься как произрастание из радости развертывания сильной жизни. Вопрос, однако, заключается в том, не растворяется ли человеческая жизнь в подобном естественном бытии и, вообще, реализует ли в нем человек свои высшие возможности?

И здесь затем обретает силу экзистенциально-философское понимание того, что лишь угроза смерти оказывается в состоянии привести человеческую жизнь к исключительной остроте ее существования. При этом смерть берется не как процесс, который наступает когда-либо в какой-либо неопределенной временной точке, а как конститутивная составная часть, содержащаяся в самом текущем мгновении, и эту содержательность (*die Enthaltensein*) теперь стоит определить точнее^{38[38]}.

^{38[38]} Если Хайдеггер и развивал наиболее продвинутый герменевтический анализ смерти и если, таким

Х

СМЕРТЬ У РИЛЬКЕ

1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О СМЕРТИ В РАЗВИТИИ РИЛЬКЕ

Итак, экзистенциально-философское отношение к смерти начинается лишь тогда, когда смерть познается в качестве конститутивной части самой текущей жизни и когда отсюда вытекает задача представить плодотворность сознания смерти в построении (*die Gestaltung*) жизни. Для понимания трудностей и препятствий лишь в преодолении которых постановка вопроса может достичь подлинной остроты, особенно показательным является тот путь, которым прошел через различные этапы своего развития в настойчивом постижении смерти поэт Рильке и на протяжении которого он постепенно совершил поворот от близкой к романтике мистики смерти (*die Todesmystik*) к полной твердости экзистенциальной встрече со смертью (*die Todesbegegnung*). Поэтому будет целесообразно предварительно сделать краткий обзор данного пути в узком смысле экзистенциально-философского толкования. При этом дело не должно сводиться к поочередному разбору тех весьма разнообразных нитей, которые стягиваются у Рильке воедино в вопросе о смерти (что, в свою очередь, уже было на разные лады испробовано). Единственное, что следует сделать, — проследить возникновение решающей для экзистенциальной философии идеи на ее важнейших ступенях, или, точнее, в ее пластах, ибо соседство истолкований в данном случае нельзя объяснить простой временной последовательностью.

Вопрос о смерти пронизывает все поэтическое творчество Рильке. Он ставится у него уже очень рано и находит свое первое крупное выражение в произведении «Песнь о любви и смерти корнета Христофа Рильке» («*Weise von Liebe und Tod Comets Christoph Rilke*»). Однако смерть в своем величии присутствует здесь еще довольно просто и без каких-либо вопросов. На вершине предельного упоительного возвышения жизни жизнь и смерть становятся тем, в рамках чего жизнь в своей высшей точке одновременно переходит в смерть, последняя же сама в изображении более не явлена, оказываясь до некоторой степени пробелом. Даже слово «смерть» (за исключением названия) опускается в стыдливом благоговении перед ее могуществом. Именно на своей вершине жизнь оказывается здесь родственной смерти. Любовь и смерть сливаются, и высшая жизнь одновременно есть умирание (*das Sterben*). И все же, с точки зрения экзистенциальной философии, в этих определенно романтических представлениях нарождающегося воззрения речь идет в большей мере об истолковании события смерти (*das Todesereignis*),

образом, изложение поневоле должно в большей мере привязываться к Хайдеггеру, то, с другой стороны, оно все же должно остерегаться того выстраиваемого весьма строгим образом структурного каркаса, в котором смерть у Хайдеггера срастается с целым его аналитикой человеческого бытия, что в особенности касается рассматриваемых им отношений между смертью и заботой, которые принимаются за руководство для всеобщего изложения экзистенциальной философии. Здесь же, как и везде, вопрос заключается прежде всего в том, чтобы отстраниться от хайдеггеровского онтологического анализа и выделить лишь всеобщие экзистенциально-философские черты. Особым образом стоило бы указать на полемику с Хайдеггером, содержащуюся в следующем труде: А. Sternberger, *Der verstandene Tod*, Leipzig, 1934.

чем о собственно бытии-к-смерти.

2. «СМЕРТЬ В ЖИЗНИ»

Однако затем в последующем развитии вопроса о смерти совершается существенный поворот, все более выводящий непосредственно к рассмотрению настоящей «смерти в жизни». При этом в предварительном обзоре можно сопоставить фазы развития от «Часослова» («Stundenbuch») до «Мальте Лауридса Бригге» («Malte Lavrids Brigge»), ибо совершившееся в эти годы изменение еще раз отражается в тех пластах, которые наслаиваются друг на друга в каждом отдельном произведении. Общая главная черта этих произведений состоит в том, что чувство упоительной близости все более - исчезает и смерть все сильнее выступает как нечто ужасное и чуждое, перед чем жизнь с содроганием отступает. Примерно так в «Белой княгине» («Weise Fürstin») посланец извещает о чуме:

«Как смерть приходит сюда и идет,
совсем как в доме своем,
и смерть не наша, чужая...
не смерть, что Бог оплатил...
чужая смерть, говорю я, никто не знает ее» (I 384) (92).

Тем самым одновременно высказывается характерное на данном этапе для Рильке различие между собственной и чужой смертью. Чужая смерть — это та, что подступает к нашей жизни извне в качестве чего-то случайного и настигает нас прежде, чем жизнь приблизится к своей зрелости. Соответственно, собственная смерть — та, «что Бог оплатил», она вытекает из внутренней обусловленности жизни. Отсюда возникает задача внутренне освоить (aneignen) чужую смерть и полностью превратить ее в собственную.

Но наряду с этими идеями в немалой мере имеет место еще и некоторое другое направление (по-своему вновь предвосхищающее более позднее развитие Рильке). Оно ведет к романтической мистике жизни и смерти, являющейся вообще попыткой превзойти (aufheben) противоположность жизни и смерти в их более высоком единстве. И тут стоило бы вспомнить о позднем высказывании из «Элегий» («Elegien»):

«Живущие ошибаются в том,
что слишком уж всё различают.
Ангелы, говорят, часто не знали —
шли среди живых или мертвых» (III 263) (93).

Подобно тому как здесь идет речь о полном сплавлении в некое единство поюсторонней жизни с потусторонней, так и на более ранней ступени речь шла о таком расширении понятия смерти, при котором смерть может включаться в саму жизнь. Именно в этом смысле, который, постоянно возобновляясь, звучит и в «Часослове», в «Белой княгине» затем говорится;

«Гляди, такова смерть в жизни.
Тянутся обе друг в друге,
словно бы нити в ковре...
Кто-нибудь умер — не только в том смерть.

Смерть — когда жив и не знаешь того.

Многое — смерть; ни к чему погребенье,
мы каждый день умираем, родимся» (I 394) (94).

Если здесь было решающим образом высказано, что существует «смерть в жизни», то тем самым сделано серьезное продвижение по отношению к предшествующей трактовке: смерть осмыслена более не в качестве последнего и вовсе не в качестве переживаемого события, а как составная часть самой текущей жизни. Но эта «составная часть» берется еще не в том, начиная от «Мальте», выступающем все сильнее в единственно в касающемся экзистенциальной философии смысле, что отношение к предстоящей в будущем реальной смерти уже должно было бы включаться в настоящую жизнь, и, таким образом, строго взятая «смерть в жизни» уже в текущий момент означала бы действительное сознание приближающейся смерти, но пока что иначе: на каждом отрезке жизни всегда происходит нечто такое, что может в широком, переносном смысле тоже называться смертью, и жизнь, стало быть, состоит в продолжающемся отмирании (*das Absterben*) и возрождении (*das Wiedergeborenwerden*) — именно в этом случае жизнь и смерть сплетаются, как нити в ковре.

3. «БОЛЬШАЯ» И «МАЛАЯ» СМЕРТЬ

Однако наряду с подобным истолкованием в смысле некой романтической философии жизни одновременно следует другое, единственно посредством которого «смерть в жизни» становится определяющей и насущной задачей. Это новое истолкование находит выражение в уже затронутом различии между «чужой» и «собственной» смертью. Только с разделением на две противоположные возможности отношение к смерти теперь становится той задачей, которую человек может выполнить или же от которой он может отказаться.

«Малая смерть» (95) — это такая смерть, которая настигает человека непредвиденно, умирание в обезличенном массовом бытии мира *man*. Приблизительно так в «Часослове» говорится о вырождающейся жизни в больших городах с ее мучениями, нищетой и умиранием в госпиталях: «Там... малая смерть, как там ее разумеют» (II 273). Однако в первую очередь эта мысль затем потрясающе проводится в «Мальте»: «Сейчас умирают на 559 койках. Естественно, фабричным способом. При огромном производстве отдельная смерть выполняется (*ausführen*) не столь удачно, но что из того? То делает масса. Кто придает сегодня хоть какое-то значение хорошо выделанной (*ausgearbeit*) смерти?.. Желание иметь свою собственную смерть становится все реже. Еще немного, и она станет такой же редкой, как и собственная жизнь. Боже, и это все. Приходят, находят жизнь готовой, остается лишь надеть ее на себя... Умирают как придется; умирают смертью, заложенной в той болезни, которой болеют (ибо с тех пор как все болезни известны, известно также, что различные летальные исходы относятся к болезням, а не к людям; больному же, как говорится, больше нечего делать)» (V 13). Этот отрывок был приведен здесь столь обстоятельно потому, что он с особой чистотой выявляет

совместный с экзистенциальной философией основополагающий опыт: нивелирование особенной прожитой людьми жизни в тап бесцветного массового бытия, где жизнь исполняется лишь в подбираемых извне формах, и даже смерть не является более пробуждением и призывом к подлинному самобытию, во оказывается исходом в среде этих поступающих извне форм. Рильке весьма метко использует обороты, взятые из современного индустриального массового производства, передавая тем самым отношение человека к его обезличенным жизни и смерти.

Против этого вырождения затем восстает крик «Часослова»: «Господи, дай каждому его собственную смерть» (II 273) (96), а именно смерть, исходящую из неповторимой жизни отдельного человека. И в связи с этим далее возникает осознание задачи, имеющейся у человека в отношении его собственной смерти: исполнить (*vollziehen*) эту смерть исключительно в качестве своего собственного результата — как говорилось в приведенных выше словах, «выделать» ее. Лишь в этом стремлении к достижению «большой смерти» человек поднимается от неподлинности своего существования к подлинности.

4. СМЕРТЬ КАК ПЛОД

Для этой смерти, предстающей в качестве задачи, выполняемой человеком в исключительном напряжении сил, здесь возникает особый, характерный для трактования смерти на данной стадии развития Рильке образ: смерть как некий внутренний плод, который человек должен довести до состояния зрелости (*die Reife*). Так, о малой смерти далее говорится: это

«не наша смерть; та,
что в конце нас забирает,
ведь для нее мы вовсе не созрели» (II 274) (97).

Умиравшим в неподлинности противопоставляется их подлинная, невыполненная ими задача:

«Их собственная (смерть) висит зеленой,
без сладости — не зреющий в них плод» (II 273) (98).

И этому затем противостоит по-настоящему исполненная «большая смерть»:

«Большая смерть,
что каждый в себе носит,
есть плод,
который средоточие всего (II 273) (99).

Лишь иным ракурсом этой же самой идеи затем станет образ смерти как ребенка, что должен быть рожден человеком в качестве исключительно личного, внутреннего результата, который ему необходимо произвести в своей жизни. Так, в «Мальте» дитя и смерть обозначаются как «два плода» женщин. Так, Рильке пишет о человеке как «смертеродителе» (*der «Tod-Gebärer»*) (II 275), и посредством этого образа потом, соответственно, говорится об отказе человека от подобной его задачи:

«И если время родов, то рождаем
мы нашей смерти мертвый выкидыш» (II 275) (100).

Итак, в обеих картинах общим является аллегорий, органического роста, которая предлагается здесь в качестве истолкования «собственной смерти»: смерть как нечто, что зачаточно включено в нашу жизнь и что должно нами в ней заботливо выращиваться.

Может быть, сильнее всего в «Мальте» говорится о смерти камергера: «Эта была грозная, роскошная смерть, которую камергер всю свою жизнь в себе носил и из себя же приближал... Как посмотрел бы камергер Бригге на того, кто пожелал бы, чтобы он умер другой смертью, нежели этой. Он умер своей тяжкой смертью. И если я думаю о других, которых я видел или о ком слышал, — это всегда то же самое. У всех у них была своя собственная смерть. Эти мужи несли смерть под доспехами как "пленника"» (V 21 f.).

Большая и малая смерть образуют тему, обращение к которой в «Мальте» совершается на протяжении всей книги все с новых и новых сторон, которая испытывается в постоянно возобновляющихся изображениях смерти. Только теперь подле мыслей о растительной «зрелости» последней сильнее выступает мысль об активно формирующих «делах» (die gestaltende «Arbeiten»), насколько это уже было запечатлено в приводимом отрывке, где речь шла о хорошо «выделанной смерти», или же в «Реквиеме» («Requiem»):

«Это была смерть хорошей работы,
полно развитая,
та своя смерть, что нам присуща,
ведь мы ею живем» (II 341) (101).

5. ИЗМЕНЕНИЕ У ПОЗДНЕГО РИЛЬКЕ

И все же дальше этим путем Рильке не пошел. Насколько бы глубоко ни были продуманы эти идеи, какие бы глубокие жизненные наблюдения ни были в них выражены, мысль о смерти как плоде, которого необходимо достичь в конце концов, уклонялась от предельной тяжести и тревожности смерти и вновь приближалась к известным, осмысляемым при случае уже в романтизме представлениям. Здесь все еще говорится о трактовании смерти в качестве события, которое следует сформировать и к которому человеческая жизнь подходит как к своей последней границе, вследствие чего эта жизнь оборачивается нацеленностью на подобное окончательное завершение. Согласно такому пониманию смысл человеческой жизни исполняется лишь в смерти, лишь в ней он может достичь совершенства. Хайдеггер совершенно определенно разобрался с этой идеей, и потому к ней будет необходимо вернуться еще раз. Но тотчас же становится ясно, что в подобном понимании была бы исключена возможность достичь завершения личного бытия уже теперь, в настоящий момент. Речь все еще идет вовсе не о силе сознания смерти, обратным образом влияющей на формирование текущей жизни, и потому данное истолкование в конечном счете опять-таки явилось пониманием смерти в качестве однократного события, вело к отчуждению человека от подлежащих выполнению в тот или иной отдельный момент времени задач его жизни.

Лишь в последующем развитии Рильке отдаляется от этого, по сути дела

приукрашенного, органического толкования, и лишь тогда смерть выступает в ее совершенной остроте: в качестве постоянной угрозы человеческой жизни и любому заключенному в ней возможному видению смысла. Лишь теперь «смерть в жизни» получает свое третье и последнее значение: уже не в переносном смысле, как ежечасно утрачиваемая подлинность, но и не как событие, что должно подготавливаться в жизни посредством формирующей деятельности, а как гнет, воздействующий на человеческую жизнь в силу возможности смерти, которая может ворваться в любой момент. Именно то, что смерть способна наступить в любой момент, и упускало органическое толкование. Только с отказом от образа органической зрелости происходит поворот к настоящему экзистенциальному пониманию смерти, как это затем воплотилось в «Элегиях» и, в первую очередь, в «Сонетах» («Sonetten»), где певец Орфей становится теперь символом не только поэтического личного бытия, но одновременно и глубже того — вообще человеческой жизни, — и где человеческое бытие понимается отныне как подлежащий исполнению «прославляемый» и «восхваляемый» «переход» (102). Смыкающийся с одним из предшествующих моментов смысл «перехода» в отношении человека к миру и к самому себе достигает окончательной определенности лишь в отношении к смерти^{39[39]}.

Именно у позднего Рильке в трактовании смерти стягиваются весьма разнообразные нити, из которых лишь только одна часть подпадает под рассмотрение для сравнения с экзистенциальной философией. Прежде всего здесь следовало бы провести различие между «метафизическим» истолкованием достигаемого в смерти облика личного бытия (*die Daseinsform*), его значением в общей взаимосвязи образа мира Рильке и разбором места смерти в самой жизни, то есть разбором совершаемого движения существования, которое само по себе в любое мгновение уже завершено. От первого направления здесь следует полностью отказаться, поскольку оно отсылает к тем мистическим и натурфилософским граням образа мира у Рильке, что вводят в область совершенно иных, нежели имеющих место в экзистенциальной философии взаимоотношений. Однако и нити, ведущие ко второму направлению, можно извлекать лишь очень осмотрительно. Все, чего Рильке касается всегда лишь с отдельных сторон и, как правило, в сдержанных сравнениях, оказывается большей частью лишенным однозначной понятийной формулы.

Здесь, подразумевая образ греческого певца Орфея, речь идет о таком истолковании человеческого бытия, которое пытается понять последнее в присущем ему бытийном способе, а именно из его преходящести и разрушимости (103). В преходящести схвачено общее сущностное определение человеческого бытия, которое включает нахождение под угрозой смерти (*die Todesbedrohtheit*) лишь в качестве некой определенной хотя и совершенно внешней, и потому выделяющейся среди прочих возможности. В человеческой

^{39[39]} Ср. мой опыт: *Das Bild vom Menschen in Rilkes «Sonetten an Orpheus», Dichtung und Volkstum*, Bd. 39,8. 340ff., 1937, также стр. 8 названной книги Рильке.

жизни нет совершенно ничего, что длилось бы в качестве одного и того же. Любой момент счастья, любое состояние достигнутой высоты личного бытия безвозвратно отпадает вновь. Некоторым образом это имеет силу уже в плоскости естественной жизни, где господствует постоянное становление и исчезновение (*das Vergeben*), где нет прочного бытия, но есть лишь продолжающееся течение и изменение во все новых очертаниях. Все это — плоскость жизнефилософского понимания, для иллюстраций которого в отношении рильковского развития можно было бы привлечь уже приводимые выдержки из «Белой княгини». Однако свою экзистенциальную остроту понятие преходящести получает лишь в том случае, если оно будет пониматься более не как всеобщее определение жизни вообще, но как отличительный признак подлинности человеческого бытия. А именно не только в том смысле, что возвышенные состояния человеческого бытия в значительно большей мере подвержены разрушению, но в том, что воля к продолжению (*der Wille zur Dauer*) как таковая уже разрушительна для существования: «Что замыкается в прежнем — уже застывшее» (III 354) (104). Подлинное существование может быть достигнуто лишь в отказе от воли к продолжению.

Отсюда вытекает та задача, согласно которой Рильке понимает человеческое бытие: совершенно сознательно воспринять и выдержать шаткость (*die Hinfälligkeit*) подлинного существования. Отсюда прежде всего вытекает принятие «превращения» (*die «Verwandlung»*), в котором человек вновь покидает любое достигнутое состояние бытия: оЖелай превращения» (III 354). «Вступай в превращение и выходи» (III 374) (105). Эта, возможно, понимаемая еще жизнефилософски идея получает свое экзистенциальное значение лишь тем способом, каким он выступит из более точно определенного «превращения». Всякое «превращение» является прежде всего «исчезновением» (*das «Schwinden»*), а именно, не только переход (*der Übergang*) от одного состояния к равноправному с ним другому, но и возвышение до завершенного бытия с необходимостью означает снижение устойчивости в плоскости естественной жизни. Поэтому оно одновременно является «переступанием» границы самодостаточного личного бытия. Но именно то, что, в плане естественной жизни, должно восприниматься в качестве ослабления бытия (*die Seinsminderung*) и потому откровенного недостатка, для Рильке оказывается подлинной задачей человека. Ее смысл состоит в том, чтобы осуществить это движение «переступания» правильным образом. «Он повинуетя тем, что переступает» (III 317) (106).

В этом «переступании» Рильке, по существу, соприкасается с тем определением человека, что выражается в экзистенциальной философии как «трансцендирование». Подобное переступание, переход, означает не просто единовременное перемещение из посюстороннего состояния в потустороннее ради обретения в последнем покоя. Понимаемое таким образом требование перехода означало бы, что человек должен желать самоуничтожения. Полную же экзистенциально-философскую остроту оно обретает лишь за счет того, что подлинное бытие человека заключается в исполняющемся в каждое мгновение вновь переступании. Таким образом, переход есть не просто уничтожение в

смерти, но, пожалуй, выход (das Hinausgehen) за пределы всех самодостаточных (gesichert) сфер личного бытия и потому является все вновь и вновь принимаемым на себя риском уничтожения, так что окончательно происходящее впоследствии в смерти становится чистейшим воплощением совершающегося принципиально родственным образом в любое отдельное мгновение подлинного существования. В этом смысле смерть Орфея для Рильке становится символом человеческой жизни.

6. ХРУПКОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Пожалуй, наиболее глубокая формулировка этого истолкования высказана в том известном 13-ом сонете второго ряда, который Рильке однажды обозначил как ему лично «самый близкий и, наконец, вообще самый действенный»^{40[40]} (107).

Здесь приводятся столь глубоко характерные для Рильке строки:

«Будь мертв отныне в Эвридике, —
низойди, поющий, славящий,
низойди лишь в чистую силу.

Здесь, среди исчезнувших,
будь в сумрачных кущах,
будь тем звенящим стеклом,
что в звоне уже разбилось» (III 358) (108).

С одной стороны, это движение получает у Рильке совершенно определенный смысл настоящего царства мертвых, которое играет у него большую роль в качестве метафизического учения. В нем сохранено все прошедшее бытие. Так, один раз говорится приблизительно следующий образом: «Преходящее повсюду вторгается в глубокое бытие»^{41[41]} (109). Подробнее на этом останавливаться не стоит. В экзистенциально-философском же плане здесь значима лишь та часть, что занята истолкованием самого посястороннего личного бытия. И тут важным становится уже новый аспект, который помимо уничтожения отдельного личного бытия отсылает к распространяющейся непрерывности (übergreifende Stetigkeit). В образе «звенящего стекла» подле единства высочайшего совершенства и высочайшей хрупкости важен еще и тот аспект, который определяет исчезновение как прославление, пение, восхваление, в чем мы касаемся другой, решающей стороны рильковского истолкования человека. В собственном переходе и нисхождении (der Übergang und der Untergang) человек делает смысл своего бытия одновременно воспринимаемым для других людей, принуждает их к слушанию (das Hören). Подлинное существование реализуется в подобной взаимосвязи «восхваления» и «слушания», не обладая как таковое постоянством в смене времен.

Тем самым Рильке непосредственно соприкасается с особой экзистенциально-философской идеей, которая прежде всего выразительно

^{40[40]} Rilke, Briefe aus Muzot, Leipzig 1935, S. 133.

^{41[41]} Briefe aus Muzot, S. 373.

подчеркнута Ясперсом: существование в строгом смысле слова лишено продолжительности во времени, а также не способно воздействовать на непрерывную взаимосвязь истории. Подлинное существование неминуемо терпит крушение, но при этом крушении через разделенные меж собой времена может зажечься новое существование. В этом смысле он говорит о некоей «факельной эстафете» («der Fackelwettlauf»), причем все вновь и вновь «новые люди подхватывают факел того, кто считается потерянным» (III 183). Однако именно в этой наиболее явной близости образов своеобразия рильковского истолкования человека теперь тем яснее отличается от истолкования рассматриваемой в строгом смысле экзистенциальной философии. Ясперс говорит о крушении, схватывая тем самым экзистенциальное движение как разрушение формирующей воли в выступающем извне противодействии. Неснимаемое напряжение между ведением и противодействием находит выражение в понятии крушения. Но это напряжение у Рильке отсутствует. Разрушение, которое он пытается запечатлеть в образе звенящего стекла, вырастает изнутри из природы самого преодолевающего движения, за счет чего хрупкость становится самоволящей в самоформируемой формой, в которой человеческое бытие завершается.

Лишь с подчеркиванием этого отличия от экзистенциальной философии мы приближаемся к окончательному ядру воззрения Рильке. Задача человека понимается здесь не в деятельном сподвижничестве, а в «прославлении», то есть в понимаемом посредством искусства формировании собственного бытия до некоей хрупкой вершины. Кто столь незащищенно «подставляет» («hinhalten») себя исполняющейся в отношении него судьбе, тем самым отказывается не только от сохранения своего собственного бытия, но одновременно от действия во внутримировой взаимосвязи событий. Но, несмотря на это, все-таки вновь совершенно иным способом имеет место действие хрупкого как такового, оказывающееся во многом родственным действию священного. От чистоты этого формирования жизни происходит своеобразное давление (der Zwang), принуждающее (zwingen) звучное и могущее стать тихим и осторожным. Именно в своей хрупкости хрупкое действует благоговейно (110).

В этом смысле об Орфее говорится:

«Ты же... их крик заглушил порядком...
и все те острые
камни, что они в твое сердце бросили,
подле тебя стали кроткими
и слухом одарены» (III 338) (111).

Но эта мощь добывается тишины лишь благодаря тому, что в своей хрупкости она сама исторгает слепое могущество звучания. Ибо познание силы этого порядка человек добывает только в том случае, если он его нарушает. Лишь из опробованной возможности насильственного преодоления сформированного до состояния чистоты посредством неформленного могущества вырастает чувство благоговения перед этим (112). Чистейшее личное бытие действует в хрупкости и посредством хрупкости, понимающейся

тем самым как необходимый бытийный способ человеческого существования^{42[42]}. Подобное истолкование в конце рильковского пути возвращается к «Корнету». То, что выполнялось там в избытке чувств еще неосознанно и было еще просветлено восторгом любви, это высочайшее осуществление собственного бытия в переходе, который в исчезновении есть прославление, становится теперь повторено в безжалостной ясности сознания. Лишь теперь с совершенной отчетливостью выявляется, что этот процесс есть не только внешний конец человеческого бытия и не только однократное высочайшее возвышение жизни, но также — в некотором изначальном смысле — постоянно вновь подлежащее исполнению бытие самого человека.

7. ИТОГИ ДЛЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В заключение проделанного пути следует спросить, что же получено для понимания экзистенциально-философской проблемы смерти в результате этого несколько нестандартного изображения Рильке. Уже упоминалось, что Рильке, с одной стороны, дает больше, чем, в свою очередь, желает и может предоставить экзистенциальная философия. В то время как в экзистенциальной философии речь идет о том, чтобы человеческое бытие как таковое сделать очевидным в чисто имманентной аналитике, у Рильке опять-таки свыше этого — о метафизическом толковании, от которого в данном случае следовало бы несколько принудительным образом отстраниться. Заключительное сравнение можно рискнуть сделать лишь с той оговоркой, что Рильке мог проявиться здесь, стало быть, не в полном объеме.

Существенный итог прежде всего состоит в том, что глубокая общность между поэзией и философией предоставляет сильнейшую гарантию подлинности затронутых здесь жизненных явлений. Различие же, которое теперь должно направлять дальнейшее рассмотрение, состоит прежде всего в том, что окончательное и глубочайшее истолкование возникает у Рильке все еще из разбора события смерти. Там, где действенная сила смерти выступает вне однократного события уже в текущем мгновении, у Рильке имеет место или подготовка к приходящей смерти в органическом образе зрелости, или аналогичная смерти угроза совершенному личному бытию в более позднем сюжете перехода. Однако речь всегда идет об утвердительной самоотверженности (*bejahende Hingabe*) по отношению к подлежащей исполнению смерти, которую Рильке с предельной серьезностью разворачивает в известной близости к романтической мистике смерти. Своеобразие же экзистенциально-философского отношения к смерти, напротив, состоит в том, что смерть выглядит как безусловное угрожающее и ужасное, перед чем жизнь с содроганием отступает. Если смерть является здесь жизнеформирующей силой, то таковой она предстает как нечто абсолютно иное, как граница, втискивающая жизнь в ее конечность и лишь подобным образом вызывающая предельную остроту существования. Поэтому «смерть в жизни» означает для экзистенциальной философии не некоторую наличествующую в данный

^{42[42]} Ср. O. F. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, a. a. O. S. 77 ff.

момент действительность смерти, а исключительно действенное в данный момент сознание смерти. Вектор (*die Bewegung*) жизни направлен не к смерти, но отражается последней обратно на саму жизнь.

Таким образом, у Рильке говорится не о формирующей силе, которая исходит из знания о смерти, а об изображении жизни в ее трансценденции, что хотя и вновь соприкасается с экзистенциальной философией, но в некотором ином, уже затронутом аспекте. Тем самым одновременно осуществляется связка с тем, что в толковании человеческого бытия как «прославляющего перехода» Рильке в конечном счете остается ориентированным на художественную форму жизни, которая в качестве хрупкого формирования собственного бытия возведена у него до экзистенциальной вершины. Однако в этом распознается значение момента завершенного формообраза (*die Gestalt*), который более не совместим со строгим экзистенциально-философским понятием существования.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ

1. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СМЕРТИ

Если истолкование смерти у Рильке и не совпадает безоговорочно с ее истолкованием в экзистенциальной философии, то все же оно ведет в такие глубины, что сделанное по поводу него наглядное отступление существенным образом способствует теперь пониманию экзистенциально-философского представления о смерти. В последнем, как и у Рильке, речь идет о восприятии смерти в качестве созидющей и формирующей составной части человеческой жизни. Однако, чтобы постичь этот вывод яснее, следует предварительно поставить вопрос (методически разрабатывавшийся, в первую очередь, Хайдеггером): каким образом смерть вообще принадлежит человеческой жизни?

Первоочередное соображение видимо, должно состоять в том, что эту принадлежность необходимо рассматривать лишь в смысле внешнего конца. В частности, жизнефилософская точка зрения, по-видимому, неизбежно ведет вообще к отрицанию значимости смерти для жизни. Мы не можем переживать смерть. Следовательно, она вообще не является частью доступной нам в переживании действительности. Она — голое прекращение, которое, покуда мы живем, ничуть не должно нас касаться, если же оно настает, то нами не переживается.

Впрочем, в основе этого напрашивающегося столь само собой разумеющимся образом воззрения лежит совершенно определенная предпосылка, оказывающаяся несостоятельной в свете более точного рассуждения. Речь идет о представлении, что жизнь тянется наподобие длинной нити, в которой любое отдельное мгновение оказывается самодостаточным, нить же тянется до тех пор, пока когда-либо не явятся ножницы и не перережут ее. Таким образом, смерть предстает внешним концом, подступающим к жизни в каком-либо виде извне и не играющим никакой роли в ее более глубоком сущностном определении. В этом

представлении жизнь вполне постижима из самой себя, без допущения смерти, вообще без какого-либо ее учета.

Подобное понимание покоится, следовательно, на истолковании времени в качестве развертывающегося одномоментного континуума. Однако оно рушится при более точном исследовании реально переживаемого времени. Последнее не может быть определено лишь в качестве подобного одномерно развертывающегося континуума, и потому человеческая жизнь представляет собой не только настоящее, взятое в рамках лишенного протяженности поперечного сечения, но, если исследовать, что же составляет человеческую жизнь в какое-то определенное мгновение, то выясняется, что компонентами данного мгновения выступают уже и составные части будущего (более тщательно этот вопрос будет рассматриваться ниже при анализе временности). В надеждах и опасениях, в планах и проектах или же лишь в ожидании жизнь всегда уже оказывается вне настоящего мгновения. Все это — неотделимая часть настоящего, ведь свое направление и облик текущая жизнь получает лишь из связей с будущим, без чего она даже не сможет состояться. Однако если настоящее, таким образом, формируется лишь под влиянием соотнесения с будущим (113), то смерть должна включаться в текущую жизнь в качестве предельного момента подобного соотнесения: поскольку уже сейчас жизнь соотнесена со смертью, опасается (*bangen*) ее или, по меньшей мере, считается с ней.

Однако и эта мысль не столь уж неоспорима, и с точки зрения философии жизни на нее можно возразить что в качестве составной части настоящего мгновения могло бы иметь силу лишь только то, что было бы дано в нем в каждом конкретном случае посредством переживания. Переживаемое же соотнесение со смертью никоим образом не принадлежало бы жизни сущностно. Оно могло бы наличествовать, но могло и отсутствовать, и в большинстве случаев фактически как раз отсутствовало бы. Что же касается смерти, то здесь речь шла бы о некотором особенном, необязательном содержании соотнесенности с будущим, которое как таковое оказывалось бы неподходящим для выдвижения чего-то существенного помимо общей структуры этой соотнесенности. В частности, можно добавить, что в естественной жизни моменты соотнесения с будущим помимо сфер настоящего и ближайшего будущего, оказываясь лишенными остро намеченной границы, теряются в постоянно отодвигающейся дали и что именно поэтому, если исходить из принципа чисто имманентного истолкования жизни из самой себя, не возникало бы необходимости мыслить ее в качестве прерывающейся. Для имманентно переживаемой жизни смерть выступала бы в качестве совершенно внешнего и случайного факта. Посредством смерти человек в большинстве случаев оказался бы внезапно вырванным из своего далеко идущего планирования и надеяния (114). Стало быть, если соотнесенность с будущим должна пониматься в качестве имманентной структуры жизни, то смерть в эту переживаемую соотнесенность включаться не должна. Можно напомнить еще и о том, что тот внутренний покой, который необходим для выполнения некоторого идущего в будущее дела, свойственен человеку вообще лишь тогда,

когда он не отягощен мыслями о смерти или, по меньшей мере, о внезапно обрушивающейся на него смерти. У того же, кто в любой момент по возможности учитывал бы прерывание жизни, не хватило бы даже ни сил, чтобы ревностно приняться за требующее более долгого времени дело, ни спокойствия, присущего непрерывному продолжению этого дела.

Резонность подобных соображений экзистенциальная философия не может попросту отрицать. Она должна признать их в качестве составной части естественного жизнефилософского анализа жизни. Однако при этом тем способом, каким она уже постоянно выделяла понятие существования в противоположность понятию жизни, он может напомнить, что жизнефилософский анализ не является исчерпывающим и упускает решающую остроту человеческой жизни. Итак, экзистенциальная философия утверждает что, хотя отношение к смерти и не должно являться обязательной составной частью любого сиювременного сознания (115), тем не менее оно представляет собой необходимое условие для достижения подлинного существования. Лишь за счет знания смерти человеческая жизнь вздымается к его вершине. Лишь за счет отношения к смерти, к этой окончательной и неизбежной возможности, надлежащее место занимает и прочая соотнесенность человека с будущим — такова идея, которая затем была выразительно разработана, в первую очередь, Хайдеггером. Смерть, следовательно, является окончательно и безусловнейшей пограничной ситуацией.

Чтобы постичь данное экзистенциально-философское понимание смерти в полном его значении, изложение целесообразно выстроить посредством трех ступеней, опираясь при этом на отношение давних слов: *mors certa, hore incerta*; мы знаем, что мы должны умереть, но мы не знаем, когда это произойдет.

2. КОНЕЧНОСТЬ ЖИЗНИ

В первой составной части, *mors certa*, говорится пред всего о том, что человек вообще знает о конечности своей жизни. У него даже есть возможность постоянно уклоняться от этого знания в бездумном проживании дней, словно бы эта жизнь так и продолжается бесконечно. До определенного возраста (в плоскости данного предварительного рассмотрения) это могло бы даже иметь известный смысла поскольку здесь, в гуще ничем не выдающихся обстоятельств, жизнь еще практически бесконечно длинна. Однако когда человек этот юношеский возраст миновал, конечность жизни означает что он должен соизмеряться с некоторой ограниченной продолжительностью. И это, безусловно, имеет существенное значение для жизни, в том ее виде, как она предстает уже сегодня, на данный момент. Лишь под гнетом этой конечности совершаются реальные человеческие достижения.

Если бы имеющееся в распоряжении человека время было бесконечно долгим, то завтра было бы столь же хорошо, как и сегодня, у человека же отсутствовал бы мотив что-либо начинать, разве что ради изгнания скуки. Лишь в силу гнета конечности в жизнь привходит напряжение, вынуждающее человека собраться и с толком использовать время жизни. Лишь под этим гнетом возникает задача добиться высших достижений за то время, которое

предположительно оказывается предоставленным в распоряжение. Стало быть, любое ответственное планирование жизненных дел всегда уже предполагает учет времени и тем самым одновременно — угрозу смерти. Лишь за счет этого человек оказывается вынужденным оставить одно, чтобы завершить другое, отделяет существенное от несущественного. Лишь за счет знания о конечности и безвозвратности времени человек обречен на полную конечность своего существа.

3. НЕИЗВЕСТНОСТЬ ЧАСА СМЕРТИ

Но это лишь один аспект, отталкиваясь же от жизнефилософской точки зрения, в подобном духе можно было бы продолжать и дальше. Теперь, однако, добавляется вторая часть, *hora incerta*, а именно, что смерть может наступить неожиданно и в любой момент. Покуда человек пытается набрасывать и исполнять некоторый жизненный план, он всегда считается с предполагаемым нормальным продолжением жизни (пусть и без определенной его оценки). Лишь в этой плоскости он и способен нацелить свою жизнь на исполнение определенной задачи. Но вот присоединяется новое и весьма радикальное затруднение, состоящее в том, что человек оказывается неуверенным в подобном предполагаемом времени, что в любой день его может настигнуть конец, тем самым опрокидывая любое планирование жизненных дел. И здесь вновь следует спросить, каково следствие из этого *hora incerta*? В какой мере тот факт, что смерть может наступить в любое мгновение, способен определять формирование текущей жизни?

Единственно возможный ответ состоит в том, что жизнь нужно организовать так, чтобы она могла мыслиться обрывающейся в любое мгновение, то есть чтобы она не становилась бессмысленной за счет внезапно вторгающейся смерти. Но это означает, что цель своей жизни человек не должен ни переносить в какое бы то ни было будущее, ни делать зависимым от достижения этого будущего. Иначе говоря, если он живет надеждой на некоторое последующее состояние, которого он желает достичь, то его жизнь потеряла бы смысл, если бы перед этим его настиг бы конец. Следовательно, необходимо организовать жизнь так, чтобы исполнение смысла достигалось всецело уже в настоящий момент.

На деле это следствие очень важно. Для практического образа жизни оно означает, что человек, если он не желает отступать перед этим требованием, не должен уклоняться посредством своих планов и надежд в воображаемое будущее, но должен собрать все свои жизненные силы уже в настоящий момент и со всей энергией жить в настоящем.

Неизвестность смерти позволяет также осознать недостаточность всех тех воззрений, что пытаются постичь человеческую жизнь, и в особенности отношение к смерти, на примере органического образа зрелости плода, как это с предельной глубиной имело место у Рильке. Подобный ход делается ничуть не случайно, и пока он преодолевает поверхностное понимание смерти как конца, подступающего к жизни одним лишь внешним образом, имеет даже значительную поясняющую силу, углубляя такое понимание за счет

сущностной принадлежности смерти к жизни, сходным образом, как в случае с незрелым плодом зрелость добавляется к предшествующему состоянию не как нечто чуждое, но в качестве внутренней возможности уже содержится в состоянии незрелости, требуя изнутри завершения, так и для человеческой жизни — смерть не является лишь внешним концом, который, пока человек жив, «еще не» наличествовал бы, но совершенно родственным образом уже сейчас содержится в текущей жизни в качестве сокровеннейшей возможности и оказывается незаменимой для более глубокого ее понимания.

Однако тем самым возможности органического образа оказываются исчерпаны, и потому его больше нельзя брать в качестве путеводной нити для понимания смерти. Дальнейшее рассмотрение этого сравнения разбивается о то, что достижение зрелости всегда требует соответствующего времени, что оно, следовательно, всегда должно считаться с предположительно находящимся в распоряжении временем, и потому как таковое не может выстоять перед угрозой неизвестности часа смерти. Однако в первую очередь это сравнение оказывается несостоятельным в том, что, хотя в отношении созревания плода внутреннее завершение и временной конец совпадают, в случае с человеческим бытием между ними нет никакой сущностной связи. Зрелость может быть достигнута и пройдена прежде, чем наступит смерть, и наоборот, смерть может наступить прежде, чем будет достигнута зрелость. Таким образом, подобное понимание поневоле ведет к тому, что оно помещает цель в конечный миг, то есть в процесс смерти, за счет чего вновь недооценивает тот результат что требует своего исполнения в самом мгновении. Это различие особенно подчеркивал Хайдеггер, многое у него воспринимается как написанное прямо-таки в непосредственной полемике с Рильке: «В зрелости плод завершен. Но разве смерть, к которой подходит личное бытие, является завершением в этом смысле? Правда, со смертью личное бытие «завершает свой путь»: но обязательно ли тем самым оно исчерпало свои специфические возможности? Не оказываются ли они скорее у него как раз отняты? И «незавершенное» личное бытие заканчивается. С другой стороны, ему совсем не обязательно достигать зрелости лишь со смертью, оно могло миновать ее еще до наступления конца. Чаще всего личное бытие заканчивается незавершенным или же распавшимся и израсходованным» (SuZ. 244) (116). Итак, не только то обстоятельство, что человеческому завершению не обязательно совпадать с концом, но, кроме того, еще в то, что достигать своего пика оно должно вообще уже в текущий момент, разрушает любые представления об органической зрелости человека для смерти.

4. ДЕЙСТВИЕ СОЗНАНИЯ СМЕРТИ НА ЖИЗНЬ

Эти трудности разрешаются лишь в том случае, если в построение ввести теперь еще и третий компонент. До сих пор смерть постоянно рассматривалась в качестве такого обстоятельства, с которым можно было бы считаться исключительно сдержанным и деловитым образом. В реальности же речь идет о большем, о принципиальной угрозе личному бытию, которая даже не допускает спокойствия подобного сдержанного учитывания, но потрясает,

делает человека неуверенным в глубинах его существа. Речь идет об охватывающем человека при мыслях о смерти и заставляющем его содрогаться страхе. Все то, что было сказано в целом о страхе раньше, в усиленной мере относится к страху смерти. При этом, как вытекало уже из предшествующего изложения, речь идет не о телесном страхе в момент умирания и также не об опережающем мышление страхе перед мучительностью этого процесса (против чего имелось бы то или иное утешение), но речь идет о чувстве головокружения и тревожности, охватывающих человека в мыслях о больше-не-бытии (*das Nichtmehrsein*). Иначе говоря, это есть такой страх, в котором человеку с предельной глубиной открывается всецелая опасность его бытия.

Поэтому теперь следует спросить основательнее: какую роль играет в человеческой жизни страх перед смертью? Как уже было показано, он является страхом относительно состояния витального бытия, страхом перед голым больш-не-бытием. Однако как таковой этот страх остается неплодотворным и имеет еще слишком мало общего с тем, о чем идет речь в экзистенциальной философии. Между тем со страхом относительно состояния личного бытия связывается еще и нечто другое, а именно вопрос, затронутый посредством угрозы смерти: была ли способна прожитая до сих пор жизнь устоять перед возможностью скорого конца? Ясперс отделяет этот более глубокий страх в качестве «экзистенциального страха» (*die «Existenzängst»*) от только лишь «бытового страха» (*die «Daseinsängst»*) (II 255 f.). Лишь в первом мысль о смерти становится реальной силой, формирующей текущую жизнь. Это есть уже не страх относительно голого состояния, но более глубокий страх относительно ценности пропадающего личного бытия, тот страх, который, подобно окончательному суду, подвергает подлинность существования испытанию.

Преодоление этого страха отныне не может совершаться в теоретических рассуждениях, в которых человек пытался бы представить его в качестве чего-то необоснованного, поскольку все эти рассуждения в данном случае лишены основания и возникают единственно на почве самого этого страха, в его мужественном выдерживании. Открываемое в страхе экзистенциальное существование познается в качестве такой безусловной ценности, которая отныне не может быть потрясена посредством утраты временного продолжения. Таким образом, в экзистенциальном выдерживании страха совершается переход к абсолюту по ту сторону времени, и именно в этом смысле следовало понимать предыдущее высказывание, что смерть вынуждает чувствовать мгновение так, чтобы не ощущать более угрозы, обусловленной возможностью смерти.

Отсюда становится ясна неудовлетворительность любого расчета и планирования. Ничего из того, что совершалось бы в человеческой жизни согласно плану и проекту, не способно устоять перед лицом возможной в любой момент смерти, поскольку всегда предполагает распоряжение определенным временем. Но если смерть может наступить в любой момент, тогда то, что призвано сообщать жизни независимый от любого временного продолжения, независимый от достижения успеха смысл, может находиться

лишь в самом мгновении. И если прежде всеобщее знание конечности стремилось к разделению на существенное и несущественное, то это было возможно все же лишь относительным образом. Однако теперь, когда возможность любого успеха поставлена под вопрос, речь может идти лишь о чем-то исключительно ценном, что не зависит более от успеха, что вообще не зависит от наращивания достижения в любом случае оказывающихся уничтожимыми посредством преждевременной смерти, но укоренено лишь в образе мыслей (*die Gesinnung*) и вовлеченности, которым подобное уничтожение не грозит. Под воздействием смерти рушится любое определенное, придающее жизни смысл содержание, остается же лишь качество (*die Leistung*) самого безусловного существования. В предельной заостренности до способности к решающей вовлеченности, реализуемой в мгновении, не зависящей от всего того, что наступит после, и, стало быть, не испытывающей угрозы смерти, как раз и заключается весь смысл человеческого бытия.

Итак, действие смерти состоит в том, что она постоянно выбивает человека из скорлупы его повседневной жизненной уверенности и наглядно демонстрирует ему сомнительность любых планов и предприятий какое-либо прочное состояние отсутствует, любая прочность есть голый обман. Смерть прежде всего ввергает жизнь в крайнюю незащищенность. Лишь посредством этого она высвобождает последнюю для задач подлинного существования. Это прежде всего ясно высказал Хайдеггер: «Опережающее высвобождение для собственной смерти избавляет от затерянности в подступающих как попало возможностях, однако таким образом, что это первоначально позволяет подлинно понять и выбрать возможности действительные, которые неминуемо предлежат прочим. Опережение открывает для существования в качестве исключительной возможности личную задачу и разрушает любое заострение в достигнутом каждый раз экзистенциальном существовании» (*SuZ*. 264) (117). Согласно двойному направлению, это означает: смерть прежде всего толкает человека к вопросу об абсолютно существенном. От него отпочковывается вопрос обо всем остальном существенном, что должен исполнить человек в жизни. Однако одновременно с этим смерть удерживает человека в жизненности (*die Lebendigkeit*) подлинного существования, в котором он постоянно превосходит упрочение и успокоение на некоторой уже достигнутой позиции. Любое упрямство, любая ложь, вообще любая форма поведения, посредством которой человек порой пытается уклониться от настоящего перетряхивания своей жизни, неминуемо оканчиваются для него провалом. Так, Ясперс говорит: «То, что остается перед лицом смерти существенным, выполнено в существование (II 223). Смерть становится окончательным критерием существования. И потому для экзистенциальной философии она не является темой наряду с другими, но оказывается тем окончательным решающим вопросом, исходя из которого должны определяться существенные систематические фундаментальные понятия временности и историчности. Если прежде в общем говорилось, что нахождение-в-пограничной-ситуации (*das In-der-Grenzsituationstehn*) и существование

являются одним и тем же, то теперь это можно усилить: существование означает нахождение перед лицом смерти.

XII ВРЕМЕННОСТЬ

1. ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ ВРЕМЯ

В экзистенциально-философском обсуждении вопроса о смерти отчетливо выявилось, насколько решающим образом предстоящее лишь в будущем событие может оказаться действенным в качестве формирующей силы уже в настоящий момент. Будущее понимается здесь не как нечто еще не реальное и, стало быть, нереальное, что отстояло бы от единственно реального настоящего, но в качестве чего-то вполне действенного оно содержится уже в самом настоящем. Тем самым проблема времени неизбежно приобретает для экзистенциальной философии центральное значение. На основе своего особенного жизненного опыта экзистенциальная философия открывает новый, плодотворный подход к проблеме времени, посредством которого решительным образом продвигается в ее разрешении.

И здесь вновь сказывается внутренняя замкнутость экзистенциальной философии, за счет которой любые ее отдельные стороны определяются исходя из единого центра. Первый шаг опять-таки делается на основе содержащегося в проблеме «субъективного мыслителя» основополагающего обратного соотношения любых вопросов с их значением для переживающего человека. В вопросе о времени речь, в первую очередь, идет о человеческом к нему отношении, о тех формах, в каких время дано человеку сообразно переживанию. В этом смысле реально переживаемое субъективное время» отслаивается от измеримого часами физического, или «объективного времени». То, что переживаемое время отклоняется от «реального» объективного времени и в зависимости от вида испытываемого в том или ином случае переживания воспринимается то быстрее, то медленнее, так что радостные часы словно бы пролетают, в то время как в скуке минуты растягиваются до вечности, является настолько необычным фактом, что его до сих пор даже не могли вполне оценить. Впрочем, этот факт не рассматривался в его подлинном философском значении. При этом односторонним образом ориентировались на объективное время, в переживании же времени (*das Zeiterleben*) видели лишь отклонение от изначального времени (*die Uhrzeit*), выражение ущербности человеческого чувства времени (*der Zeitsinn*), полагая переживание времени как таковое философски несущественным. Потребовался лишь принципиальный поворот для того, чтобы увидеть, что вопрос о переживаемом времени ведет назад в глубинное ядро вопроса о самом человеке. И это явилось достижением исключительно экзистенциальной философии^{43[43]}.

^{43[43]} Ср. с этим пронизательные анализы у E. Minkowski, *Le Temps vecu*. Paris 1933, также и мою попытку: *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941, 3Aufl. 1966.

2. ВРЕМЕННАЯ СТРУКТУРА МГНОВЕНИЯ

Первая часть пути вновь совпадает с философией жизни. Если для последней вопрос возникал преимущественно периферийным образом и — за исключением своеобразной разработки Бергсона — далее не прослеживался, то тут все же неизбежно содержатся всеобщие фундаментальные черты, однако отныне эту совместную позицию целесообразно выявлять порознь, чтобы затем на таком фоне точнее выделить то, что возникает лишь на основе своеобразных предпосылок экзистенциальной философии.

Общность философии жизни и экзистенциальной философии заключается в раскрытии временной структуры человека. Оказывается недостаточным понять отклонения переживаемого времени от изначального времени в качестве изменчивых колебаний размерности. Такой взгляд все еще остается в рамках представления о времени как разворачивающемся одномерном континууме. В подобном понимании мгновение является лишенным протяжения сечением, которое отделяет еще не существующее будущее от более не существующего прошлого (118). Однако уже это положение целиком неверно. Анализ реально переживаемого никогда не способен выделить подобное непротяженное временное сечение. Если попытаться описать это чисто настоящее мгновение, то получается, что в него всегда и неизбежно входят такие составные части, которые отсылают нас за пределы мгновения в прошлое и в будущее. Когда человек планирует, надеется, опасается, ожидает, то во всем, так или иначе делающемся им в настоящем, уже содержится момент будущего. Когда человек вспоминает, то оказывается лицом к лицу с чем-то ставшим, в себе и вне себя, должен с этим разбираться, и здесь везде содержится уже момент прошлого. Стало быть, при ближайшем рассмотрении мгновение обнаруживает внутри самого себя богатую временную структуру. В силу этого факта становится шатким воспринимающееся в качестве чего-то само собой разумеющегося повседневное понимание будущего и прошлого, и потому возникает вопрос: чем вообще являются будущее и прошлое? Что вообще означает время для человека? В любом случае, будущее является не тем, что должно наступить однажды в какой-либо последующей временной точке, вследствие чего оно ничем не затрагивает человека в настоящем, но будущее изначально является направлением человеческого поведения. Будущее — это то, что оказывается действенным в надеждах и опасениях, планах и проектах, что в качестве формирующего фактора образует неотъемлемую часть настоящего. И точно так же прошлое: оно является не тем, что имело место однажды в какой-либо предыдущей временной точке и в настоящее мгновение человека более не касается, но тем, что в качестве формирования и определенности тянется из прошедшего в настоящее, определяя последнее как в хорошем, так и в плохом, как в плане несущей основы, так и в плане стесняющего предела. И наконец, настоящее, — это опять-таки не сама лишенная протяженности преходящая точка, а та связь, что объединяет все в очевидности настоящего (*die Gegenwartigkeit*).

Таким образом, временное мгновение содержит в самом себе богатое подразделение, в котором соседствуют три отношения — к прошлому, к

будущему и к настоящему. Это — то самое подразделение, которое развивал уже Августин в том известном месте своей «Исповеди», где он понимает три формы времени в качестве направлений человеческого сознания в настоящем: «Имеется три времени: настоящее применительно к настоящему, настоящее применительно к прошлому и настоящее применительно к будущему. В нашем духе они, вероятно, наличествуют в этом тройственном числе, но в отношении какого-либо другого места я беру их неверно. Применительно к прошедшему настоящее является воспоминанием, применительно к настоящему — представлением, применительно к будущему — ожиданием»^{44[44]}. Эти мысли, развивавшиеся Августином, конечно же, еще исключительно в рамках теоретического поведения, так что восприятие (*contuitus*) данных во плоти предметов представало у него в качестве характерного определения настоящего, распространяются теперь в философии жизни и в экзистенциальной философии на совокупное поведение человека и оказываются плодотворными для систематического анализа человеческой временности.

При этом понятие временности обретает отчетливый и характерный для этого нового направления мысли смысл: в противоположность объективному течению времени оно обозначает внутреннюю структурную форму таких сущностей (*die Wesenheiten*), которые не только в некотором внешнем смысле находятся «во» времени, но которые определяются в их глубочайшей сути посредством связи со временем. Для внутренней временности будущее, прошлое и настоящее являются больше не частью одного и того же временного континуума, но теми тремя направлениями в которых простирается временное поведение человека и на основе которых конституируется настоящее мгновение. В этом смысле Хайдеггер говорит о трех, «экстазах» или же трех «измерениях» времени.

3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ВРЕМЕННОСТЬ

Вплоть до такого общего образа временности экзистенциально-философское понимание, вероятно, вполне могло бы еще двигаться совместно с пониманием философии жизни. Но далее своеобразие экзистенциальной философии отделяется от этого общего основания точно таким же образом, каким ее миропонимание отмежевывалось уже от всеобщего понятия мира: за счет той особенной твердости, что возникает на основе восприятия человека в его конечности. Отсюда совершенно определенное, вообще характерное для экзистенциальной философии напряжение получает и понимание временности. Подобно тому как уже согласно христианским воззрениям временность, в качестве своеобразного недостатка, оказывается противоположной вечности, в экзистенциальной философии она также остается выражением человеческой конечности. То, что выше развивалось в целом как заброшенность в определенную ситуацию, если рассматривать более точно, само является уже звеном временной определенности человека. Поскольку мир человека есть

^{44[44]} Augustin, *Bekentnisse*, 11. Buch, 20. Kap.

здесь преображенный им окружающим мир, то все то, что в любое мгновение образует особенную ситуацию, всегда является уже осадком исторического становления.

Поэтому прошлое не может, подобно тому как это было в философии жизни, представлять большей частью в качестве несущей подосновы, дающей текущей жизни поддержку и уверенность, но в точном соответствии с тем, что развивалось выше в общих чертах по поводу отношения к миру, прошлое выказывается прежде всего в том, что возникшее ранее суживает свободу действия человека в настоящий момент. Прошлое — это то, что в качестве гнета давит на настоящее и подступает к нему с требованиями.

За счет этого одновременно определяется и отношение к будущему. Подобно тому как посредством ситуации человек всегда оказывается ввергнут в определенные лишения, так и отношение к будущему должно быть теперь ознаменовано направленностью на преодоление этих лишений. В этом смысле направленность в будущее является вообще установкой человека на предоставляющиеся ему в свете этой задачи возможности его поведения, в которых он «опережает» (как запечатлевает это Хайдеггер) и исходя из которых он формирует свое настоящее. В этом смысле Хайдеггер, продвинувший с экзистенциально-философских позиций анализ внутренней временности наиболее далеко вперед, говорит: «Будущее здесь подразумевает не некое «теперь», которое, еще не став настоящим, произойдет лишь когда-нибудь, но саму ту будущность, в которой личное бытие приходит к себе в своей собственной бытийной возможности. Опережение делает личное бытие подлинно будущственным» (SuZ. 825) (119).

Однако необходимо различать еще и следующее: подобно тому как человеческому бытию вообще предоставлена двойная возможность подлинности и неподлинности, точно так же происходит теперь и в случае с отношением ко времени. Человек может или собрать все свои силы в совершенном экзистенциальном мгновении и отсюда решительно повернуться к будущему, или же уклониться от предъявляемых задач и пассивно предаться подступающим к нему событиям. Структура внутренней временности в обоих случаях совершенно различна. Лишь в первом из них действительно возникает решающее напряжение между будущим и прошлым. В этом смысле следует различать между «подлинным временем» яркого (ausdrücklich) существования и «неподлинным временем» личного бытия, отдающегося миру.

4. РЕШИМОСТЬ

Свою максимальную остроту проблема экзистенциальной временности обретает только перед лицом смерти. Лишь под давлением последней обращенное к будущему планирование в том его виде, как оно было представлено выше, вновь отсылает непосредственно к отдельному мгновению. В самом экзистенциальном мгновении здесь собирается полная, тройственно расчлененная временная структура.

Таким образом возникает тот высочайший вид временной концентрации который Хайдеггер метко обозначил понятием «решимость». Это есть форма

подлинной временности где мгновение обретает окончательную и безусловную ценность. То, что должно было быть рассмотрено уже в обсуждении вопроса о смерти, обретает свое полное значение лишь в настоящей связи.

В «решимости» достигается такое состояние человеческой жизни, в котором абсолютная внутренняя ценность отдельного мгновения делается независимой от его временного протяжения. Строго говоря, нельзя даже говорить о состоянии, поскольку речь идет о совершающемся в мгновении процессе, чья сущность заключается именно в напряженнейшей деятельности. «Решимость», следовательно, означает такой склад подлинного человеческого бытия, где деятельность получает свой смысл более не из какой-либо требующей достижения цели, но неколебимо несет этот смысл в самой себе. Речь идет о предельной напряженности человеческого бытия, в котором оно вырывается из состояния прежней сумеречности (*das Dahindammern*) и самоизгнанности (*das Sichtreibenlassen*) и соединяет все свои силы в единое активное острие. Свое собственное бытие, рискующее разрушиться в огромном количестве предоставляющихся возможностей, человек собирает в определенном результате, обретающем окончательный смысл исходя не из достижимого (или же, возможно, и недостижимого) успеха, но исключительно из безусловности самой вовлеченности.

Как и в других разделах, здесь нужно остерегаться излишнего следования весьма подробно разработанному хайдеггеровскому анализу, постоянно оказывающемуся соблазнительным для данного изложения, когда оно соприкасается с логичностью развития его мысли и пронизательностью его выводов. Общая картина экзистенциальной философии была бы в этом случае перегружена по части своеобразного дальнейшего онтологического развития у Хайдеггера. В этой связи хайдеггеровский анализ временности должен служить примером лишь в той мере, в какой тем самым вообще может стать отчетливой сущность экзистенциального понимания временности. Последнее же определяется единственно специфическим экзистенциальным переживанием времени и его истолкованием в экзистенциальной философии.

И здесь существенным оказывается отчетливость выделенного предельно заостренным образом мгновения (120). Эти идеи по поводу точности экзистенциального мгновения, посредством которых оно выдается из непрерывности текущего времени, а также вытекающие отсюда следствия для выстраивания некой «критической» в экзистенциально-философском смысле этики с предельной последовательностью продумал до конца в своем «Настоящем» Гризебах. О дискретном характере мгновения там говорится следующее: «Это сегодня не есть более момент континуальности, но является помехой для любой континуальной величины, опорой любого сущностного проявления в скуке бесконечного времени»^{45[45]}. Представление о непрерывном течении времени здесь исчезает или же, по крайней мере, низводится до области несущественного. Исчезает вообще сознание включенности отдельного мгновения в превосходящий его временной поток, где итоги предыдущих

^{45[45]} 1 E. Grisebach, *Gegenwart, eine kritische Ethik*, Halle a. d. Saale 1928, S.571.

усилий сохранялись бы в качестве плодотворных и в последующей жизни. Остается одно экзистенциальное мгновение как таковое. В нем заключена вся структура внутренней временности, но при этом отсутствует какая бы то ни было связь, связывавшая бы его с уходящим и наступающим мгновениями. Отсутствует какое бы то ни было непрерывное продвижение от мгновения к мгновению, какое бы то ни было сохранение достигнутого в ходе времени, но, подобно тому как экзистенциальное существование должно постоянно достигаться вновь в каждом отдельном случае, в течение жизни высшим также остается череда отдельных мгновений, которые, словно отдельные светящиеся точки, выделяются на темном фоне остального личного бытия.

5. ОТНОШЕНИЕ К АБСОЛЮТУ

В результате достигается устойчивая точка, отражающая те возражения, которые должны были напрашиваться при исследовании временности: если в противовес неизвестности будущего человек отступает к отдельному мгновению, то прежде всего могло бы казаться, что в своей основе это является не чем иным, как безответственным гедонизмом: наслаждайся мгновением! *Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et quem fors dierum cumcuae dabit, lucro adpone!* Ответ состоит в том, что посредством одного и того же слова «мгновение», которым должна поневоле обходиться и экзистенциальная философия, в обоих случаях полагает нечто совершенно различное. Мгновение в смысле наслаждения — это улетающее, исчезающее мгновение, о котором человек мог бы сказать: «Продлись, ты прекрасно!», это любое из звеньев в никогда не обрывающейся цепи «бурного времени» (die «*reißende Zeit*») ^{46[46]}. Человек мгновения остается здесь в значительной мере «во» времени, он отдан во власть несущегося беспрестанным потоком и никогда не останавливающегося течения времени. Напротив, то, что обозначается в качестве мгновения в экзистенциальной философии, является чем-то совершенно иным, поскольку экзистенциальное существование в порыве к безусловному прорывает здесь плоскость «бурного времени». Здесь открывается некий абсолют, более не обладающий временной природой, некое измерение, само не принадлежащее к временному протяжению и потому неспособное быть разрушенным за счет течения «бурного времени». Рильке однажды метко высказывается о «времени, вертикально стоящем на пути томящегося сердца» (III 472) (121), Кьеркегор же пытается постичь абсолютность этого особенного мгновения за счет того, что представляет его как точку взаимопроникновения времени и вечности.

Стало быть, в понимании экзистенциального мгновения недостаточно исходить из напряженного единства соотношения с будущим, настоящим и прошлым, если это соотношение одновременно не выводит к надвременному. В качестве звена реальной жизни мгновение принадлежит протекающему времени и как таковое стремительно минует, но то, что в нем обнаруживается,

^{46[46]} Ср. E. Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Zürich-, Leipzig 1939, развивавший сущность «бурного времени» (гёльдерлиновской чеканки) в убедительном анализе Клемена Брентано.

лежит по ту сторону времени. Это весьма ясно высказано Кьеркегором: «У такого (экзистенциального) мгновения своя собственная природа. Оно коротко и временно, каковым и бывает мгновение, стремительно пронесется, точно миг (der Augenblick), и все же оно — решающее, все же оно исполнено вечного. У такого мгновения должно быть, впрочем, собственное имя; мы хотим назвать его полнотой времени» (V 16). Кьеркегор говорит здесь о «полноте времени», чтобы тем самым терминологически обозначить достигнутое в подобном мгновении, не зависящее от любой временной длительности внутреннее совершенство. В другом месте говорится еще резче: «Мгновение — это то двусоставное, где время и вечность соприкасаются друг с другом, в результате чего выдвигается такое понятие временности, в котором время разрывает вечность, а вечность постоянно пронизывает собой время» (V 86). «Понятое так мгновение является, собственно, не атомом времени, но атомом вечности. Это — первое отражение вечности во времени, первая ее попытка привести время в вертикальное состояние» (V 85).

Эта связь с вечностью у Кьеркегора является не чем-то наподобие «теологического остатка», который по желанию можно было бы и опустить, подобно тому как в современной экзистенциальной философии были опущены некоторые другие теологические мотивы, но в качестве неотъемлемого момента он содержится в самом экзистенциальном мгновении. Подобным образом может формулировать и Ясперс: «То, что, исчезая, все же остается в мгновении вечным, (есть) экзистенциальное существование» (I 18). Стало быть, смерть и судьба становятся преодолимы не за счет наслаждения мгновением, не за счет того, что о смерти и судьбе не думают, но единственно за счет того, что в самом времени здесь достигается абсолютная опора, в противоположность чему любое время и тем самым будущие судьба и смерть теряют свою значимости

ХШ ИСТОРИЧНОСТЬ

1. ПОНЯТИЕ ИСТОРИЧНОСТИ

В качестве последующей более сложной структурной формы человеческого бытия на почве временности выступает историчность. Подобно тому как различают между временем и временностью, следует различать между историей и историчностью. При этом под историей понимают объективную и протекающую во времени взаимосвязь событий, под историчностью же — субъективную структурную форму таких сущностей, которые определены в их внутреннем бытии тем, что они обладают историей. В то время как до сих пор философское внимание было направлено исключительно на объективную историю, внимание экзистенциальной философии, учитывая основное свойство субъективности ее мышления, должно было направиться на отношение человека к истории, при этом ее особенным достижением явилось первостепенное придание статуса решающего философского вопроса вопросу об историчности как своеобразной структуре историкообразующего субъекта.

Так, Хайдеггер лишь отчетливо выделяет то, что заключено в общей сути экзистенциальной философии: «Личное бытие фактически всегда имеет свою «историю» и может таковую иметь, поскольку бытие этого сущего конституировано посредством историчности» (SuZ. 382) (122). Тем самым история (объективная) вновь выводит к историчности (субъективной) человека.

При этом своеобразное экзистенциально-философское понимание теперь определяется за счет того, что именно история воспринимается в качестве выражения человеческой конечности. В силу этого данное понимание в содержательном аспекте резко отличается от всех идеалистических и жизнефилософских представлений об истории. В широком смысле историчность нередко выступает вообще как нечто равнозначное заброшенности, как выражение того, что человек всегда уже находится в ситуации, которую он не выбирал, и чье однократное своеобразие всегда остается неразрешимым для рационального постижения. В этом плане понятие историчности близко прежде всего Ясперсу, когда он в качестве примера противопоставляет «историческую определенность» общепринятому закону (Ш 215, II 325 ff. и т. д.). Понятие историчности обозначает у него преимущественным образом рационально непостижимую неповторимость той или иной ситуации^{47[47]}.

Полную же остроту понятие историчности обретает лишь на почве временных определений. Если до сих пор действие подлинной временности определялось в решимости мгновения собирающегося (*zusammengerissen*)

^{47[47]} Ср. мою попытку дискуссии с Ясперсом: *Existenzphilosophie und Geschichte, Blätter für Deutsche Philosophie*, 11. Bd. 1938.

существования, то при этом содержание и цель подобной решимости все же оставались вне поля зрения, в то время как теперь, при дальнейшем продвижении, на этом месте используется понятие историчности. Эти содержание и цель не могут происходить из самого существования, но неизбежно должны быть заданы извне, из «мира», в который человек заброшен, или точнее: из ситуации, в которой он очутился, за счет чего одновременно ситуация открывает свой истинный временной характер. В ситуации человек всегда уже оказывается определен результатами прошлого, а именно, не только посредством решений своего собственного индивидуального прошлого, но и истории конкретного сообщества, в котором и с которым он живет.

Поступающий отсюда материал, из которого решимость должна заимствовать содержательные возможности своего подлинного существования, Хайдеггер терминологически запечатлевает как «наследие» (das «Erbe»): «Решимость, в которой личное бытие возвращается к самому себе, открывает соответствующие фактические возможности подлинного существования из наследия, которое она, будучи заброшенной перенимает» (SuZ. 383) (123). Стало быть, в плане историчности заброшенность человеческого бытия более четко определяется тем, что продвигающееся в будущее совокупное поведение человека никогда не может начинаться с нулевой точки, что, стало быть, свои цель и содержание оно не может свободно выбирать или же произвольно вырабатывать из себя самой, но должна разворачивать свои достижения лишь в напряженном взаимодействии (124) с заданным наследием. Следовательно, в этом месте структура историчности выходит за рамки того, что разворачивается из чистой временности. Тогда как временность может еще пониматься в качестве структурной формы отдельного особенного личного бытия (das Sonderdasein), историчность неизбежно предполагает неразрывность с сообществом, в котором живет отдельный человек, в особенности с решающим, исторически самостоятельным жизненным единством — народом. Подобно тому как человеческое бытие сущностно является бытием-в-мире и, в частности, совместным бытием с другими, наследие, которое человек обнаруживает ему переданным (125), неизбежно является общим наследием, и он, будучи связан со своими ближними посредством общей истории, оказывается внутри него.

2. ПЕРЕНЯТИЕ НАСЛЕДИЯ

Исходя из этого, задача отдельного человека в отношении к истории определяется как «перенятие» этого наследия, как «усвоение» (das «Aneignen») данного в нем духовного содержания. Речь идет о задаче, в которую человек поставлен посредством своей историчности: настолько вникнуть в данный прежде как нечто внешнее материал истории, настолько внутренне сделать его личным, что он стал бы восприниматься в качестве части самой внутренней жизни. Задача сделать истину «субъективной», поставленная для «существующего мыслителя», в первую очередь,

Кьеркегором, здесь переносится на отношение к истории в целом. В этих двух понятиях «усвоения» и «перенятия» находит выражение своеобразное экзистенциально-философское отношение к истории.

При этом уже проступает специфическое различие между подачей историчности в экзистенциальной философии и в философии жизни. Обе они еще могли бы быть согласны в том пункте, что любое отдельное личное бытие включено в общий поток истории, что в каждом конкретном случае оно получает в нем свое определенное наследие, за счет чего должно с ним напряженно взаимодействовать. Однако затем оба воззрения принципиально различаются в силу того способа, как они это взаимодействие понимают. Для философии жизни решающее заключалось в творческом новообразовании (*das Weiterbilden*), в котором новое поколение, отдельный выдающийся человек были бы способны преумножить и изменить переходящее (*überkommen*) к ним наследие. Философия жизни подчеркивала, и, со своей стороны, делала это с полным правом, что любой результат подлинного внутреннего усвоения одновременно неизбежно представляет собой творческое усовершенствование (*das Fortbilden*) и что последнее даже не смогло бы выдать одно лишь простое завершение предыдущего результата, одновременно не творя его изнутри вновь. Понятие творческого играет ведущую роль в жизнефилософском понимании истории, и с ним уость исторической обусловленности вновь расширяется до свободы непредвиденных возможностей.

Но этот энтузиазм творчески приумножающейся и изменяющейся жизни с точки зрения экзистенциальной философии блекнет в сравнении с безусловностью подлинного существования. До тех пор пока в творческом видят решающий момент историчности, еще верят каким-либо образом в прогресс или, по меньшей мере, в позитивный смысл развития событий в мире, при этом собственную жизнь наделяют смыслом исхода не только из ее внутреннего, а из того, что в противоположность чистому существованию, все-таки является «миром». В экзистенциальной же философии акцент полностью перемещается с «что» перенятого или самосотворенного содержания на «как» самого усвоения. Независимо от всегда все же лишь относительного содержания, исключая его, здесь говорится о процессе самого усвоения, в котором личное бытие обретает предельную решимость в безусловном схватывании передающейся возможности.

Итак, если жизнефилософское отношение к истории видит в человеке, в первую очередь, творческий источник, порождающий свою реальность из себя самого, то экзистенциальная философия обращает внимание исключительно на поведение человека в и по отношению к той или иной исторической реальности.

3. ПОВТОРЕНИЕ

В то время как в плане духовного содержания возможно большее или меньшее, такое или иное, суть существования, как предельного глубинного ядра человека, при этом состоит в том, что все содержательные различия и

вместе с ними любое изменение и прогресс теряют здесь свой смысл. Что же касается любых окончательных человеческих решений, отношения к смерти, силы решимости и безусловности вовлеченности, то было бы самонадеянностью желать исполнить их совершеннее или же хотя бы иначе, чем это было возможно во время предшествующей истории. В экзистенциальном нет прогресса, эти решения и задачи с равной непосредственностью стоят перед любым поколением. Здесь задается нечто безусловное что независимо от потока истории безвременно остается равным самому себе. С предельной отчетливостью это, в первую очередь, высказано Кьеркегором: «Если одно поколение и научается чему-то у другого, то подлинно человеческому (*das Humane*) никакое поколение от предыдущего научиться не может. В этом отношении любой род начинает просто, не имеет никакой иной задачи, чем любой предшествующий род, и не идет дальше, чем какой-либо, который не был бы верен своей задаче, обманывая сам себя.». Никакое поколение не научилось у другого любить, никакое не может начинать в этом с какой-то иной точки, нежели сначала. Никакое поколение не имеет задачи короче, чем прежде; и если не хотят останавливаться на том, чтобы, подобно предшествующему поколению, любить, а желают «идти дальше», то это — лишь праздные и глупые разговорам (III 114). То, что имеет силу применительно к любым первоначальным жизненным отношениям, затем, в частности, относится к взятой в узком смысле «экзистенциальной» сфере, и здесь в целом имеет силу то, что Кьеркегор резче всего высказывает о страсти веры: «Никакой род не начинает здесь с какой-то иной точки, нежели предшествующий никакой не начинает иначе, чем с самого начала; никакой не идет дальше прежнего, покуда он остается верен своей задаче и не бросает ее» (III 115).

Таким образом, если в экзистенциальном прогресс сущностно исключен, то экзистенциальное отношение к наследующейся задаче определяется точнее как «повторение» переходящей по наследству возможности экзистенциального существования. Экзистенциальное усвоение — это повторение усвоенного. В данном фундаментальном понятии, выдвинутом на центральное место прежде всего Кьеркегором, конденсируется экзистенциально-философское трактование исторической задачи. В этом смысле Хайдеггер категорично устанавливаем «Повторение есть именно "предание"» (*SuZ.* 385) (126). В подобном же смысле Ясперс определяет экзистенциальное отношение к великим философам прошлого таким образом, что там нет более «изменения на новой основе», но имеет место лишь «возобновление («*Wiederherstellung*») и «повторение» (I 287).

Итак, повторение — это такая форма, в которой наличествовавшая ранее возможность экзистенциального существования осуществляется в душе отдельного человека вновь. Достижения отдельного человека заключаются не в приумножении или изменении содержания, а в интенсивности его усвоения. Поэтому подлинность этих достижений не требует для своей легитимации индивидуальной неповторимости, но с той же самой глубиной внутреннего может сохраняться и во всеобщих и типично повторяющихся

формах. Одиночество единичной души не упраздняется, а достижения перенятая и внутреннего усвоения не делаются легче за счет того, что требующая усвоения возможность экзистенциального существования уже наличествует как всеобщая; напротив, лишь на почве этих экзистенциально-философских усмотрений высвобождается путь к пониманию ответственного включения отдельного человека в общее дело.

Тем самым повторение в смысле экзистенциальной философии следует строго отличать от того смысла, что имеет место у Ницше, когда он говорит о свечном возвращении («ewige Wiederkunft»). В то время как там речь идет о круговороте всех событий, при котором объективная реальность со всеми ее отдельными обстоятельствами наступает вновь, здесь говорится о результате, производимом самим человеком. В то время как там возвращение происходит через определенные промежутка сравнимые с временными циклами созвездий, здесь говорится о процессе, который в любое отдельное мгновение должен достигаться снова. Принципиально сходным образом, как у Лютера «в ежедневном раскаянии и наказании ветхий Адам должен угасать, а новый человек ежедневно воскресать вновь», в экзистенциальном повторении также подразумевается такой процесс, который остается безрезультатным в плоскости объективно происходящего, в котором существование возвращается к его изначальным возможностям.

Однако так же как существует положение, что в экзистенциальном имеется лишь повторение, имеет силу и обратное ему положение, что повторение существует только в экзистенциальном. В этом смысле уже Кьеркегор в своем сочинении «Повторение» («Die Wiederholung») обстоятельно развивал положение, что повторение имеет место лишь в экзистенциальном, но не во внешней жизни. Внешняя жизнь шагает вперед, в ней имеется изменение и развитие, и лишь в плоскости того предельного внутреннего, которое обозначается понятием существования, присутствует повторение. Впрочем, поскольку в жизни оба момента неминуемо связаны, поскольку существование реализуется в каждом конкретном случае в исторически определенных формах, постольку они оба взаимопроникают в рамках единого неделимого процесса. Повторение — это не повторение поступающего (überkommen) содержания как такового, а совершающееся вновь пробуждение осуществляющегося в нем экзистенциального существования. Поэтому располагающееся в плоскости содержания является не существованием, а жизнью, и здесь вполне может присутствовать изменение. Повторение же имеется лишь в выказывающемся в этом содержании предельном, экзистенциальном.

Следовательно, в строгом экзистенциальном смысле повторение не исключает изменения внешнего явления, оно лишь остается к нему равнодушным и не может выводить из него свой собственный смысл. В этом плане Хайдеггер вводит понятие повторения в обширное понимание истории: «Повторение возможного — это ни возвращение "прошедшего", ни обратное привязывание "настоящего" к "пройденному". Происходя из решительного самопроектирования, повторение не позволяет "прошедшему" убедить себя

позволить этому прошедшему возвратиться лишь в качестве некогда действительного. Повторение скорее отвечает возможности наличествовавшего здесь экзистенциального существования... Повторение ни отдается прошедшему, ни направляет его к прогрессу. И то и другое безразлично для подлинного существования в мгновении» (SuZ. 385 f.) (127).

Итак, повторение есть форма экзистенциальной заостренности, в которой человеческое бытие отказывается от уклонения в будущее или в прошлое и собирает всю свою силу в настоящем мгновении. В этом смысле должны пониматься те в некоторой степени напоминающие приводимый выше отрывок из Августина слова Кьеркегора, где на место чисто созерцательной позиции теперь заступает активное определение настоящего как повторения. «Кто только и делает, что посредством надежды желает оторваться от настоящего, труслив; кто желает забыть настоящее посредством воспоминания — сладострастен; настоящим человеком является тот, кто с мужеством повторения живет в настоящем; и чем яснее им это осознается, тем больше глубины он обретает... Кто выбрал повторение, тот живет один... Повторение — это подлинность и серьезность человеческого бытия. Кто желает повторения, тот оказывается созревшим до серьезности (III 120). Повторение, стало быть, живет не в оглядке на прошлое, с тем чтобы возвратиться к этому прошлому ставшее иным настоящим, но оно целиком и полностью живет в настоящем, а именно так, что в отношении него изменение времени вообще теряет свой смысл. Там, где простирается чистое существование, господство времени оказывается сломленным, вместо чего осуществляется лишь непосредственная встреча в чистой одновременности. Поэтому подлежащее вновь реализации в повторении находится не во времени прошедшего, но является вечной возможностью человеческого существования.

4. ГЕРОИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ

В этой подлежащей исполнению в качестве чистого повторения решимости оказывается достигнута та прочная точка, в которой экзистенциальная философия может за счет собственных сил противостоять растворяющему релятивированию исторического сознания. Пусть любое содержание исторической жизни оказывается преходящим, пусть способны изменяться любые цели и ценности человеческой жизни у разных народов в разные времена: в этой безусловной вовлеченности в рамках любой заданной извне ситуации заключается окончательная и абсолютная ценность, возвышающаяся над любой относительностью исторического положения и содержательных целевых установок.

Тем самым совершается принципиальный поворот против идеалистического и жизнефилософского понимания истории. Последнее рассматривало историю с точки зрения ее объективного хода, участие же в ней единичного человека видело лишь до тех пор, покуда этот человек захватывался потоком истории и продолжал действовать в нем в качестве последующего участника. Любое объективное истолкование истории могло

усматривать смысл человеческого деяния лишь исходя из продолжительности успеха. Оттого-то оно неизбежно недооценивало субъективную вовлеченность человека в собственном ее значении. И наоборот эта вовлеченность могла стать явной лишь в экзистенциальной философии, начавшей исходить более не из объективного хода истории, а из субъективного отношения к ней человека. Развиваемое прежде напряженное отношение человека к миру теперь в общем виде в более отчетливой форме повторяется в отношении исторической действительности. Тревожность мира и незащищенность человеческого положения одновременно обуславливают в ней новое отношение к истории, в котором человеческое деяние отныне предстает не поддерживаемым с самого начала определенным смыслом объективного хода истории, но попадает в темноту еще не различимого будущего. Лишь теперь, когда человеческая жизнь подводится к настоящему риску, становится явственен окончательный смысл безусловной вовлеченности, которая независима от последующих успеха или неуспеха. Лишь теперь раскрывается новое величие и новая твердость человеческого отношения к истории.

Это с необходимостью ведет к героической позиции. «Отважный страх», происходящий для Хайдеггера из «погружения в "ничто"»^{48[48]} (128), также характеризует экзистенциальное отношение к истории, подвергающее себя риску экзистенциальной вовлеченности со всей полнотой знания об опасности и возможности гибели. На этом месте во французском экзистенциализме затем возникает понятие «Ангажемент» (129), которое по своей функции в значительной мере соответствует хайдеггеровскому понятию решимости и которое, пожалуй, можно перевести прежде всего при помощи понятия «вовлеченность» (128). Поэтому и Сартр может формулировать в совершенно сходном ключе: «Сплошная вовлеченность — это единственное, что наличествует»^{49[49]}. Понятие «ангажированности» становится там основой страстной активистской морали, оказавшейся непосредственно действенной даже в развитии политических событий. Впрочем, здесь более нет возможности следовать этим разработкам. Ограничившись немецким развитием, мы увидим, что дальше всего продвинулся Ясперс, который вообще отрицает возможность продолжительного успеха и развивает трагический образ мира, где крушение является неизбежным концом любой экзистенциальной вовлеченности: «Шифры истории — это крушение подлинного (III 183). «То, что подлинно, вступает в мир прыжком, затем теряет силу, в чем и осуществляется» (III 227 f.). Следовательно, крушение здесь — окончательное. Но даже если вопрос о том, стоит ли истолковывать неизбежную точечность экзистенциального мгновения в качестве крушения, оставить открытым, то тем не менее останутся существовать возможность крушения и абсолютная неизвестность

^{48[48]} Ср. мое сочинение: Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat? Deutsche Vierteljahrsschrift, 18. Jahrg. 1940, jetzt ebenfalls abgedruckt in O. F. Bollnow, Das Verstehen, Mainz 1949.

^{49[49]} J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, Paris 1946, S. 62.

исхода любой экзистенциальной вовлеченности. В противоположность этой «совершенно неприкрытой оставленности в таинственном и неизвестном, т. е. в проблематичном»^{50[50]} (130), о чем говорит Хайдеггер, возникает мужественная решительная позиция, сознательно эту проблематичность воспринимающая. Так, Хейзе высказывает (хотя и на несколько ином основании) лишь следствие, в действительности же уже лежащее в качестве определенной возможности в основе экзистенциально-философского начинания: «Поскольку существование, оказывающееся постоянно перед бытием и хаосом, лишь тем решительнее и храбрее пытается удержаться в бытии, ожидая гибели как глубинной возможности, постольку истинное существование является героически-трагическим существованием»^{51[51]}.

5. КАРТИНА ИСТОРИИ

В заключение можно лишь в нескольких словах обрисовать то, как одновременно с этой трактовкой человеческой историчности дается совершенно определенная трактовка объективной истории, во многих пунктах совпадающая с картиной «монументальной истории» Ницше. Подобно тому как у отдельного человека из общего хода неподлинного бытия выделяются лишь редкие мгновения подлинного существования, в надындивидуальной истории любое постоянство и любое дальнейшее творческое развитие также отступают перед окончательной безусловностью экзистенциального величия, которое в виде немногих редкий воплощений, словно одиноких островов, выдается над низинами остальных течений. Это величие Ницше сравнивает с «чередой вершин человечности, тянущихся сквозь тысячелетия» (I 296).

Однако замешанное на временном разнообразии отстояние между отдельными великими образцами истории мало настолько же, как и отстояние между единичными экзистенциальными мгновениями в жизни отдельного человека; они встречаются поверх разъединяющего промежуточного временного пространства в среде непосредственной одновременности. Они приветствуют друг друга как вершины гор поверх разделяющих их долин; ибо время и все в нем основанное теряют здесь свою действенность. Так, Ницше говорит о «взаимопринадлежности и континуальности великого всех времен» как «протесте против смены родов и быстротечности» (I 297). Отныне имеется продолжающееся действие великого в истории, оказывающееся иным, нежели остальное историческое действие, равномерно произрастающее сквозь времена. От минувшего экзистенциального существования поверх разъединяющих времен может непосредственно зажечься новое экзистенциальное существование. Великий ницшевский образ «нелегкой факельной эстафеты монументальной истории, единственно за счет которой продолжает жить великое», (I 296) в этой связи воспринимается и выразительно подается Ясперсом. Так, о взаимосвязи в

^{50[50]} M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933, 8.12.

^{51[51]} H. Heise, Idee und Existenz, Hamburg 1935, A. a O. S, 342 f.

философии у него однажды говорится: «Пока человек философствует, он осознает себя... во взаимосвязи с негласно обнаруживающейся цепью свободно ищущих людей. Ее сияющие звенья — те немногие великие философы, которые, не требуя приверженцев, даже отвергая их, протягивают факел тому, кто схватывает его из самого себя и под конец несет, возможно уже дотлевающим, пока последующий не разожжет его вновь до яркого пламени^{52[52]}. Например, отзыв о Максе Вебере он завершает следующими словами: «Претерпевая крушение, он протягивает факел, свободу свободы»^{53[53]}.

Тем самым оказывается определена и позиция отдельного человека к исторической традиции: покуда речь идет об экзистенциальном соотношении, непрерывно развивающийся далее во времени ход истории остается безразличным, и занятость содержащимися в нем моментами исторического различия выглядит как игра блуждающего любопытства. Экзистенциально же значимы лишь те редкие воплощения, с которыми данное личное бытие соприкасается непосредственно, оно становится пробным камнем подлинности этой встречи, так что любое историческое различие исчезает в нем в качестве несущественного, и прошедшая возможность может «повториться» как настоящая. Таков глубокий смысл тезиса, развиваемого Кьеркегором в отношении Христа, что нет «ученика из вторых рук» («Schüler aus zweiter Hand»). Эти великие воплощения, оторванные друг от друга в силу их исторического временного порядка, сопоставляются в абсолютной одновременности. И то, что они должны возвестить, является не чем-то содержательно различным, но лишь выступающим в различных формах, по своей же сути всегда равным себе призывом к подлинности существования. В свидетельстве бывшего экзистенциального существования отдельный человек обретает то утешение, которое Ницше подчеркивает в качестве решающей «пользы» (der «Nutzen») монументальной истории: «То, что было возможно однажды для дальнейшего раскрытия и еще более прекрасного наполнения понятия "человек", должно наличествовать вечно, чтобы вечно это мочь» (I 296).

XIV

ГРАНИЦЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ВЗГЛЯД НА НОВОЕ РАЗВИТИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С осмыслением временности и историчности картина экзистенциальной философии подходит к своему завершению. Лишь в них понятие экзистенциального существования проявляется со всей своей остротой. Целью предшествующего изложения являлось изображение этой картины с максимальной чистотой. Поэтому в стороне были оставлены не только все

^{52[52]} K. Jaspers, Vernunft und Existenz, Groningen 1935, S. 106.

^{53[53]} K. Jaspers, Max Weber, Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forscher und Philosophieren, Oldenburg 1931, S. 78.

возникающие в разных местах по ходу изложения критические возражения, во не было уделено никакого внимания и всем тем моментам последующего развития, которые ведут за пределы первоначального состояния внутри самой экзистенциальной философии. Сюда относится не только затрагиваемый вначале факт, что у всех отдельных экзистенциальных философов «чистая экзистенциальная философия» уже совершенствовалась в направлении той или иной метафизики, но прежде всего та трудность, что речь идет о философах еще живущих и находящихся в развитии которые со времени появления взятых здесь за основу экзистенциально-философски наиболее значимых произведений развивали свои мысли далее и предположительно еще будут их развивать. Хайдеггер, правда, все еще не предоставил более крупного нового систематического произведения, что же касается «Бытия и времени», в нынешней редакции неполного, то, согласно замечанию в новейшем издании, обещанную публикацию его второй части даже не стоит учитывать. Вместо этого в растущем ряду маленьких сочинений, в первую очередь, в работах о Гёльдерлине, а также в статьях, собранных в «Лесных тропах» («Holzwegen»), проступают очертания решительного изменения его основных философских воззрений. Наряду с дополнительно опубликованным «Введением в метафизику» 1935 г. в качестве позволяющего сделать предварительное заключение свидетельства следует указать на уже один раз упомянутое «Письмо о "гуманизме"». Впрочем, еще во многом по-эскизному темная форма подобных предвестий сегодня едва ли делает возможным достаточно ясный взгляд на основание и значение этих, очевидно, касающихся глубинного фундамента его философии изменений^{54[54]}

Также заглавие вышедшей в 1935 г. книги Ясперса о «разуме и существовании» запечатлевает усилие по преодолению этой столь резко разделяющейся внутри себя пары противоположностей в экзистенциальной философии, которые, хотя и имеют силу уже применительно к его главному труду, в любом случае отчетливо отсылают за пределы первоначальной точки зрения «чистой» экзистенциальной философии, развиваемая же впервые именно здесь теория «объемлющего» (das «Umgreifende») затем образует тот отправной пункт, из которого исходила вышедшая в первом томе «Философская логика»^{55[55]}. Стало быть, здесь совершенно явственно проступают новые задачи, заново осваивающие в рамках некоего более глубокого понимания решительным образом отодвинутый в сторону при первом выступлении экзистенциальной философии разум. Так, Ясперс однажды совершенно определенно подчеркивает «Сегодняшняя задача — вновь обосновать подлинный разум в самом существовании»^{56[56]}.

Наряду с обильной (не раз упоминавшейся здесь порознь) литературой, примыкающей, отчасти в продолжение данных начинаний, отчасти в

^{54[54]} M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1950. M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 1960. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953.

^{55[55]} K. Jaspers, Philosophische Logik, 1. Band, Von der Wahrheit, München 1947.

^{56[56]} K. Jaspers, Philosophische Glaube, München 1948, S. 125.

критической полемике с ними, к Ясперсу и Хайдеггеру, в первую очередь следует напомнить и о совершенно самостоятельном продолжении экзистенциальной философии у Ганса Липпса, в котором для последней открывались совершенно новые возможности. Центром кристаллизации прежде всего стала его «Человеческая природа»^{57[57]}, под влиянием которой новое развитие с самого начала обрело свой ясный облик. В пронизательных анализах данной книги не только открывались новые стороны человеческого бытия, но одновременно значительно изменялись и сами основоположения. Например, стыд (die Scham) обладает здесь функцией, совершенно сходной с той, какая была присуща в предыдущей фазе экзистенциальной философии страху, причем одновременно достигается совершенно новый подход к экзистенциальному пониманию сознания. При этом страх, как единственно возможный подход к подлинному существованию, теряет свое особое положение, и образуются такие новые возможности, посредством которых одновременно изменяется понимание существования в целом. С другой стороны, воспринять измененным образом функцию хайдеггеровской решимости, переняв нечто от ограниченного там в непрерывно длящемся телесно-душевном состоянии точечностью мгновения, оказалась способна выдержка (die Haltung), являющаяся новым фундаментальным экзистенциально-философским понятием. Противоположность подлинности и неподлинности вообще все более теряет вид зонального разделения и превращается в такое напряжение которое пронизывает человека в целом и может также охватывать естественное человеческое бытие, до сих пор кажущееся оттесненным в сферу неподлинности. И с этим согласовывается то, что Липпс вообще применяет понятие существования не с полной терминологической строгостью предшествующей экзистенциальной философии, но использует его с известной свободой. Такое ощущение, что здесь достигается то более глубокое основание, на котором может преодолеться доселе нерушимо укорененная в экзистенциальной философии противоположность по отношению к философии жизни. Одновременно с этим обретает новую важность и вновь непосредственно включается в круг актуальных задач современной философской ситуации жизнефилософская проблематика, воспринимаемая до сих пор, в силу развития экзистенциальной философии, оставленной позади. В направлении этой общей целевой установки развернуты прежде работы по «герменевтической логике»^{58[58]} Липпса, в которых он рассмотрел происхождение логических форм, берущихся в традиционной логике в качестве готовых, из конкретной ситуации разговора, а также дальнейшее развитие этих логических начинаний до философии языка^{59[59]}. В феномене общения, например, убедительно разрабатывается глубокая связь между объектами философии языка и экзистенциальным процессом самостановления человека.

^{57[57]} H. Lipps, Die menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1941.

^{58[58]} H. Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutiachen Logik Frankfurt a.M.1938.

^{59[59]} H. Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache, Arbeiten zur Logik und Sprachphilosophie, hrsg. von E. v. Busse, Frankfurt a. m. 1944.

Подобно тому как предшествующая картина экзистенциальной философии могла быть дополнена такими представителями литературы, как Рильке и Кафка, за счет чего обнаруживалось замкнутое единство надындивидуальной взаимосвязи идей, в данном случае также существует ряд литераторов, для которых несущей основой их творчества явилось выросшее на почве тревожности чувство авантюристичности человеческого бытия и для которых, в убедительном созвучии их духовного мира, вновь имеет силу притяжение выросшего из внутренней необходимости совместного движения. Сюда относятся такие опять-таки столь несхожие между собой фигуры, как А. Сент-Экзюпери и А. Мальро во Франции, Т. Е. Лоуренс в Англии, Е. Юнгер и, несколько в ином плане, Й. Вайнхэбер^{60[60]} в Германии.

И наконец, затем добавляется богатое развитие французского экзистенциализма во всем диапазоне его форм — как заявляющих о своей принадлежности к христианству, так и характеризующих себя в качестве атеистических. К этому, во всю ширь намечающихся здесь новых возможностей развития, относится философский и литературный труд Ж. -П. Сартра, А. Камю, С. де Бовуар, М. Мерло-Понти, Г. Марселя, Э. Мунье и т. д., поскольку, в отличие от немецкой традиции, философское осмысление и литературное творчество тут разворачивается у одних и тех же представителей, причем с равной значимостью и изначальностью.

От всего этого в данном случае следует сознательно отстраниться. Ведь движение находится еще в течении, и конец его не усматривается. Здесь же, где вопрос ставится лишь об изложении основоположений, остающихся именно в рамках первой фазы экзистенциальной философии, в первую очередь следовало бы по возможности ясным образом изобразить исходную позицию — чистую и не подвергшуюся еще никаким преобразованиям. Лишь посредством достигаемого при этом усмотрения результативности и одновременно границ первоначального выступления с необходимой уверенностью может завоевываться и не терпящее отлагательств расширение предыдущих основ. Подобная заключительная оценка в критика возможны, безусловно, лишь на основе достаточно самостоятельного обзора общего развития. Здесь же можно лишь предварительно наметить некоторые основные черты, насколько они выводятся из уже существующих.

2. ИСТОРИЧЕСКОЕ ДОСТИЖЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В полемике с экзистенциальной философией тотчас же возникает возражение с самого начала грозящее ее обесценить. Экзистенциальная философия возникла в период отчаяния после Первой мировой войны при всей обрушившейся тогда на человека неуверенности, и она отчетливо несет на себе следы этих волнующих потрясений. Своим возобновленным прорывом под влиянием французского экзистенциализма она обязана

^{60[60]} Относительно Вайнхэбера ср. мое сочинение в: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*, Stuttgart 1953, 2. Aufl. 1958, S.70ff.

бесконечно более глубоко укорененным в общем складе нашего бытия следствиям Второй мировой войны и отныне тотальному краху всего нашего прежнего духовного мира (об этом сугубо современном положении речь, однако, идти не должна, ибо оно вырисовывается еще слишком неопределенно, исследование же пока что ограничивается двадцатыми годами, которыми датируются первые выступления). Одновременно во всем этом выражается ведущий далеко в прошлое кризис, связывающийся, отсчитывая от Ницше, с проблемой европейского нигилизма. И здесь прямо-таки должно напрашиваться подозрение, что экзистенциальная философия есть не что иное, как выражение уставшей и дезориентированной декадентской духовности, не имевшей более в положении отчаяния мужества для решительного действия, но пребывавшей в бесплодном погружении в собственные беды. В частности, та решающая роль, которую в экзистенциальной философии играют «ничто» и страх, объясняет, почему ее могли в эти годы запросто включать в нигилизм и вместе с ним осуждать.

Однако подобная трактовка не подходит. Хотя духовно-исторически возникновение экзистенциальной философии должно правильно постигаться, конечно же, всецело на фоне данной ситуации отчаяния, тем не менее эта философия принадлежит к ней не пассивно, в качестве ее голого выражения, в котором потрясения данного времени лишь отражались бы, но является движением, обладающим конкретной судьбой, собственным активным ответом. В пору, когда целостность миропорядка, воспринимающегося прежде, само собой разумеющимся образом стала проблематичной, когда человек не имел более вне себя ничего твердого, за что он мог бы ухватиться, в глубине отдельного одинокого существования должна была обнаружиться окончательная, самая что ни на есть «под-»основа (131), способная еще в этом всеобщем крахе выстоять. Когда смысл всех надындивидуальных связей оказался утерянным, окончательная, не затрагиваемая никакими внешними событиями опора должна была быть найдена в самом существовании. Лишь в этом положении затем могло быть по-настоящему внутренне усвоено наследие Кьеркегора.

Таким образом, экзистенциальная философия является в известной мере последним прибежищем ставшего бессмысленным внешнего мира, и многие из ее черт будут правильно поняты лишь исходя отсюда. В этом отношении она действительно остается связанной с всецело определенным историческим положением и обладает в нем совершенно определенным значением, которое должно быть по праву оценено. Однако она не может являться окончательным решением; ибо человек не может отступить к пребыванию в предельном внутреннем, покинув при этом мир с его процессуальностью. Он должен, по меньшей мере, стремиться к тому, чтобы вновь привести этот мир к какому-либо осмысленному порядку. Та окончательная опора в человеке, которую была бы способна дать экзистенциальная философия, остается чем-то таким, что должно определяться лишь формально. В том-то и состояла ее неколебимость тогда, когда все вокруг оказывалось сомнительным, однако в случае необходимости

начать построение новой жизни, одновременно возникает неизбежность выхода к новым содержательным определениям. Тем самым, однако, новая ситуация складывается и для философии, лишая основания многие ее предшествующие позиции, при этом возникает задача выхода из кризиса экзистенциальной философии — либо за счет значительного расширения и изменения ее прежних основоположений, либо, если потребуется, за счет отхода от экзистенциальной философии вообще.

Что же касается достижений экзистенциальной философии в историческом плане, то они оказываются весьма значительными и не могут быть переоценены. Узаконенное Кьеркегором и Ницше высвобождение от буржуазно-просветительской, в конечном счете родословной философии «Нового времени» представляло собой пока что еще отдельные откровения, настоящий же прорыв оно совершает лишь в экзистенциальной философии, лишь здесь оно становится исторической силой. Поэтому экзистенциальная философия знаменует собой ту новую историческую позицию, которую невозможно оставить, не скатившись вновь в формы абстрактной философии. Экзистенциальная философия в известной мере сродни воротам, лишь через которые пролегает путь к окончательной безусловности философии. На примере тех же самых ворот ее можно рассматривать далее либо как конец истекшего, либо как начало начинающегося нового периода философствования. Впрочем, вопрос этот в конечном счете бесплоден. Если бы экзистенциальную философию взяли в качестве некоего готового целого философии, где содержался бы ответ на любые философские вопросы, она оказалась бы устаревшей. В роли всеобщей философии (*die Gesamtphilosophie*) она представляет собой выражение преходящей исторической ситуации кризиса. Впрочем, преходящим оказывается лишь перекосяк в ее притязаниях, и потому в данном изложении столь важно указание, что экзистенциальная философия во всех своих формах неминуемо вытесняется за свои собственные пределы. Однако, как это становится ясным на сегодняшний день, в качестве обязательного момента она должна содержаться в любой философии, не желающей вновь скатываться к далекому от жизни объективизму. Она могла бы продолжить свое существование в качестве неизбежного выражения окончательной безусловности.

3. РЕАЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

Однако историческое рассмотрение ничего не говорит о предметной стороне дела. Ведь независимо от исторического значения экзистенциальной философии для ее времени, остаются и те реальные результаты, которые должны иметь силу для более позднего развития, даже там, где оно изменяется; эти результаты было бы лучше всего оценить сообразно следующему двойному направлению. Первым выступает оказавшееся достигнутым за счет экзистенциальной философии зональное расширение. В известной мере она завоевала новые территории. Она открыла как совершенно новые области философского понимания, так и с совершенно

новых сторон учила глядеть на области уже известные. Значителен уже сам содержательный вклад экзистенциальной философии. Такие обсуждаемые в настоящем обзоре вопросы, как страх, смерть, тревожность человеческого бытия, временность и историчность, очерчивают эту сферу лишь в первых грубых контурах, что же касается дальнейших содержательных моментов, то они постоянно присоединяются по мере последующего развития.

Впрочем, к этому добавляется и другой смысл экзистенциальной философии — за счет той новой безусловности что вновь оказывается возможной для философской позиции. Отчетливее всего эта сторона, пожалуй, проступает, в отношении к истории. Экзистенциальная философия делает возможным поворот к признанию относительности любых исторических феноменальных форм (как это было неопровержимо представлено современным историческим сознанием) и, в то же время, — к обретению безусловности абсолютной исторической вовлеченности. Она позволяет совершенно новое понимание историчности, придающее человеческому бытию как предельное величие, так и предельную тревожную опасность. Абсолютность безусловной исторической вовлеченности, лежащая по ту сторону любых проявлений содержательной относительности, вновь сделалась очевидной лишь за счет экзистенциальной философии.

4. ГРАНИЦЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Однако выше разнообразным образом были отчетливо выделены и границы экзистенциальной философии. Прежде всего (причем наиболее внешним образом) они задавались в объеме той области, что успешно обсуждалась с позиций экзистенциальной философии. Проще всего исходить из того, что существование определяется лишь через формальное отношение само-высвобождения (*das Sich-ablösens*). Подле существования как всевнутреннейшего (*allerinnerst*) центра человека в качестве голого фона, от которого отталкивается движение существования, остается лишь технический мир «сподручного» и (недостаточно определенного) «наличного». В этом столь редуцированном мире неизбежно оказываются потерянными любая собственная ценность и любой собственный смысл. Поэтому здесь нет ни малейшего движения в сторону философии органической природы, поскольку последняя отличается именно тем, что может пониматься лишь исходя из своей собственной среды. Впрочем, точно таким же образом отсутствует и весь духовный человеческий мир, взятый в аспекте культуры и истории с их разнообразными подразделениями. И наконец, применительно к человеческому субъекту, отсутствует та, обозначенная Гегелем как «субъективный дух», многообразная сфера рассматриваемой содержательно душевной жизни. Все эти сферы — природы, культуры, души — в экзистенциальной философии отсутствуют, хотя они отодвигаются в сторону не только из-за того, что полагаются в качестве несущественных, напротив, возможность для их понимания сообразно их собственной сути представлялась не раз. С другой же стороны, попросту бросить их на произвол судьбы ради сохранения статуса

экзистенциальной философии явилось бы изменой по отношению к несущим подосновам нашего бытия. Следовательно, уже здесь неизбежной необходимостью становится подрыв стесняющих рамок предшествующей экзистенциальной философии^{61[61]} Однако насколько возможности для этого имеются уже сегодня, в новых формах свободного дальнейшего развития, просматривается не столь уж легко и в любом случае не входит более в круг данного сочинения.

Другая граница экзистенциальной философии становится наиболее отчетлива с этической стороны. В противоположность релятивизму исторического сознания развивается этика безусловной вовлеченности. При этом для нее достигается не нарушаемый никакой содержательной неуверенностью абсолют. Впрочем, подобное высказывание возможно только в качестве некой лишь оттеняющей обязательность традиции крайности, поскольку, взятая в аспекте продолжительности, такая вовлеченность может оставаться подлинной и ответственной лишь в том случае, если она подпитывается определенной содержательной верой. Если бы последняя отсутствовала, а в действующем жило сознание относительности, экзистенциальная позиция выродилась бы до пустого авантюризма, стремящегося к опасности и борьбе исключительно ради радости игровых ощущений, оставаясь сама при этом равнодушной. Экзистенциальная философия и впрямь стоит на краю такой бездны. Эту границу перешагнул уже приводившийся как-то для сравнения «Дон Кихот» Унамуно, подобное же вырождение, по крайней мере при некритическом приятии, угрожающе проглядывает повсюду, — как в новом развитии французского экзистенциализма, например в «абсурдных героях» Камю^{62[62]}, так и в упомянутых формах приближающейся во многом к экзистенциальной философии литературы героико-авантюристической жизни (Сент-Экзюпери, Юнгер и т. д.). Радость опасности и безудержность вовлеченности могут, в свою очередь, привести к новой форме рафинированного самонаслаждения^{63[63]}. От этой опасности оберегает лишь самозабвенная отдача делу, и это опять-таки оказывается возможным лишь на основе определенной содержательной веры.

Таким образом, та граница, относительно которой экзистенциальная философия должна вытесняться за свои собственные пределы, состоит в переходе от отчаяния к новой вере. И если в кризисные времена крайнего отчаяния последним прибежищем мог бы оказаться возврат к чистому существованию, то построение нового человеческого бытия удастся все же лишь на основе силы вновь обретенной веры. Вокруг этого движения веры и отчаяния по сути дела уже кружила вся мысль Кьеркегора, и лишь

^{61[61]}Поскольку в данной связи речь идет исключительно о том, чтобы представить и оберечь от возможных неверных толкований весомые достижения экзистенциальной философии, относящиеся именно к этой поре ее первоначального расцвета, этих коротких указаний касательно ее границ должно быть достаточно.

^{62[62]} A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. Paris 1942.

^{63[63]} В качестве попытки полемики с перегибами экзистенциально-философской этики ср. мое сочинение: *Existentialismus und Ethik. Die Sammlung*, 4 Jahrg. 1949, 8.321 ff.

последующее развитие выделило из первоначально двойственного отношения «чистую» экзистенциальную философию.

Одновременно становится очевидной та главная причина, почему подобная «чистая» экзистенциальная философия неизбежно должна вытесняться за свои собственные пределы к новому верорасположению (*die Glaubigkeit*). Без последнего экзистенциальная решимость была бы низведена до пустого авантюризма, а безусловная вовлеченность в любое мгновение оказывалась бы лишенной временной устойчивости и надежности (*die Treue*).

И та же самая граница возникает при соотношении с реальностью. Разочарованный и потрясенный во всех основных объективных отношениях, человек оказывается отброшенным в одиночество своего отдельного существования. В результате теряется всяческая реальность окружающего мира. Однако после нахождения в некоторый момент окончательной опоры в экзистенциальном существовании все сводится к тому, чтобы, исходя из него, вновь обрести прочный контакт с наполненной смыслом и ценностью действительностью. Но тут оказывается, что этот подлинный контакт с реальностью располагается не в плоскости доказуемой общепринятости, а должен достигаться лишь в собственной вовлеченности и на основе вновь пробужденного верорасположения. Нечто существенное на христианской почве здесь развивал в последнее время Марсель^{64[64]}, однако вопрос о том, в какой мере эти исследования могут быть перенесены в плоскость чисто философского разговора, остается открытым.

Подобная трудность возникает и в другом плане. Если в экзистенциальной философии человек оказывается отброшенным в одиночество отдельного существования, то данный процесс должен пониматься лишь в связи с предельным решительным очищением. Однако, если этот поворот пытается удержать неизбежно содержащуюся в экзистенциальной философии опасность в качестве продолжительного состояния, он вырождается в пустопорожнее занятие человека самим собой, и тогда под этой (пусть и присвоенной) вывеской происходит разложение скромной деловитости и самозабвенной отдачи человека своей задаче.

Именно сегодня, когда всеобщая беда столь могущественно обрушилась на нас, в силу чего ответственная позиция в рамках решения общих задач требуется также и от философии, возникает рискованная опасность, что экзистенциальная философия выродится до бегства в чересчур личную сферу. Это вообще есть опасность того, что в случае некоторой слишком «возвышенной» манеры поведения вопрос о человеке «переоценивается», и неверно понятая ссылка на экзистенциальное существование служит переключению внимания на реальные основания хозяйственной и политической жизни.

И последнее: если прежде на разные лады подчеркивалось жизнефилософское основание экзистенциальной философии, то последняя попадает тем самым вообще в рамки современного иррационального

^{64[64]} Ср. O. F. Bollnow, Gabriel Marsel, *Die Saminlung*, 3 Jahrg. 1948.

движения. Поэтому непостижимость для разума всего действительного образует ту исходную точку, которая с самого начала характеризует экзистенциальную философию. Сюда относится понятие парадокса у Кьеркегора, фактичности и заброшенности у Хайдеггера, историчности личного бытия у Ясперса, также понятие беспочвенности у Сартра и абсурдности у Камю (132), в общем — опыт угрожающей тревожности личного бытия, которому нельзя противостоять никаким мудрым соблюдением мер предосторожности. Вера в силу разума выглядела детской гипотезой Просвещения, которую человечество с тех пор основательно переросло под впечатлением столь угнетающих жизненных откровений. Однако если с этой идеей рациональной необъяснимости сотрудничать действительно всерьез, то тем самым, как это уже выставлял на свой лад против романтизма Гегель, в конце концов одновременно исчезает возможность понимания между людьми, и каждый оказывается для самого себя совершенно одиноким. И наоборот, когда это безнадежное одиночество оказывается избегнуто за счет желания вновь обрести общественную связь, то после на изменившемся основании речь заходит о новом освоении разума. Соответствующие начинания должны быть уже хорошо известны. Вышеупомянутое учение об «объемлющем» и развитая отсюда логика Ясперса, усилие Липпса по возведению логических форм к их первоистоку в конкретной жизненной ситуации говорящего, стремятся на этом пути к сглаживанию противоречия между разумом и существованием.

Однако проблема ведет одновременно еще и в другом направлении. Из чистого иррационализма, если он не выскальзывает в пустой авантюризм, возникает усталая позиция чистой пассивности, позволяющая заниматься всем чем угодно, авантюризм же, со своей стороны, лишь усиливает безответственность. Напротив, тот, кто не желает полностью отказываться от упорядочивающего и формирующего построения мира, кто не желает полностью выпускать из рук ответственное планирование собственной жизни, тот не без толики веры достигает силы рассудка (*der Verstand*). Без этого рассудка нет никакого целеустремленного действия. Отсюда возникает задача нового освоения достижений разума на новой почве^{65[65]}. Но все это — далеко идущие задачи, возникающие же при этом проблемы здесь даже не могут быть намечены. Достаточно было указать лишь необходимость и направление фундаментального преодоления экзистенциальной философии.

5. НЕОБХОДИМОСТЬ И ТРУДНОСТЬ ГЛУБОКОГО ЗАКЛАДЫВАНИЯ ОСНОВ

Таким образом, с различных сторон возникает совершенно обоснованная и настоятельная критика экзистенциальной философии, и если, подобно нам, в ней видят устойчивое ценное начинание, то возникает необходимость решительного расширения и изменения имеющихся донныне форм экзистенциальной философии. Однако проблема была бы вновь

^{65[65]} Ср. с этим работы авторов, приведенные в прим. 18.

недооценена, если бы стремились попросту к дополнению и расширению основ этой философии, чтобы теперь «наряду» с ее несомненными достижениями охватить также и право противоположной стороны. Экзистенциальная философия настолько замкнута в себе и в своем роде настолько совершенна, что, кажется, исходя из самой себя не допускает никакого потрясающего ее основы расширения. При этом если руководствоваться возражениями против чисто формального характера экзистенциального образа человека и в противоположность этому подчеркивать значение содержательной реализации и произрастающих отсюда человеческих связей, то экзистенциальная философия, наоборот, может усмотреть в этих возражениях недостаточное понимание ее своеобразного фундаментального опыта и основывающегося на нем понятия экзистенциального существования, ведь именно благодаря этому опыту оказывается относительной значимость любых возможных содержательных определений. Отсюда с уверенностью представляется, что для преодоления противоречий не остается никакой возможности если же, вопреки этому, не желать сбрасывать со счетов право другой стороны, то остается по-видимому, лишь возможность выдерживаемого, но неразрешимого напряжения.

Исходя из этого отношение экзистенциальной философии к любому содержательному истолкованию жизни точнее всего можно было бы разъяснить на примере следующего образа: подобно тому как при чересчур ярком свете глаз слепнет по отношению к окружающим краскам, сливающимся в нераздельную темь, а при ограничении доступа света зрение, наоборот, обретает остроту и красочное многообразие мира становится различимым, точно так же происходит и с переживанием существования. Подле его безусловности неизбежно исчезает любое собственное определение жизни и мира. Но это не означает, что их не существует. Никто не может жить одним лишь экзистенциальным существованием, такое бывает обычно лишь, в отдельные моменты переживающего необычайный подъем личного бытия, когда же экзистенциальное существование нисходит и человек возвращается в сеть постоянных жизненных отношений, вновь становится очевидной несущая основа и все то, что перед этим обесценилось в результате опыта экзистенциального существования в от ношении содержательных определений мира и жизни.

Для философии это означает следующее: расширение основ экзистенциальной философии могло бы совершиться не в непрерывно-последовательном развитии ее понятийного определения, чтобы такое расширение выступило бы теперь в качестве составной части более крупного целого, но лишь таким образом, что подле философии существования должна развиваться еще и другая философия жизни и мира, которая и займется теми ранее исключенными вопросами содержательной реализации. И хотя последняя должна затем постоянно соотноситься с экзистенциальной философией, сама она, по-видимому, не происходит из общего с ней истока и не должна постигаться в рамках единой, непротиворечивой целостности.

Между обеими системами скорее останется неразрешимое противоречие, и напряжение между ними придется выносить как выражение неупразднимого напряжения в самом человеческом бытии.

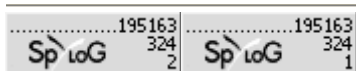
Однако этого едва ли достаточно. Целиком отстраняясь от того, что данное отношение, выстроенное на противоположности между «голым» существованием и содержательными определениями, удовлетворяло бы лишь части выдвинутых возражений, в отношении же других возражений вопрос, наоборот, оставался бы совершенно открытым, это напряженное отношение тем не менее могло бы рассматриваться хотя бы в качестве временной меры, которой необходимо довольствоваться лишь до тех пор, покуда более глубокое видение предмета отсутствует, в течение же всего этого времени следовало бы оберегаться от ошибочных упрощений. Но между этими двумя, антиномично разорванными меж собой сторонами, существуют совершенно определенные отношения, пренебречь которыми в полной мере не может ни одна из них. С одной стороны, некоторая содержательная философия жизни и мира могла бы быть ответственно достижимой лишь в том случае, когда в ее собственное здание одновременно была бы включена за счет экзистенциального начала относительность любых ее отдельных высказываний. Но это отразится в меньшей степени на содержательном корпусе подобной философии, нежели на внутреннем отношении к тому философствующего которое здесь будет заключаться в тихой сдержанности, а также в памятовании о том, что все высказывания экзистенциальной философии все же не являются чем-то окончательным, но выражают всегда лишь совершенно определенную, исторически обусловленную точку зрения, имеющую подле себя другие, столь же возможные и принципиально равноправные с ней воззрения, и что окончательное единство исходит все же лишь из плоскости экзистенциального. С другой стороны, как это уже только что было подмечено, философия некоего в самом себе непременно чисто формального существования, если она не желает выродиться в безответственный авантюризм, не может стать независимой от конкретного содержательного смыслового наполнения.

6. ПЕРСПЕКТИВА

Таким образом, остается одна-единственная возможность: все-таки попытаться найти ту более глубокую основу, которая окажется способной сохранить добрые права экзистенциальной философии и одновременно выведет за ее роковые пределы. При этом одно лишь нащупывание очевидных границ экзистенциальной философии остается как таковое бесплодным и может, самое большее, играть роль предварительного прояснения постановки вопроса. Стало быть, это ни в коем случае не должно смешиваться с конкретной созидающей работой по преодолению. Поэтому-то, возможно, стоит не задерживаться слишком долго на подобных предварительных соображениях и, не обременяя себя чрезмерной методической осторожностью, как можно более непринужденным образом когда-либо взяться за решение поставленных здесь новых задач.

При этом в анализе необходимо исходить из тех данных в опыте человеческой жизни фундаментальных типов поведения, которые предвещают выход за пределы экзистенциально-философской изоляции глубинного одинокого Я к несущему отношению — отношению к лежащей вне человека реальности. Наряду с только что уже затронутой верой наиболее предпочтительно было бы описать любовь и признательное доверие, надежду и спокойное мужество по отношению к будущему — то есть те оказавшиеся за бортом экзистенциальной философии сферы жизни, лишь исходя из которых можно достичь новых основ. Здесь открывается широкая область исследовательских задач.

Под этим углом зрения должны быть с особой тщательностью исследованы все те признаки, за счет которых в нынешнем положении начинает выделяться (причем, по-видимому, во все более возрастающей мере) зарождающееся новое движение, выводящее в позитивном ракурсе за пределы экзистенциализма. Чтобы привести хотя бы пару особенно отчетливых примеров, стоило бы напомнить об уже упомянутом повороте позднего Рильке и о бергенгруэновском открытии некоего «святого («heilen») в своей основе мира^{66[66]} о подробных исследованиях мира любящего сознания у Бинсвангера^{67[67]} и весьма проникновенном толковании тоски у Кунца^{68[68]}, об упомянутых важных начинаниях Марселя, о возврате к «средиземноморским мыслям» такого решительного экзистенциалиста, как Камю, о важности для человеческого бытия защищающего дома, как это увидел Сент-Экзюпери^{69[69]} и как это недавно столь убедительно подтвердил Хайдеггер^{70[70]}. При этом возникает чувство поразительных новых возможностей, во многом позволяющее надеяться на плодотворную дальнейшую работу. Однако все это лежит за пределами данной попытки введения в экзистенциальную философию^{71[71]}. Здесь же стоит ограничиться лишь подобным коротким указанием.



^{66[66]} Werner Bergengruen, *Die heile Welt*. Zürich 1950. Ср. мое сочинение: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*. Stuttgart 1953, 2. Aufl 1958, 8.118 ff.

^{67[67]} L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschliches Daseins*. Zürich 1942, 2. Aufl 1953.

^{68[68]} H. Kunz, *Die antropologische Bedeutung der Phantasie*, 2 Bd. Basel 1946.

^{69[69]} Ср. сборник: *Französischer Existenzialismus*, Stuttgart 1964, в котором я собрал работы различных лет, иллюстрирующие развитие французского экзистенциализма.

^{70[70]} M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*. Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 145 ff. Ср. с этим также мое сочинение: *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.

^{71[71]} Некоторые из затрагивавшихся здесь вопросов разобраны далее в уже названной вначале книге: *Neue Geborgenheit, das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, 2 Aufl Stuttgart 1960. Об обнаружении границы Ср. кроме того собрание статей: *Maß und Vermessenheit des Menschen*, Göttingen 1962.