

Karl
Карл
Ясперс
Jaspers

ВВЕДЕНИЕ В
ФИЛОСОФИЮ



ВЫХОД

KARL JASPERS

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE

MÜNCHEN
R. Piper & Co. Verlag
1953 (1971)

КАРЛ ЯСПЕРС

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

МИНСК
Издательство ЕГУ
"ПРОПЛЕИ"
2000

УДК 1 (430) (091)

ББК 87.3 (4Гсм)

Я 80

*Выражаем благодарность за оказанную поддержку
Институту Гёте (Минск)*

Научный редактор серии “Схолия”
академик НАН РБ, профессор А. А. Михайлов

Я 80 Ясперс К. Введение в философию/ Пер. с нем.
Под ред. А. А. Михайлова. – Мн.: Пропилеи, 2000
(Схолия). – 192 с.

ISBN 985-6329-36-1

Среди многочисленных и весьма разнообразных “введений в философию” данная книга, безусловно, занимает особое положение. Многолетний неослабевающий интерес к ней в самых разных странах мира (книга переведена на 17 языков) свидетельствует о том, что уже не одно поколение людей с “живым умом”, вступая в сферу философии, использовало в качестве путеводной нити именно эту работу всемирно известного немецкого психолога и философа Карла Ясперса (1883—1969). Первоначально она была представлена в виде 12 радиодокладов, а затем опубликована отдельной книгой. Написанная доступным языком, она тем не менее глубоко затрагивает существо основных философских вопросов, требующих от читателя самостоятельного мышления. Успех этой книги связывают с тем бесспорным преимуществом, что задача введения выполняется автором без отвлечения от своей личной позиции: книга пронизана собственными размышлениями Ясперса, в которых он выступает как один из ведущих представителей экзистенциальной философии XX века.

Таким образом, перед вами не свод ответов на ряд вопросов, но плод размышлений, опирающийся на богатый опыт многовековой философской традиции, которая обращается к вам и ждет ответа.

ISBN 985-6329-36-1

© Т. Щитцова, перевод, 2000

© Издательство ЕГУ “Пропилеи”, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

1. Что такое философия? 9

Споры вокруг философии. Наука и философия. Философия без науки. Каждый считает себя способным выносить суждения — Детские вопросы — Душевнобольные — Выражение общественного мнения. Как проговаривается сущность философии? Значение слова “философия” — Попытки определения: определение невозможно — античные формулировки — нынешние формулировки. Философия навсегда.

2. Истоки происхождения философии 19

Начало и происхождение. Три первоисходных мотива. Удивление — Сомнение — Человеческая ситуация. Пограничные ситуации. Ненадежность всего мирового бытия. Опыт крушения и становления самим собой. Три первоистока и коммуникация.

3. Объемлющее 29

Субъект-объектное разделение. Объемлющее. Разделенность всего помысленного, расслоение надвое. Значение удостоверения в Объемлющем. Способы Объемлющего. Смысл мистики. Метафизика как шифровка. Обреченность философского мышления. Нигилизм и возрождение.

4. Мысль о Боге 40

Библия и греческая философия. Философ должен отвечать. Четыре взаимоисключающих методических принципа. Примеры доказательств бытия Бога: космологическое, телологическое, экзистенциальное. Знание о Боге и свобода. Осознание Бога в трех основоположениях. Вера и созерцание.

5. Безусловное требование 53

Исторические примеры умения умирать. Безусловное требование. Очерчивание безусловного с помощью ряда характеристик. Не простая данность (Sosein), но нечто, достигаемое посредством рефлексии и решения — Вера и ради веры — Во времени. Добро и зло.

- 6. Человек 64**
 Постижимость и свобода. Свобода и трансценденция. Повторное замечание. Направляющее руководство. Всеобщезначимое требование и историческое притязание. Отношение к трансценденции. Требование священника и философия.
- 7. Мир 75**
 Реальность, наука, картина мира. Неведение. Истолкование. Явленность наличного бытия. Мир как исчезающее существование между Богом и экзистенцией. Перешагивание мира — Против гармонии бытия и против нигилистической разорванности стоит готовность к тому, чтобы слушать язык сокрытого божества — Основоположения веры и язык Бога в мире — Самоотдача миру и Богу — Миф трансцендентной истории мира.
- 8. Вера и просвещение 86**
 О пяти положениях веры и их оспаривании. Требования просвещения. Истинное и ложное просвещение и борьба против просвещения. Отдельные упреки просвещению. Смысл борьбы. Необходимость веры.
- 9. История человечества 98**
 Значение истории для нас. Философия истории, схема всемирной истории. Освое время. Наша эпоха. Вопрос о смысле истории. Единство человечества. Преодоление истории.
- 10. Независимость философствующего человека ... 112**
 Потеря независимости. Изображение независимости философов поздней Античности. Двусмысленность независимости. Границы независимости. Мир — Трансценденция — Конституция человеческого бытия. Заключение: как может выглядеть независимость сегодня.
- 11. Философский образ жизни 122**
 Жизнь в рамках объективного порядка и в качестве отдельного, единичного человека. Выход из темноты, потерянность и самозабвение. Медитация. Коммуникация. Плоды

размышлений. Основополагающее настроение, испытания, обучение жизни и обучение смерти. Сила мысли. Искажения. Цель.

12. История философии 134

Философия и церковь. Изучение философии. Многообразие проявлений философии. Целостный исторический обзор. Структуры истории философии — Вопрос о единстве истории философии — Вопрос о начале и его значении — Вопрос о развитии и прогрессе. Вопрос о ранговом порядке. Значение истории философии для философствования.

Приложение 148

Об изучении философии. О чтении философской литературы. Как представлена история философии. Тексты. В лики произведения.

Сочинения Карла Ясперса 182

А. А. Михайлов 186

Послесловие к публикации

1. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Что такое философия и чем она ценна? Это является предметом многочисленных споров. От философии ждут каких-то необыкновенных разъяснений или же равнодушно игнорируют ее как беспредметное мышление. Перед ней робеют, как перед выдающимся достижением каких-то совершенно уникальных людей, или презируют, как бесполезные раздумья мечтателей. Ее считают чем-то таким, что касается каждого и поэтому в основе своей должно быть простым и понятным, или чем-то столь трудным, что заниматься ею представляется совершенно безнадежным делом. Таким образом, то, что выступает под именем философии, становится поводом для самых противоположных суждений.

Для человека, который верит в науку, наихудшим является то, что у философии нет общепринятых результатов, нет того, что можно было бы знать со всей определенностью и чем можно было бы владеть. В то время как науки, бесспорно, достигли в своих областях достоверного и общепризнанного знания, философия не добилась этого, несмотря на тысячелетние усилия. Нельзя отрицать: в философии не бывает того единодушия, которое устанавливается по поводу всего окончательно познанного. То, что признает каждый, опираясь на не терпящие возражений основания, и что становится научным знанием, не является более философией, но относится к отдельной области познаваемого.

В отличие от наук для философского мышления не характерен прогресс. Мы, определенно, существенно продвинулись по сравнению с древнегреческим врачом Гиппократом. Но едва ли мы можем сказать, что продви-

нулись дальше Платона. Только в материале научного познания, которым он пользовался, мы находимся дальше. В самом же философствовании мы, возможно, еще вряд ли достигли его.

То, что ни одна форма философии в отличие от наук не находит всеобщего; единодушного признания, должно корениться в природе самого предмета философии. Род достоверности (*Gewißheit*), который в ней привлекает, не будучи научным, то есть одинаковым для каждого ума, является некоторым убеждением, или удостоверенностью (*Vergewisserung*), в достижении которой участвует все существо человека.

В то время как научные исследования ведутся по отдельным предметам, знать о которых каждому совершенно не обязательно, философия имеет дело с бытием в целом, которое имеет отношение к человеку как человеку, а также с истиной, которая там, где она вспыхивает, захватывает глубже, чем любое научное познание.

Хотя разработанная философия и связана с науками — она предполагает науки в том состоянии развития, которого они достигли в определенную эпоху, — однако свой смысл получает из другого источника. До всякой науки она появляется там, где пробуждается человек.

Такая *философия без науки* предстает перед нами в нескольких примечательных проявлениях.

Первое: почти каждый считает себя способным обсуждать философские вопросы. В то время как в сфере наук признают, что условием их понимания являются обучение, подготовка, метод, по отношению к философии претендуют на то, чтобы приобщаться к ней безо всяких условий, полагая, что каждый в состоянии принять участие в обсуждении философских проблем. Собственное бытие человека, собственная судьба и собственный опыт считаются для этого достаточным основанием.

Следует признать, что философия должна быть доступна для каждого человека. Самые обстоятельные пути философии, которыми идут философы-профессионалы, обретают свой смысл все-таки только тогда, когда они выходят к человеческому бытию, которое находит свое определение в процессе обретения уверенности относительно бытия и своего места в нем.

Второе: философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно.

Удивительным знаком того, что человек как таковой изначально философствует, являются вопросы детей. Часто из детских уст можно услышать то, что по своему смыслу уходит непосредственно в глубь философствования. Приведу некоторые примеры:

Ребенок удивляется: “Я всегда пытаюсь подумать, что я — кто-то другой, однако же всегда снова оказывается, что я есть я”. Этот мальчик затрагивает исток всякой уверенности, сознание бытия в самосознании. Он поражается загадке бытия Я (Ichsein), тому, что не может быть постигнуто ни из чего другого. Он вопрошающе стоит перед этой границей.

Другой ребенок слушает историю сотворения мира: “Вначале сотворил Бог небо и землю...” и тотчас спрашивает: “Что же было до начала?” Этот мальчик постиг, что можно спрашивать до бесконечности, что разум не может остановиться, в том смысле что для него не может быть никакого окончательного ответа.

Девочке, увидевшей во время прогулки дикий луг, рассказывают сказку об эльфах, которые по ночам водят свои хороводы... “Но их же ведь не бывает...” Ей рассказывают о реальных вещах, наблюдая движение солнца, проясняют вопрос о том, солнце ли движется или же земля вращается, приводят основания, которые говорят в пользу шарообразности земли и ее враще-

ния вокруг самой себя... “Но это же неправда, — говорит девочка и топает ногой о землю, — земля ведь крепко стоит. Я верю только тому, что вижу”. В ответ на это: “Тогда ты не веришь и в Бога, ведь его ты тоже не можешь видеть”, — девочка настораживается и говорит решительно: “Если бы его не было, тогда бы ведь и нас здесь не было”. Этот ребенок охвачен удивлением перед существованием (Dasein): оно есть благодаря чему-то другому, не само по себе. И он постигает различие в самих вопросах: нацелены ли они на какой-то предмет в мире или же на бытие и наше существование в целом.

Другая девочка, направляясь в гости, поднимается по ступенькам лестницы. Для нее становится очевидным, как все непрестанно меняется, протекает, проходит, как будто бы ничего и не бывало. “Однако должно же ведь быть нечто незыблемое... то, что я здесь и теперь поднимаюсь по лестнице к тете, я хочу, чтобы это осталось”. В изумлении и испуге перед преходящим характером и мимолетностью всего она беспомощно ищет выход.

Если бы кто-то собирал подобные примеры, то смог бы составить богатую энциклопедию детской философии. Возражение, что дети слышали это прежде от родителей или кого-то другого, не должно, по всей видимости, приниматься всерьез. Возражение, что эти дети все-таки не философствуют дальше и что, следовательно, подобные высказывания могли быть случайными, упускает из виду следующий факт: дети зачастую обладают гениальностью, которая с возрастом утрачивается. С годами, теряя детскую непосредственность, мы как бы входим в тюрьму соглашений и мнений, скрываемся под различного рода прикрытиями, оказываемся в плену у того, о чем не решаемся спросить. Состояние ребенка — это состояние порождающей себя жизни: он еще открыт, он чувствует и видит и спрашивает о том, что вскоре исчезнет перед ним. Он не удерживает то, что открыва-

ется ему в то или иное мгновение, и удивляется, когда позднее все замечающие взрослые докладывают ему о том, что он сказал или спросил.

Третье: изначальное философствование обнаруживается как у детей, так и у душевнобольных. Иногда — очень редко — путы общей зашоренности как бы развязываются и начинает говорить захватывающая истина. В начальный период некоторых душевных болезней имеют место совершенно потрясающие метафизические откровения, которые, правда, по форме и речевому выражению являются всегда настолько шокирующими, что их оглашение не может иметь какого-либо объективного значения, за исключением таких редких случаев, как поэт Гёльдерлин или художник Ван-Гог. Однако тот, кто присутствует при этом, не может избежать впечатления, что здесь разрывается покров, под которым обыкновенно проходит наша жизнь. Некоторым обычным, здоровым, людям также знаком опыт переживания глубоко тревожащих значений, которые свойственны переходному состоянию от сна к пробуждению и при полном пробуждении снова утрачиваются, оставляя лишь ощущение того, что нам к ним более не пробиться. Есть глубокий смысл в утверждении, что устами детей и блаженных глаголет истина. Однако творческая изначальность, которой мы обязаны великим философским мыслям, лежит все-таки не здесь. Она восходит к тем немногим, которые в своей непринужденности и независимости предстают перед нами в качестве выдающихся мыслителей последних тысячелетий.

Четвертое: поскольку философия для человека необходима, она каждый раз присутствует в общественном мнении, в передаваемых из поколения в поколение пословицах, в общеупотребительных философских оборотах речи, в господствующих убеждениях, а также в языке просвещения, политических кредо, но прежде всего и

с самого начала истории — в мифе. От философии невозможно уйти. Вопрос лишь в том, осознается она или нет, будет ли она хорошей или плохой, запутанной или ясной. Тот, кто отвергает философию, сам практикует ее, не отдавая себе в этом отчета.

Что же такое философия, если она оказывается столь универсальной и проявляется в таких примечательных формах?

Греческое слово философ (philosophos) по своему значению противоположно слову Sophos. Это слово, philosophos, значит: любящий познание (знание) — в отличие от того, кто, овладев познанием, называет себя знающим. Такой смысл слова сохраняется до сих пор: поиск истины, а не владение истиной есть сущность философии, — пусть даже она по-прежнему зачастую изменяет этому своему смыслу догматизмом, подразумевающим выраженное в положениях окончательное, завершенное и имеющее дидактический характер знание. Философия означает — быть в пути. Ее вопросы существеннее, чем ее ответы, и каждый ответ превращается в новый вопрос.

Однако это “бытие-в-пути” — как судьба человека, существующего во времени, — несет в себе возможность глубокого удовлетворения, обретаемого в мгновения особых свершений. Его не найти в высказанном знании, в научных положениях и принципах, — оно лежит в историческом осуществлении человеческого бытия, которому раскрывается само бытие. Добиться этого в ситуации, в которой находится человек, и является смыслом философствования.

Быть в поиске, в пути, или обрести покой и совершенство мгновения — это не определения философии. Философия не имеет ничего вышестоящего, ничего нижестоящего. Она не может быть выведена из чего-то другого. Всякая философия определяется посредством своего осуществления. Чтобы узнать, что такое философия,

надо пытаться философствовать. В таком случае философия — это одновременно исполнение живого мышления и осознание соответствующих мыслей (рефлексия) или действие и разговор о нем. Только исходя из собственного опыта и возможно понять, что же встречается нам в мире в качестве философии.

Можно было бы и дальше обсуждать формулировки смысла философии. Однако ни одна формулировка не исчерпывает этого смысла, ни одна не оказывается единственно возможной. Мы слышим с древних времен: философия (согласно ее предмету) — это познание божественных и человеческих вещей, познание сущего как сущего, и далее, философия (согласно ее цели) — это упражнение в смерти, это стремление мысли к блаженству, к тому, чтобы уподобиться божественному, это наконец (согласно ее всеобъемлющему смыслу) — знание всех знаний, искусство всех искусств, наука вообще, которая не направлена на какую-то отдельную область.

Сегодня, пожалуй, можно говорить о философии в следующих формулировках — ее смысл в том, чтобы:

увидеть действительность в самом ее истоке;

постигать действительность таким же способом, каким я, мысля, имею дело с самим собой во внутреннем действии;

открывать нас для широты Объемлющего (Umgreifende);

осмелиться на коммуникацию между человеком и человеком, опираясь на всякий смысл истины, который возникает в любящей борьбе (liebendem Kampfe);

непрестанно и терпеливо сохранять разум бодрствующим, находясь перед лицом того, что наиболее чуждо разуму и противится ему.

Философия — это то, что концентрирует человека, благодаря чему он становится самим собой, становясь причастным самой действительности.

Хотя философия в форме простых и действенных мыслей может затронуть каждого человека и даже ребенка, ее сознательная разработка является никогда не завершённой и всякий раз возобновляющейся задачей, которая осуществляется всегда в настоящем как единое целое. Она возникает в работах великих философов и, как эхо, повторяется у менее значительных. Осознание этой задачи в той или иной форме не угаснет до тех пор, пока люди останутся людьми.

Не только сегодня философия подвергается радикальным нападкам и отрицается в целом как излишняя и вредная. Для чего же она существует? Она ведь не является предметом первой необходимости.

Образ мышления, основывавшийся на авторитете церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняет мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам. Политический тоталитарный способ мышления предъявлял философии следующий упрек: философы только по-разному объясняли мир, тогда как надо его изменять. Оба образа мышления считали философию опасной, так как она нарушает порядок, взывает к духу независимости, а с ним — к возражению и протесту, она обманывает человека и отвлекает его от реальных задач. Притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притягающая на всемогущество власть безбожного потустороннего мира — и та и другая — хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование.

К тому же с точки зрения повседневного здравого смысла на философию не распространяется масштаб простой полезности. Фалес, который считается самым ранним греческим философом, однажды был осмеян служанкой, увидевшей, как он, наблюдая за звездным небом, упал в колодезь. Зачем он ищет самое далекое, когда в самом близком так неловок!

Итак, философия должна оправдываться. Но это невозможно. Она не может искать себе оправдания в чем-то другом: чём-то, для чего она была бы пригодна и вследствие этого имела бы право на существование. Она может только обращаться к силам, которые в каждом человеке действительно настоятельно требуют философствования. Она знает, что занимается делом человека как такового, делом, которое не связано с какой-то определенной целью и избавлено от любого вопроса о пользе и вреде в этом мире, и что она будет осуществляться до тех пор, пока живут люди. Силы, которые являются враждебными по отношению к философии, тоже не могут не думать о своем собственном смысле, не могут не порождать имеющий определенную цель образ мыслей, — эти силы являются заменой философии, однако предполагают в качестве необходимого условия активное вмешательство в действительность, как, например, марксизм и фашизм. Подобный образ мыслей также еще раз показывает необходимость философии для человека. Философия в той или иной форме всегда присутствует в жизни человека.

Она не может бороться, не может доказывать себя, но она может сообщать себя. Она не оказывает сопротивления там, где ее отвергают, она не торжествует там, где к ней прислушиваются. Она живет в согласии, которое в пределах человечества, по сути дела, может связать всех со всеми.

Философия в широко развитых формах и систематической связности уже два с половиной тысячелетия существует в Европе, Китае и Индии. Великая традиция обращается к нам. Многообразие типов философствования, противоречия и взаимоисключающие претензии на истину не могут воспрепятствовать тому, что, по существу, в основании всего действует что-то одно, чем никто не владеет и вокруг чего во все времена враща-

ются все серьезные усилия: вечная философия, *philosophia perennis*.

Мы должны непременно опираться на это историческое основание нашего мышления, если хотим мыслить с ясным сознанием и по существу.

2. ИСТОКИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

История философии как методическое мышление началась два с половиной тысячелетия назад, но как мифологическое мышление — намного раньше.

И все-таки начало (Anfang) — это нечто другое, нежели происхождение (Ursprung). Начало исторично и вследствие уже проделанной мыслительной работы несет для последующих поколений все возрастающее количество предпосылок. Происхождение же — это всегда исток (Quelle), из которого проистекает побуждение к философствованию. Посредством этого побуждения, прежде всего, и понимают существо настоящей философии, включая сюда также и более раннюю философию.

Это изначальное (Ursprüngliche) многогранно. Из *удивления* проистекает вопрос, познание, из *сомнения* в познанном — критическая проверка и ясная уверенность, из *потрясения человека* и осознания им своей потерянности — вопрос о самом себе. Рассмотрим теперь ближе эти три мотива.

Первое: Платон сказал, что философия происходит из *удивления*. Наше зрение “дало нам возможность быть причастными виду звезды, солнца и небесного свода”. Этот вид “вызывал в нас стремление к исследованию всего. Отсюда произошла философия — величайшее благо, которое как награда было получено смертным родом от богов”. Аристотель: “Удивление — вот то, что привело людей к философствованию: они удивились прежде всего тому поразительному, что открывается им, затем они шли постепенно дальше и спрашивали об изменениях луны, солнца, небесных светил и возникновении всего”.

Удивление настойчиво требует познания. В удивлении я осознаю свое неведение. Я ищу знания, но ради самого знания, а не “ради какой-то общей потребности”.

Философствование — это как пробуждение из состояния связанности жизненными нуждами. Это пробуждение совершается в особом, не связанном определенной целью взгляде на вещи, небо и мир, в вопросах: откуда все, что есть, и что это такое, — вопросах, ответ на которые не должен служить никакой пользе, но ищется только ради своего собственного удовлетворения.

Второе: когда мое удивление и восхищенное изумление находят удовлетворение в познании сущего, очень скоро начинает заявлять о себе *сомнение*. Хотя познания накапливаются, однако же критическая проверка показывает, что нет ничего, что было бы достоверно (*gewiß*) определенным. Чувственные восприятия обусловлены нашими органами чувств и обманчивы, во всяком случае, не согласованы с тем, что вне меня есть само по себе, независимо от воспринятого. Наши формы мышления — это формы нашего человеческого рассудка. Они запутываются в неразрешимых противоречиях. Повсюду одно утверждение противостоит другому. Философствуя, я прибегаю к сомнению, пытаюсь его радикально осуществить. Однако это обращение к сомнению предполагает или страсть (*Lust*) к отрицанию, которое, опираясь на сомнение, ничего не признает, но, с другой стороны, и ни одного шага вперед сделать не может, или вопрос: где же находится достоверность, которая не подлежит никакому сомнению и сохраняет свою прочность даже при самой добросовестной критике?

Знаменитый тезис Декарта “Я мыслю, следовательно, существую” обладал для него несомненной достоверностью, когда Декарт подвергал сомнению все остальное. Ведь даже полное заблуждение в процессе познания, заблуждение, которое я, возможно, и не замечаю, не мо-

жет обмануть меня в том, что в тот самый момент, когда я обманут в моем мышлении, я все-таки существую.

Сомнение в качестве методического сомнения становится источником критической проверки всякого познания. И потому без радикального сомнения никакое истинное философствование невозможно. Однако решающее значение имеет то, как и где посредством самого сомнения достигается достоверное основание.

И, наконец, *третье*: отдаваясь познанию предметов в мире, осуществляя сомнение как путь к достоверности, я обращаюсь к самим вещам, думаю не о себе, не о своих целях, счастье и благе. Напротив, я забываю о себе и нахожу удовлетворение в самом осуществлении этого познания.

Все изменяется, если я начинаю осознавать свою собственную ситуацию.

Стоик Эпиктет сказал: “Происхождение философии — *в обнаружении собственной слабости и бессилия*.” Каким образом я помогаю себе в своем бессилии? Его ответ гласит: тем, что я все, находящееся вне моей власти, рассматриваю как безразличное для меня в его необходимости, а то, что зависит от меня, т. е. способ и содержание моих представлений, я, напротив, посредством мышления довожу до ясности и свободы.

Давайте удостоверимся в нашем человеческом положении. Мы всегда находимся в определенной ситуации. Ситуации меняются, представляются благоприятные случаи. Если они упускаются, то не возвращаются снова. Я сам могу работать над изменением ситуации. Но есть такие ситуации, которые остаются неизменными по своей сути, даже если их мгновенное проявление меняется и их всеохватывающая власть скрыта от глаз: я должен умереть, должен страдать, должен бороться, я завишу от случайности, я с неизбежностью обнаруживаю собственную вину. Эти основополагающие ситуации

нашего существования мы называем *пограничными*. Это ситуации, из которых мы не можем выйти, которые не можем изменить. Осознание этих ситуаций, вслед за удивлением и сомнением, является глубочайшим истоком философии. В обыденном существовании мы часто уклоняемся от них, закрывая на них глаза и живя так, как будто бы их нет. Мы забываем, что должны умереть, забываем наше виновное и оставленное на волю случая бытие. Тогда мы имеем дело только с конкретными ситуациями, с которыми справляемся с пользой для себя и на которые реагируем посредством планов и конкретных действий в мире, подгоняемые интересами нашего наличного существования. На пограничные же ситуации мы реагируем или их сокрытием, или, если мы их действительно постигаем, отчаянием и последующим избавлением от него: мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия.

Давайте теперь проясним себе наше человеческое положение иначе: через *ненадежность всего мирового бытия*.

Мы совершенно безо всяких вопросов рассматриваем мир как бытие. Будучи счастливы, мы ликуем, насколько хватает сил, испытываем бездумное доверие, не знаем ничего другого, кроме нашего настоящего (*Gegenwärtigkeit*). В состоянии боли, бессилия и слабости мы приходим в отчаяние. А когда эти состояния преодолеваются и мы все еще живы, то снова позволяем себе самозабвенно окунуться в счастливую жизнь.

Но в результате такого рода опыта человек становится умнее. Угроза, которую он ощущает, настойчиво заставляет его подстраховываться. Господство над природой и человеческое общество должны гарантировать наличному существованию такое страхование.

Человек овладевает природой, чтобы поставить ее себе на службу; благодаря познанию и технике природа долж-

на надежно служить нам.

И все-таки в господстве над природой остается всегда момент непредвиденности, а вместе с ним и постоянная угроза, а затем и провал идеи господства в целом: тяжелую, утомительную работу, возраст, болезни и смерть устранить невозможно. Превращение управляемой природы во что-то надежное — это лишь нечто специфическое в рамках тотальной ненадежности.

С другой стороны, люди объединяются в общество, чтобы ограничить и в конце концов прекратить бесконечную борьбу всех против всех; во взаимопомощи хотят они добиться гарантии безопасности.

Однако и здесь сохраняется граница. Только там, где общее состояние государства позволяло бы каждому гражданину относиться к другому так, как того требует абсолютная солидарность, только там справедливость и свобода в целом могли бы быть гарантированы. Ибо только тогда, в случае несправедливого отношения к кому-либо, все остальные как один восставали бы против этого. Так никогда не бывало. Всегда существует только очень ограниченный круг людей, или же вообще только отдельные люди, которые в самых чрезвычайных ситуациях и в ситуациях полного бессилия действительно остаются рядом. Никакое государство, никакая церковь, никакое общество не защищают абсолютно. Такая защита была прекрасным обманом в то спокойное время, когда ограниченность этой защиты оставалась завуалированной.

Однако всей ненадежности мира противостоит и нечто другое: в мире есть нечто достоверное (*Glaubwürdige*), вызывающее доверие, есть несущая основа: родина и родной край, родители и предки, братья и сестры, друзья, жена. В собственном языке, вере, творчестве мыслителей, поэтов и художников есть историческая основа — традиция. Но и традиция не дает ощущения безопасности, абсолютной надежности. Ибо то, в качестве чего

она обращается к нам, — это все труд человека: нигде в мире нет Бога. Вместе с тем традиция всегда остается как вопрос. Каждый раз, обращаясь к ней, человек должен сам, исходя из собственного первоисточника (*aus eigenem Ursprung*), постичь, что такое для него уверенность, бытие, надежность. Однако в ненадежности всего мирового бытия содержится своего рода указатель. Он запрещает находить удовлетворение в мире; он указывает на нечто другое.

Пограничные ситуации — смерть, случай, вина и ненадежность мира — обнаруживаются для меня как ситуации провала. Что делать мне перед лицом этого абсолютного провала, осознания которого я при честном рассмотрении избежать не могу?

Совет стойка уйти в собственную свободу, обретаемую в независимости мышления, нас не удовлетворяет. Стоик заблуждался, рассматривая бессилие человека недостаточно радикально. Он недооценил зависимость мышления, пустого самого по себе и вынужденного обходиться тем, что ему дано, а также возможность безумия. Оставляя нам одну лишь независимость мышления, стоик оставляет нас без всякой надежды, потому что этому мышлению не хватает содержания. Он оставляет нас безо всякой надежды, потому что отсутствует всякая попытка спонтанного внутреннего преодоления, отсутствует такое самоосуществление, в котором даришь себя в любви другому, отсутствует надежда и ожидание возможного.

Однако то, чего хочет стоик, — это подлинная философия. Нужно исходить из пограничных ситуаций, поскольку именно отсюда проистекает основное побуждение: в ситуации крушения обрести путь к бытию.

Решающее значение для человека имеет то, каким образом он испытывает эту ситуацию крушения: остается

ли оно для человека скрытым и только фактически в самом конце захватывает его, или же человек в состоянии видеть его неприкрытым как постоянную границу своего существования в каждый данный момент; хватает ли он за иллюзорные решения и успокоения, или же честно хранит молчание перед тем, что не поддается объяснению. То, как испытывает он свое крушение, лежит в основании того, кем становится человек.

В пограничных ситуациях или обнаруживается ничто, или становится ощутимым то, что подлинно, несмотря на всю мимолетность мирового бытия. Даже отчаяние благодаря самой своей фактичности, благодаря тому, что оно возможно в мире, будет указателем, выводящим за рамки мира (*über die Welt hinaus*).

Иначе говоря: человек ищет освобождения (*Erlösung*). Спасение и освобождение предлагается великими универсальными религиями спасения. Их отличительный признак — это объективная гарантия истины и действительности освобождающего спасения. Их путь ведет к акту обращения отдельного человека. Этого философия дать не в состоянии. И все же всякое философствование есть преодоление мира, аналог освобождения.

Давайте сведем воедино сказанное: происхождение философствования лежит в удивлении, в сомнении, в осознании потерянности. В каждом случае оно начинается с охватывающего человека потрясения и связанного с ним состояния удрученности и озадаченности, из которых он всегда отправляется на поиск своей цели.

Платон и Аристотель исходя из удивления искали сущность бытия.

Декарт в бесконечности неизвестного искал принудительно-достоверное основание.

Стоики в страданиях существования искали душевный покой.

Каждый из путей имеет свою истину, представление и язык которой облачены в историческое одеяние. В историческом усвоении мы проникаем через них к первоисточкам, которые все еще присутствуют в нас.

Это стремление направляется к надежной основе, к глубинам бытия, к тому, что делает причастным вечности (*zur Verewigung*).

Но, возможно, ни один из этих первоисточков не является для нас самым изначальным и безусловным. Открытость бытия удивлению позволяет нам перевести дух, однако соблазняет нас отклониться от человека и предаться чистой, зачаровывающей метафизике. Область убедительной достоверности распространяется только на сферу научного знания, благодаря которому осуществляется ориентирование в мире. В стоицизме невозмутимое состояние души рассматривается лишь как вынужденное переходное состояние, как спасение от полного разрушения, но само оно остается бессодержательным и безжизненным.

Три действенных мотива — удивление и познание, сомнение и достоверность, потерянность и становление самим собой — не исчерпывают того, что движет нами в современном философствовании.

В наш век радикального перелома истории, неслыханного всеобщего распада и лишь смутно угадываемых шансов на будущее представленные до сих пор три мотива хотя и имеют силу, однако недостаточны. Они выступают лишь при определенном условии — при условии *коммуникации* между людьми.

В истории до сего дня существовала как нечто само собой разумеющееся связь между человеком и человеком, обнаруживающая себя в надежных сообществах, в различных институтах и в некотором всеобщем духе. Даже одинокий человек, при всем своем одиночестве, был равно вовлечен в эту связь. Сегодня же распад наи-

более ощутим в том, что все больше людей не понимают друг друга, противостоят друг другу и избегают друг друга, равнодушны друг к другу, что верность и сообщество более ненадежны и находятся под вопросом.

Всеобщая ситуация, которая фактически всегда имела место и для нас теперь становится решающе важной, заключается в том, что я могу прийти к согласию с другим в истине и вместе с тем этого может не произойти; что моя вера как раз в тот момент, когда я сам в себе уверен, наталкивается на другую веру; что где-то на границе всегда, кажется, остается только борьба без надежды на единство, с одним возможным исходом — или подчинение, или уничтожение; что к мягкости и отсутствию сопротивления неверующих можно или слепо присоединяться, или упрямо упорствовать — все это не является чем-то случайным и несущественным.

Это могло бы быть несущественным, если бы я мог довольствоваться истиной, найденной мною в изоляции от других. Страдание от недостающей коммуникации, единственное в своем роде удовлетворение, обретаемое в подлинной коммуникации, не озадачивало бы нас в философском плане, если бы наедине с истиной, в этом абсолютном одиночестве, я чувствовал себя уверенно. Однако же я существую только с другим, один я — ничто.

Коммуникация не только от рассудка к рассудку, от духа к духу, но и от экзистенции к экзистенции имеет все свои неличностные содержания и значения лишь в качестве медиума. Акты оправдывания и нападения в таком случае — средства, служащие не тому, чтобы достигнуть власти, а тому, чтобы приблизиться друг к другу. Борьба эта — любящая борьба, в которой каждый с готовностью сдает другому все свое оружие. Достоверность собственного (подлинного) бытия имеет место только в той коммуникации, в которой свобода со свободой находятся в безоговорочном противостоянии друг

другу (Gegeneinander) благодаря стоянию друг с другом (Miteinander), в которой всякое обхождение с другим — это только предварительная ступень, в решающем же все взаимно испытывается и опрашивается в своих корнях. Прежде всего, в коммуникации осуществляется любая другая истина, только в коммуникации я являюсь самым собой, — если речь идет о том, чтобы не просто впустую проживать жизнь, но исполнять ее. Бог показывает себя лишь непрямо и не без любви человека к человеку; убедительная достоверность партикулярна и относительна, подчинена целому; стоицизм, таким образом, превращается в пустую и застывшую позицию.

Основополагающая философская позиция, мыслимое выражение которой я вам предлагаю, коренится в беспокойности отсутствием коммуникации, в стремлении к подлинной коммуникации и в возможности любящей борьбы, глубинной связи самости с самостью (Selbstsein).

И такое философствование коренится одновременно в тех трех философских состояниях беспокойности, которые обозначаются мною ввиду того, что они значат — будь то в качестве помощника или же врага — для коммуникации между человеком и человеком.

Итак, исток философии хотя и лежит в удивлении, сомнении и опыте пограничных ситуаций, но в конце концов все это замыкается в воле к подлинной коммуникации. Это обнаруживается с самого начала уже в том, что всякая философия стремится к сообщению, высказывает себя, хочет быть услышанной, что ее суть — это сама сообщаемость, которая не отделима от истинствования (Wahrsein).

Только в коммуникации достигается та цель философии, в которой все цели находят свое последнее основание и смысл: внятие бытию (das Innewerden des Seins), просветление любви, совершенство покоя.

3. ОБЪЕМЛЮЩЕЕ

Теперь я хотел бы высказать вам одну из сложнейших основополагающих философских мыслей. Она является совершенно необходимой, потому что обосновывает смысл философского мышления как такового. И хотя ее разработка является весьма сложным делом, она должна быть понятной и в самой простой форме. Попробую наметить ее.

Философия началась с вопроса: что есть? Прежде всего имеется разнообразное сущее, вещи в мире, формы безжизненного и живого, — бесконечное множество всего, и все это приходит и уходит. Что же такое подлинное бытие, т. е. бытие, которое удерживает все это вместе, лежит в основании всего, бытие, из которого все, что есть, происходит?

Разнообразных вариантов ответа на удивление много. Достоин уважения древнейший ответ древнейшего философа — ответ Фалеса: все есть вода и из воды происходит. Впоследствии вместо этого называлось многое другое: что основу всего составляет огонь или воздух, неопределенное, материя или атомы; утверждали, что жизнь есть первое бытие, а все безжизненное означает лишь отпадение от него; или же первым бытием выступал дух, для которого вещи — его проявления, представления, порожденные им словно грезы. Таким образом, можно отметить целый ряд мировоззрений, которые (среди других точек зрения) получили названия материализма (все есть материя и естественно-механическое событие), спиритуализма (все есть дух), гилозоизма (все есть одушевленная живая материя). Во всех случаях ответ на вопрос, что есть собственно бытие,

давался посредством указания на встречающееся в мире сущее, которое должно было иметь особый характер, чтобы, основываясь на нем, могло быть все остальное.

Но какая же позиция тогда является верной? Обоснования, предлагавшиеся в ходе борьбы различных школ в течение тысячелетий, не смогли доказать истинность какой-либо одной из этих точек зрения. Для каждой обнаруживается нечто истинное, а именно созерцание и способ исследования, которые учат тому, чтобы нечто видеть в мире. Однако каждая оказывается ложной, если превращается в единственную и все, что есть, намерена объяснять исключительно на основании своего главного подхода.

Почему это происходит? Все эти воззрения имеют один общий момент: они постигают бытие как нечто, что противостоит мне как предмет, к которому я отношусь как к противопоставленному мне объекту. Этот прафеномен нашего обладающего сознанием существования является для нас чем-то настолько само собой разумеющимся, что мы едва ли ощущаем его загадку, потому что совершенно не задаемся вопросом на этот счет. То, что мы мыслим, о чем говорим, — это всегда что-то другое по отношению к нам: то, на что мы, субъекты, направлены как на противостоящее, на объект. Если мы делаем предметом мышления самих себя, мы сами словно превращаемся в других и вместе с тем всегда снова присутствуем как мыслящее Я, которое осуществляет это мышление самого себя, но все же само не может быть помыслено как объект, потому что оно всегда является предпосылкой каждого объективирования (*Objektgewordenseins*). Мы называем это основополагающее состояние нашего мыслящего существования разделением на субъект и объект. Мы пребываем в этом состоянии всегда, когда наше сознание бодрствует. Мы можем в мышлении крутить и вертеть всем, как нам хочется, и

всегда в этом разделении мы направлены на противостоящее, является ли предмет реальностью нашего чувственного восприятия, или же помысленным идеальным предметом, таким, например, как числа и фигуры, или содержанием фантазии, или же вовсе чем-то невозможным, которое мы себе вообразили. Всегда предметы как содержание нашего сознания находятся перед нами, вне или внутри нас. По выражению Шопенгауэра, нет объекта без субъекта и нет субъекта без объекта.

Что должна означать эта действующая каждое мгновение тайна субъект-объектного разделения? По всей видимости, все-таки то, что бытие в целом не может быть ни объектом, ни субъектом, но должно быть “Объемлющим” (*Umgreifende*), которое проявляется в этом разделении.

Совершенно очевидно, что бытие не может быть предметом (объектом). Все, что становится для меня предметом, выступает ко мне из Объемлющего, и я как субъект исхожу из него. Предмет — это определенное бытие для Я. Объемлющее остается для моего сознания темным. Оно просветляется только через предметы и становится тем светлее, чем осознаннее и яснее становятся предметы. Объемлющее не превращается само в предмет, однако проявляется в разделении Я и предмета. Само оно остается задним планом (*Hintergrund*): проясняясь безгранично в явлении, оно, однако, всегда остается Объемлющим.

Теперь пришла очередь сказать о втором разделении, которое имеет силу для мышления. Каждый предмет выступает в качестве определенного тогда, когда он ясно помыслен в отношении к другим предметам. Определенность означает отличие одного от другого. Даже если я мыслю бытие вообще, как противоположность я мыслю ничто.

Итак, каждый предмет, каждое помысленное содержание, каждый объект состоит в двойном разделении. Во-первых, он находится в отношении ко мне, мыслящему субъекту, и, во-вторых, в отношении к другим предметам. Он как помысленное содержание никогда не может быть всем, целым бытия, самим бытием. Быть помысленным означает быть выпавшим из Объемлющего. Это то особое, что противостоит как Я, так и другим предметам.

Таким образом, Объемлющее это то, что всегда дает о себе знать только в помысленном бытии. Объемлющее само не выступает к нам, но все другое показывается нам в нем.

Что означает такое удостоверение в Объемлющем?

Эта мысль, если соотнести ее с нашим привычным разумением вещей, кажется неестественной. Наш практически ориентированный рассудок противится ей.

Основная операция, осуществляя которую, мы переосмысливаем в мышлении через все помысленное, возможно, и не является трудной, однако же весьма странной, потому что не предполагает познания нового предмета, который станет затем доступным, а хотела бы с помощью этой основополагающей мысли способствовать преобразованию нашего осознания бытия.

Поскольку эта мысль не показывает нам никакого нового предмета, она с точки зрения привычного для нас миропознания пуста. Однако благодаря своей форме она открывает бесконечные возможности явления сущего для нас и вместе с тем позволяет всему сущему стать прозрачным. Она преобразует для нас смысл предметности, пробуждая способность слышать в явлениях то, что подлинно есть.

Попробуем сделать еще один шаг к прояснению Объемлющего.

Философствовать об Объемлющем значило бы проникать в само бытие. Это может происходить только в косвенной форме. Так как до тех пор, пока мы говорим, мы мыслим предметно. Посредством предметного мышления мы должны обрести указатель на непредметное Объемлющее.

Примером здесь является то, что мы как раз мысля, и осуществили, а именно разделение на субъект и объект, в котором мы всегда находимся и которое не можем увидеть извне. Высказываясь относительно его, мы превращаем его в предмет, который, однако же, несоразмерен статусу предмета, так как субъект-объектное разделение — это отношение вещей в мире, которые противостоят мне как объекты. Это отношение будет неким наглядным образом, призванным выразить то, что само совершенно не видно и никогда само не является в виде предмета.

Продолжая дальше такое “образное” мышление на основании того, что для нас изначально присутствует, мы удостоверяемся в многомерном смысле этого субъект-объектного разделения. Оно исходно различается по своему смыслу в зависимости от того, направлен ли я как рассудок на предметы, или как живое существование — на окружающий меня мир, или же как экзистенция — на Бога.

На уровне рассудка мы противостоим постигаемым вещам и располагаем относительно их, насколько это удастся, убедительным общепринятым познанием — познанием их как определенных предметов.

Как живые существа, существующие в окружающем мире, мы затронуты в этом разделении тем, что узнается нами в наглядном чувственном опыте и в переживании действительно оказывается таким настоящим (*Gegenwärtige*), которое не выразить ни в каком всеобщем знании.

Как экзистенция мы имеем отношение к Богу — трансценденции. Это отношение осуществляется посред-

ством языка вещей, превращающего их в шифры или символы. Ни наш рассудок, ни наша витальная чувственность не схватывают действительность этого зашифрованного бытия. Бытие Бога в его предметном предстоянии является действительностью для человека только как экзистенции и находится совершенно в другом измерении, нежели эмпирически реальные, принудительно мыслимые, чувственно аффицирующие предметы.

Таким образом, Объемлющее, как только мы хотим удостовериться в нем, сразу подразделяется на несколько способов своего бытия, и разделение это происходит как раз на путеводной нити трех способов субъект-объектного разделения: первый имеет дело с рассудком как сознанием вообще — в качестве такового мы все идентичны; второй имеет дело с живым существованием (*Da-sein*) — в качестве такового каждый из нас есть особая индивидуальность; и третий имеет дело с экзистенцией — в качестве таковой мы являемся подлинно самими собой в нашей историчности.

Разработку подобной точки зрения невозможно изложить кратко. Достаточно сказать, что Объемлющее, если оно помыслено в качестве самого бытия, называется трансценденцией (Богом) и миром; если же оно помыслено в качестве того, что есть мы сами, то называется существованием, сознанием вообще, духом и экзистенцией.

Если мы с помощью нашей основной философской операции развязали путы, которые связывают нас с объектом, ошибочно принимаемым за само бытие, то для нас теперь становится понятным смысл *мистики*. На протяжении тысячелетий философы Китая, Индии и Запада высказывали нечто, что везде и всегда оставалось одним и тем же, даже при всех различиях в способах сообщения: человек в состоянии перешагнуть субъект-объектное разделение навстречу полному единению

(Einswerden) субъекта и объекта, сопровождающемуся исчезновением всякой предметности и угасанием Я. Здесь открывается подлинное бытие и при пробуждении оставляет осознание какого-то более глубокого, неисчерпаемого значения. Однако для того, кто это испытывает, такое единение и есть подлинное пробуждение, а пробуждение к сознанию с его субъект-объектным разделением выступает, скорее, как некий сон. Вот что пишет Плотин, величайший из философов-мистиков Запада:

“Часто, когда я из дремоты тела пробуждаюсь к самому себе, я вижу поразительную красоту и тогда совершенно твердо верю в свою принадлежность к лучшему и высшему миру, во мне с силой действует прекраснейшая жизнь и я становлюсь единым с Божественным”.

В мистическом опыте не может быть никакого сомнения, так же как нет сомнения в том, что у каждого мистика в языке, посредством которого он хотел бы сообщить себя, сущностное не высказывается. Мистик погружается в Объемлющее. То, что высказывается, вступает в субъект-объектное разделение, это значит, вступает на путь бесконечного прояснения в сознании, никогда не достигая полноты первоисточка. Однако мы можем вести речь только о том, что получает предметную форму. Все остальное носит непосредственный характер. Но то, что оно является имплицитным фоном (Hintergrund) тех философских мыслей, которые мы называем спекулятивными, составляет содержание и смысл этих мыслей.

На основании нашего философского удостоверения в Объемлющем мы можем также лучше понять великие учения о бытии, *метафизические учения* об огне, материи, духе, о мировом процессе и т. д. Ведь ни одно из них на самом деле не было исчерпано предметным знанием, в качестве какового часто понимались и в качестве какового они всегда являются ложными, — но все они были шифровкой бытия, набросанной философа-

ми для прояснения себя и бытия исходя из присутствия Объемлющего. Однако очень скоро эти учения об определенном объективном бытии были ошибочно приняты за учения о бытии как таковом.

Находясь среди явлений мира, мы начинаем осознавать, что само бытие не может быть дано ни в предмете (который всегда имеет сужающий характер), ни в горизонте нашего мира (который всегда ограничен и предстает как совокупность явлений), но есть только в Объемлющем, которое превышает все предметы и горизонты, превышает субъект-объектное разделение.

Когда мы посредством основной философской операции выходим к осознанию Объемлющего, то все перечисленные вначале метафизические учения, все эти мнимые познания бытия рушатся, коль скоро начинают притязать на то, чтобы очередное великое и существенное сущее в мире принять за само бытие. Однако эти учения являются для нас единственно возможным языком, пользуясь которым, мы выходим за пределы всего сущего, всего того, что может быть предметно помыслено, за горизонты мира, за пределы явлений для того, чтобы узреть само бытие.

Но все же этой цели мы не достигнем, оставляя мир, — разве что в некоммуникабельной мистике. Только в четком предметном знании наше сознание может сохранять ясность. Только в нем сознание, обретая опыт своих границ, может благодаря тому, что ощутимо на границе, получить свое содержание. В таком превосходящем свои пределы мышлении (*Darüber-hinaus-Denken*) мы всегда остаемся одновременно внутри этого акта, остаемся прикованными к явлению, в то время как оно само становится для нас прозрачным.

Благодаря метафизике мы можем расслышать Объемлющее трансценденции. Мы понимаем эту метафизику как шифр.

Однако мы упустим его смысл, если впадем в ни к чему не обязывающее эстетическое наслаждение подобными мыслями. Так как их содержание обнаруживается только в том случае, если мы в шифре “слышим” действительность, — но слышим мы, только исходя из действительности нашей экзистенции, а не на основании голого рассудка, который, напротив, вообще никакого смысла здесь не видит.

Но мы тем более не должны принимать шифр (символ) действительности за живую реальность подобно реальности вещей, с которыми мы имеем дело, постигая и потребляя их. Суть всякой догматики в том и заключается, что объект как таковой принимается за собственно бытие. Если же символы как материальное воплощение реального принимаются за само реальное, то именно в этом и состоит, прежде всего, сущность суеверия, ибо суеверие — это прикованность к объекту, тогда как вера уходит своим основанием в Объемлющее.

И наконец последнее методологическое следствие, вытекающее из удостоверенности в Объемлющем, — это сознание разлома (*Gebrochenheit*) нашего философского мышления.

Если в ходе философской работы выходим в мышлении к Объемлющему, мы снова превращаем в предмет то, что по своей сути предметом не является. И потому необходима постоянная оговорка, отменяющая сказанное как предметное содержание, чтобы таким образом достигнуть понимания Объемлющего, которое не является результатом исследования, выступающим отныне как заученное содержание, но есть установка (*Haltung*) нашего сознания. Не мое знание, но само мое сознание становится другим.

Но в этом заключается основная черта всякого подлинного философствования. В медиуме предметно опре-

деленного мышления и только в нем совершается взлет человека к Объемлющему. Он приводит к тому, что в сознании проступает основа нашего существования, коренящаяся в самом бытии, от нее начинается исходить направляющее действие, вступает в силу основная настройка, определяющая толкование нашей жизни и деятельности. Этот взлет освобождает нас от пут определенного мышления не тем, что оставляет его, но тем, что доводит его до крайней точки. Он позволяет открыть во всеобщей философской мысли фланг для своего осуществления в нашем настоящем.

Для того чтобы бытие было для нас, оно в разделении на субъект и объект должно посредством опыта обретать свое живое присутствие (*gegenwärtig wird*) и для души. Отсюда и проистекает наше стремление к ясности. Все, что пока еще остается темным, должно быть схвачено в предметной форме исходя из самого существа исполняющегося Я. И само бытие, всеобосновывающее, безусловное, также желает предстать перед глазами в форме предметности, даже если само оно и обладает формой, которая предметности несоразмерна и потому снова и снова в ней расторгается и в расторгенном виде оттеняет присутствие Объемлющего.

Лишь осознание, с одной стороны, субъект-объектного разделения в качестве основополагающего остова (*Grundtatbestand*) нашего мыслящего существования и, с другой стороны, — Объемлющего, которое в этом разделении присутствует, приносит нам свободу философствования.

Эта мысль помогает нам выпутаться из любого сущего. Она настойчиво выводит нас из тупиков заострения. Это, действительно, поворотная для нас мысль.

Если абсолютность вещей и предметная теория познания утрачиваются, то для того, кто видел в них свою опору, это означает нигилизм. Все, что обретает свою опре-

деленность, а вместе с ней и конечность благодаря языку и форме предметности, теряет свое исключительное право на то, чтобы быть действительностью и истиной.

Наше философское Объемлющее мышление проходит через этот нигилизм, который является скорее освобождением, ведущим к подлинному бытию. Благодаря возрождению нашей сущности в философствовании вырисовывается ограниченный смысл и ценность всех конечных вещей, становится совершенно определенной неизбежность прохождения через них, но вместе с этим достигается основа, исходя из которой только и возможно свободное обхождение с вещами.

Выпадение из состояний устойчивости и прочности, которые были, впрочем, совершенно обманчивы, оборачивается способностью к парению: что казалось пропастью, становится пространством свободы, кажущееся ничто оборачивается тем, откуда с нами заговаривает подлинное бытие.

4. МЫСЛЬ О БОГЕ

Наша европейская мысль о Боге исторически имеет два корня: Библию и греческую философию.

Когда Иеремия увидел гибель всего, ради чего он трудился в течение всей своей долгой жизни, когда его земля и его народ были для него потеряны, когда вдовы в Египте последние остатки его народа изменили вере в Яхве и стали приносить жертвы Исиде и когда его юный Барух отчаялся: “Я изнемог и не нахожу покоя”, — Иеремия ответил: “Так говорит Яхве: Воистину, что я построил, то сокрушу, и что я посадил, то вырву, — и тогда ты потребуешь для себя Великого? Не требуй!”

В подобной ситуации эти слова имеют следующий смысл: достаточно того, что Бог есть. Существует ли “бессмертие”, об этом не спрашивается; “прощает” ли Бог, такой вопрос больше не стоит на переднем плане. Это уже совершенно не зависит от человека: его своеволие, как и его забота о вечном блаженстве и вечности, теряет силу. Но и то, что мир в целом имеет в себе законченный смысл, что он в какой-то форме имеет постоянство и прочность, также понимается как невозможное, так как все сотворено Богом, сотворено Его рукой из ничего. После утраты всего остается одно: Бог есть. Если жизнь в мире, вверяя себя руководству Бога, пыталась сделать все, что от нее зависит, и все-таки потерпела крах, то остается лишь одна невообразимая действительность: Бог есть. Когда человек совершенно отрекается от себя и своих целей, эта действительность может открыться ему как единственная. Однако она никогда не обнаруживается заранее или же абстрактно,

но лишь при собственном погружении в существование мира, на границе которого она себя только и обозначает.

Слова Иеремии — суровые слова. Они не связаны больше с исторической волей к действию в мире, которое, однако ж, как в течение всей жизни, так и в ее конце, в ситуации совершеннейшего краха, прежде всего, и делает этот смысл возможным. Они звучат просто, без всякой фантастики и содержат вместе с тем непостижимую истину именно потому, что отказываются от любого высказываемого содержания, от любого укрепления своего положения в мире.

Иначе и все-таки в согласии с этими словами звучат высказывания греческих философов.

Ксенофонт около 500 лет до Р.Х. возвестил: царствует только один единственный Бог, непохожий на смертных ни по виду, ни по мыслям. Платон мыслил Божество, называемое им Благом, как источник всего познания. Познаваемое не только познается в свете Божества, но и имеет свое бытие от Него, по достоинству и силе возвышающегося над бытием.

Греческие философы понимали: лишь по обычаю существует много богов, по природе — Бог только один, он не виден воочию, никому не подобен, его нельзя распознать ни в каком образе.

Божество мыслится как мировой разум или мировой закон, или же как судьба и провидение, или же как устроитель мира.

Однако у греческих мыслителей речь идет о помысленном Боге, а не о живом Боге Иеремии. Оба смысла встречаются. Западная теология и философия, исходя из этих двух корней, в бесконечных вариациях осмысляла то, что Бог *есть* и что есть Бог (курсив мой. — Пер.).

Философы нашего времени, кажется, охотно обходят вопрос: есть ли Бог. Они ни подтверждают его существование, ни отрицают его. Однако тот, кто философствует, должен давать объяснения. Если существование Бога подвергается сомнению, философ должен дать ответ: или он не покидает поля скептической философии, в которой вообще ничто не утверждается и не отрицается, или же, ограничиваясь предметно определенным знанием (что значит — научным познанием), он прекращает философствовать, руководствуясь тезисом: что знать невозможно, о том следует молчать.

Вопрос о Боге обсуждается на основании противоречащих друг другу тезисов, на которых мы последовательно остановимся.

Теологический тезис: о Боге мы можем знать только потому, что он открывается в пророках и в Иисусе. Без откровения нет действительности Бога для человека. Не в мышлении, но в веропослушании доступен Бог.

Однако задолго до и вне мира библейского откровения существовала уверенность в действительности Божества. И в самом европейском христианском мире многие люди уверены в бытии Бога, не имея гарантии откровения.

Против теологического тезиса выступает древний философский тезис: мы знаем о Боге, потому что его существование может быть доказано. Сущестующие с древних времен доказательства бытия Бога в своей совокупности являются превосходным свидетельством тому.

Но если эти доказательства понимать как принудительные, подобно научным доказательствам, как в математике или эмпирических науках, то они ложны. В своей принудительной значимости (*zwingenden Gültigkeit*) эти доказательства были самым радикальным образом опровергнуты Кантом.

Теперь, казалось бы, все должно было бы предстать наоборот: опровержение всех доказательств бытия Бога означает, что Бога нет.

Этот вывод ложен. Так как несуществование Бога может быть доказано в такой же малой степени, как и его существование. Доказательства и их опровержения только показывают: доказанный Бог — это не Бог, он был бы просто вещью в мире.

В противоположность мнимым доказательствам и опровержениям существования Бога истиной кажется следующее: так называемые доказательства бытия Бога — это изначально вовсе не доказательства, а пути мыслительного самоуверения. Измышляемые на протяжении тысячелетий и повторяемые в различных вариациях доказательства бытия Бога на самом деле имеют другой смысл, нежели научные доказательства. Они представляют собой удостоверение мышления в опыте вознесения человека к Богу. Возможны такие пути мысли, которые приводят нас к границам, преодолеваемым в прыжке, в котором осознание Бога оборачивается для нас его естественным присутствием.

Обратимся к некоторым примерам.

Древнейшее доказательство бытия Бога называется космологическим. Исходя из космоса (греческое имя для мира) выносят заключение относительно Бога: из мирового события, всегда имеющего свою причину, относительно первопричины, из движения — относительно первоисточка движения, из случайности единичного — относительно необходимости целого.

Если под этим заключением имеется в виду такое, когда на основании существования одной вещи выносят заключение относительно другой таким же образом, как из повернутой к нам стороны луны делают заключение о ее обратной стороне, которую мы никогда не

можем видеть, то оно не имеет силы. Напротив, такого рода заключения мы можем делать только в том случае, если на основании одной вещи в мире выносим заключение относительно другой вещи в мире. Мир как целое — это не предмет, потому что мы всегда внутри него и никогда не имеем мир перед собой как целое. Поэтому невозможно, исходя из мира в целом, сделать заключение относительно чего-то другого, нежели мир.

Однако мысль, содержащаяся в этом заключении, меняет свой смысл, если она более не считается доказательством. Поэтому подобно заключению от одного к другому она доводит до сознания тайну, состоящую в том, что мир и мы в нем вообще существуем. Если мы испытаем эту мысль (ведь могло бы ничего и не быть) и спросим вместе с Шеллингом: “Почему вообще есть что-то, а не ничто?” — то уверенность в существовании оказывается такого рода, что мы на вопрос о его основе хотя и не получаем никакого ответа, однако оказываемся приведенными к Объемлющему, которое по своей сути просто есть и не может не быть и через него есть все другое.

Хотя мир и считали вечным и придавали ему такой характер, что он, как утверждалось, сам является основой своего существования и потому идентичен с Богом, однако такое понимание никуда не годится.

Все, что есть в мире прекрасного, целесообразного, упорядоченного и тем самым соответствующего известному совершенству, все, что мы с волнением узнаем при непосредственном созерцании неисчерпаемого богатства природы, — все это невозможно постичь исходя из радикально познаваемого бытия мира, равно как и основываясь на материи. Целесообразность живого, красота природы во всех ее формах, порядок мира вообще становятся по мере развития фактического познания все более и более наполненными тайной.

Но если теперь исходя из этого делают заключение о существовании Бога, благого Бога-творца, то в тот же момент этому противоречит все ужасное, запутанное и беспорядочное в мире. Этому соответствует то основополагающее настроение, при котором мир воспринимается нами как жуткий, враждебный, зловещий и страшный. Заключение о существовании дьявола кажется столь же убедительным, сколь и о существовании Бога. Тайна трансценденции вместе с тем не упраздняется, но углубляется.

Однако решающее значение имеет здесь то, что мы называем незавершенностью (*Unvollendbarkeit*) мира. Мир не близится к концу (*ist nicht am Ende*), но находится в постоянном превращении — наше познание мира не может найти завершения, мир из самого себя непонятен.

Все так называемые доказательства не только не доказывают существования Бога, но соблазняют и Бога превратить в мировую реальность, которая, так сказать, установлена на границах мира как некий выступающий там второй мир. В таком случае они затемняют мышление о Боге.

Однако эффективность этих доказательств возрастает тем больше, чем в большей степени они способны вести нас через конкретные явления мира перед лицом ничто и незавершенности. Тогда они словно бы дают толчок к тому, чтобы мы, находясь в мире, не довольствовались миром как единственным бытием.

Это обнаруживается снова и снова: Бог — не предмет знания, он не может быть раскрыт принудительно-убедительным образом. Бог также не предмет чувственного опыта. Он невидим, на него нельзя посмотреть, в него можно только верить.

Но откуда эта вера? Она приходит изначально не из рамок нашего опыта в мире, но из свободы человека.

Человек, который действительно осознает свою свободу, будет одновременно уверен и в бытии Бога. Свобода и Бог неразделимы. Почему?

Относительно себя я уверен: я свободен, я есть в своей свободе не благодаря самому себе, но дарован себе в ней, так как я могу отсутствовать сам для себя и не могу вы-нудить себя быть свободным. Там, где я есть, собственно, сам, я уверен, что я таков не благодаря самому себе. Наивысшая свобода, будучи свободой от мира, знает себя одновременно как глубочайшую связанность с трансценденцией.

Свободное бытие человека мы называем также экзистенцией. Бог достоверен для меня вместе с решительностью, в которой я существую (*existiere*). Он достоверен не как содержание знания, но как то, что всегда имеет силу настоящего (*Gegenwärtigkeit*) для экзистенции.

Если достоверность свободы включает в себе достоверность относительно бытия Бога, то существует взаимосвязь между отрицанием свободы и богоотрицанием. Если я на собственном опыте не узнаю чуда бытия самости (*Selbstsein*), то я не нуждаюсь ни в какой связи с Богом, но доволен существованием природы, многочисленных божеств и демонов.

С другой стороны, существует взаимосвязь между утверждением свободы без Бога и обожествлением человека. Речь идет о кажущейся свободе произвола, который мнит себя абсолютно самостоятельным: "я хочу". Тем самым я полагаюсь на собственную силу этого "я так хочу" и на упорное умение умирать (*Sterbenkönnen*). Однако этот самообман — что я есть сам только благодаря себе — превращает свободу в растерянность опустошенного бытия. Неумность этой воли к самоосуществлению оборачивается отчаянием, в котором, как говорит Киркегор, человек, отчаиваясь, хочет быть самым собой и, отчаиваясь, не хочет быть самым собой.

Бог есть для меня по мере того, как я в свободе действительно становлюсь самим собой. Он есть для меня именно не в качестве содержания знания, но только в качестве того, что открывается экзистенции.

Однако раскрывая нашу экзистенцию как свободу, мы опять-таки не доказываем бытия Бога, но лишь как бы показываем место, на котором возможна его достоверность.

Ни в одном доказательстве бытия Бога, если оно должно привести к принудительной достоверности, мысль не может достигнуть своей цели. Однако нельзя сказать, чтобы крах мысли в данном случае ничего не оставлял бы после себя. Он указывает на то, что открывается в неисчерпаемом, стоящем всегда под вопросом всеобъемлющем сознании Бога.

То, что Бог явственно неощутим в этом мире, означает одновременно, что человек не должен отказываться от своей свободы в пользу имеющих место в мире понятных и постижимых вещей, авторитетов, сил, что он, скорее, несет ответственность за самого себя, которой ему не нужно избегать, отказываясь будто бы свободно от свободы. Он должен быть обязан самому себе тем, каким образом он принимает решения и находит путь. Поэтому Кант говорит: непостижимая мудрость равно удивительна тем, что она дает нам, и тем, в чем она нам отказывает. Так как если бы она в своем величии постоянно стояла бы перед глазами и как убедительный авторитет в мире говорила бы ясно и определенно, то мы были бы марионетками ее воли. Она же хочет, чтобы мы были свободны.

Вместо знания Бога, которое недостижимо, мы, философствуя, удостоверяемся во всеобъемлющем сознании Бога.

“Бог есть”, в этом тезисе решающее значение имеет действительность, на которую он указывает. Эта действительность не постигается в результате того, что мы мыслим тезис: будучи просто помысленным, он остается пустым, так как то, что в нем заключено, для рассудка и чувственного опыта есть ничто. То, что в нем собственно предполагается, имеет место, прежде всего, в трансцендировании, в перешагивании за реальность, осуществляемом благодаря самой этой действительности, которая ощущается нами как подлинная. Поэтому высшая точка и смысл нашей жизни обретаются там, где мы становимся уверенны в подлинной действительности, это значит — в Боге.

Эта действительность доступна экзистенции в изначальности ее богоотношения. Поэтому изначальность веры в Бога запрещает всякое посредничество. Действительность Бога обнаруживается не в каком-то определенном, проговариваемом для всех людей содержании веры, а также не в равной для всех людей опосредующей Бога исторической действительности. Напротив, во всякой историчности имеет место непосредственная, не нуждающаяся ни в каком посреднике, независимая связь отдельного человека с Богом.

Эта историчность, будучи выраженной и представленной, не является в таком виде абсолютной истиной для всех, но все же в своем истоке безусловно истинна.

Действительное бытие Бога должно быть абсолютно, а не только обнаруживать себя в одном из исторических явлений своего языка, в языке людей. Если Бог есть, то он должен быть непосредственно, без окольных путей, ощущаем для отдельно взятого человека.

Если действительность Бога и непосредственность исторического богоотношения исключают общепринятое богопознание, то вместо познания Бога требуется наше отношение к нему. С давних пор Бог мыслится в обра-

зах, отсылающих к бытию мира, вплоть до образа личности по аналогии с человеком. И все-таки каждое подобное представление выступает одновременно как завеса. Бог не является тем, что мы всегда представляем перед глазами.

Наше истинное отношение к Богу нашло свое глубочайшее выражение в следующих положениях Библии:

Ты не должен творить себе образов и подобий. Это означало когда-то: невидимость Бога запрещает поклоняться ему в виде изображений Бога, идолов, резных работ. Этот внятный запрет усугубляется тем, что Бог не только невидим, но и непредставим, немыслим. Ни одно подобие не может соответствовать ему и ни одно не смеет ставить себя на его место. Все подобия, без исключения, являются мифами и как таковые должны быть осмыслены, будучи по своему характеру исчезающими, как всего лишь подобия, однако они же являются не чем иным, как суеверием, если их принимают за саму реальность Бога.

Поскольку всякое образное представление Бога в виде картины, показывая, как раз скрывает показываемое, наиболее верная близость Бога — в отсутствии изображений. Это истинное требование Ветхого Завета, однако же, никогда не исполнялось в нем самом: он оставляет личность Бога как картину, его гнев и его любовь, его суд и его милость. Требование невыполнимо. Попытки схватить без наглядных образов (*bildlos*) сверхличностную, чистую действительность Бога, при всей его непостижимости, предпринимались Парменидом и Платоном, пытавшимися мыслить бытие спекулятивно, индийским (Атман-Брахман) мышлением, китайским Тао, однако и эти пути мысли не могли при своем осуществлении достичь того, чего они хотели. В мыслительной и созерцательной способности человека всегда возникает образная картина. Но если в философской мыс-

ли образное представление и предмет почти исчезают, то в итоге, возможно, остается в настоящем едва уловимое сознание, которое в своем действии все же может стать основанием жизни.

В таком случае после прояснения любого обожествления природы, всего демонического, эстетического и суеверного, всего специфически нуминозного (внушенного свыше. — *Пер.*) — после прояснения всего этого в медиуме разума глубочайшая тайна все-таки не утрачивается.

Может быть, следует очертить это едва уловимое сознание, остающееся в итоге философствования.

Это — молчание перед бытием. Язык замолкает перед тем, что оказывается утраченным для нас, становясь предметом.

Это основание может быть достигнуто только в процессе перешагивания через любое помысленное содержание. Само оно неперешагиваемо. В его предстоянии находит свое удовлетворение и затухает любое желание.

Там — убежище, и все-таки там нет места. Там — покой, который может нести нас в том неизбывном непокое, с которым сопряжен наш путь в мире.

Там мышление должно раствориться в ясности. Где больше нет вопросов, нет также и ответов. Перешагивание вопросов и ответов в философствовании форсировано до крайности, и, совершая его, мы попадаем в тишину бытия.

Другое библейское изречение гласит:

У тебя не должно быть никакого другого Бога. Эта заповедь означает, прежде всего, отвержение чужих богов. Она была углублена до простой и необъяснимой мысли: есть только один Бог. Жизнь человека, который верит в одного единственного Бога, в противоположность жизни со многими богами, покоится на радикально новой основе. Концентрация на одном единственном Боге

впервые дает решению экзистенции его действительное основание. Бесконечное изобилие в конечном счете ведет к разбросанности; прекрасному, если оно не коренится в чем-то едином, недостает безусловного. Сегодня так же, как и тысячелетия назад, это остается непреходящей проблемой для человека: обретает ли он такое единое (*das Eine*) в качестве основания своей жизни.

Третье положение Библии гласит:

Да свершится воля Твоя. Эта основная позиция по отношению к Богу означает: в доверии преклоняться перед непостижимым, принимая, что оно не подлежит нашему разумению, а находится выше его. “Твои мысли не наши мысли, Твои пути не наши пути”.

Доверие этой основной позиции содействует всеобъемлющему чувству благодарности, безмолвной и безличностной любви.

Человек стоит перед Божеством как перед сокровенным Богом и может принимать самое ужасное как волеизъявление этого Бога, хорошо зная, что, каким бы образом он (человек) его не выражал, это высказано согласно человеческому пониманию и потому ложно.

Если излагать кратко, наше отношение к Богу возможно при следующих требованиях: “никаких изображений и подобий”; “Бог — один”; преданность с нашей стороны (“да свершится воля Твоя”).

Продумывание Бога — это прояснение веры. Однако вера не созерцание. Она остается всегда на дистанции и под вопросом. Жить исходя из веры — это не значит опираться на высчитываемое знание, но жить так, чтобы мы отваживались на то, что Бог есть.

Верить в Бога — значит жить исходя из чего-то, что никак иначе не дано в мире, кроме как в многозначащем языке явлений, которые мы называем шифром или символом трансценденции.

Бог, в которого верят, — далекий Бог, скрытый Бог, недоказуемый Бог.

Поэтому я должен признать не только то, что не знаю Бога, но даже и то, что не знаю, верю ли я. Вера — это не обладание. В ней нет свойственной знанию достоверности, но только уверенность в практике жизни.

Поэтому верующий живет в непреходящей многозначности объективного, его слух всегда наготове. Он чуток в своей преданности слышимому и одновременно непоколебим. Он силен в одеянии слабости, он открыт и искренен при твердости и решительности его действительной жизни.

Продумывание Бога — это одновременно пример всякого сущностного философствования: оно не дает присущей знанию достоверности, но открывает собственному бытию самости свободное пространство его решения; оно придает весомость любви в мире, чтению шифра трансценденции и широте того, что прорастает в разуме.

Поэтому все философски сказанное столь скудно. Оно требует дополнения из собственного бытия слушающего.

Философия не дает, она может только пробуждать, — а затем она может напоминать и помогать упрочивать и сохранять.

Каждый понимает в ней то, что он, собственно, уже знал.

5. БЕЗУСЛОВНОЕ ТРЕБОВАНИЕ

Безусловные действия совершаются в любви, в борьбе, в постижении высоких задач. Однако показателем безусловного является то, что действие основано на чем-то, что обуславливает жизнь в целом, не давая ей быть чем-то последним.

В осуществлении безусловного существование (Dasein) превращается как бы в материал идеи, любви, верности. Оно приобщается к вечному смыслу, как бы вбирается им, в результате чего не может предаться неразборчивой всеядности спонтанной жизни. Только на самой грани, в исключительной ситуации, порядок действия, определяемый безусловным, может привести к утрате существования и принятию на себя неизбежной смерти, тогда как обусловленное, в любое время и любой ценой, в первую очередь хочет жить, хочет остаться в существовании.

Люди объединили, например, свои жизни в солидарной борьбе за общее существование в мире. Солидарность тем самым выступила безусловной по отношению к обусловленной ею жизни.

Первоначально это происходило в обществе, основанном на доверии, но впоследствии все чаще повторялось также по воодушевляющему приказу того или иного авторитета, в который люди поверили, так что вера в авторитет стала на этот раз источником безусловного. Эта вера освобождала от неуверенности и не требовала проверки. Однако в безусловном такого рода было скрыто тайное условие, а именно успех авторитета. Верующий хотел жить, опираясь на свое послушание. Если

авторитет не имел больше успеха как власть, а вместе с этим рушилась и вера в него, тогда образовывалась уничтожающая пустота.

Спасти от этой пустоты могло тогда лишь требование, обращенное к отдельному человеку: чтобы он в свободе обрел то, что является собственно бытием и основанием его решений.

По этому пути шли в истории те отдельные индивидуумы, которые рисковали своими жизнями, оставаясь послушными безусловному требованию. Они хранили верность ему в тот момент, когда безверие привело бы к уничтожению всего, когда измена вечному бытию сделала бы несчастным все еще продолжающееся длиться существование, — спасенная жизнь была бы отравлена безверием.

Наверное, самым чистым образцом является в данном случае Сократ. Обладая ясным разумом и опираясь в своей жизни на принцип всеобъемлющего неведения, он совершенно непоколебимо шел своим путем, не давая потревожить себя никаким страстям: ни возмущению, ни ненависти, ни упрямству; он не делал уступок, не использовал возможность побега и умер с радостным чувством и помыслами, дерзая в своей вере.

Были мученики, которые, соблюдая верность своей вере, обладали чистейшей нравственной энергией, как, например, Томас Мор. Иные вызывают сомнение. Умереть ради чего-то, подтверждая тем самым то, ради чего умираешь, самой своей смертью, — это придает смерти целесообразность, но вместе с тем и нечистоту. Если мученики были всецело охвачены и подгоняемы стремлением умереть — якобы в мнимом следовании Христу, — стремлением к смерти, которое нередко наполняет душу истерическими проявлениями, то этим замутнялась чистота решений.

Редки фигуры философов, которые, кроме их сущностной принадлежности к какой-либо религиозной

общине в мире, стоя один на один перед Богом, претворяли бы в жизнь тезис: философствовать — значит учиться умирать. Сенека, который много лет ждал осуждения на смерть, сумел преодолеть свои благоразумные хлопоты по спасению, так что в итоге остался верен себе, не совершив недостойных поступков и не потеряв самообладания, как, например, Нерон, который требовал своей смерти. Боэций умер невинным, приговоренный к смерти варваром; он философствовал с ясным сознанием и был восприимчив к подлинному бытию. Бруно поборол свои сомнения и половинчатые уступки ради высокого решения, держась непоколебимо и стойко, безо всякой корысти до самого костра.

Сенека, Боэций, Бруно — это такие же люди, как и мы, со своими слабостями и недостатками. Сначала они победили самих себя. Поэтому и для нас они являются настоящими ориентирами, поскольку святые — это все же образы, которые удерживаются для нас лишь в сумеречном полумраке или в ирреальном свете мистического созерцания, однако не в состоянии устоять при реалистическом осмотре. Безусловность, на которую оказались способны люди как люди, придает нам действительное воодушевление, тогда как воображаемое (*das Imaginäre*) способствует только недейственному благоговению.

Мы напомнили об исторических фигурах, показавших, каждый на своем примере, умение умирать. Попытаемся теперь прояснить сущность безусловного требования.

На вопрос: “Что я должен делать?” — я получаю ответ благодаря указанию конечных целей и средств по их достижению. Необходимо добыть пищу, и для этого требуется работать. Я должен уживаться с людьми в обществе — правила жизненного благоразумия дают мне указания на этот счет. Цель всегда является условием для использования соответствующих средств.

Однако основанием тому, почему имеет место та или иная цель, служат или неоспоримые интересы существования, или польза. Но существование как таковое — это не конечная цель, потому что остается вопрос: “Что за существование?” и вопрос: “Для чего?”

Основанием требования может быть также авторитет, которому я повиновался или в силу чужого приказания “я так хочу”, или в силу того, что “так написано”. Однако же, оставаясь неоспоримым, такой авторитет остается поэтому и непроверенным.

Все подобные требования обусловлены, так как они делают меня зависимым от другого, от целей существования или от авторитета. Безусловные требования, напротив, имеют свои истоки во мне самом. Обусловленные требования относятся ко мне как некая данность, определенная извне, которой я могу придерживаться. Безусловные требования исходят из меня самого, внутренне поддерживая меня благодаря тому, что во мне самом есть не только я сам.

Безусловное требование обращается ко мне как требование моего подлинного бытия к моему голому существованию (*bloßes Dasein*). Я осознаю себя тем, кто есть я сам, поскольку я должен им быть. Это осознание, темное в начале, проясняется в конце моего безусловного действия. Если это осознание себя в безусловном осуществляется, то обретаемая достоверность смысла бытия прекращает вопрошание, даже если в скором времени вопрошание возникает снова, и в преобразованной ситуации достоверность должна достигаться заново.

Безусловное предшествует всякой целесообразности, поскольку оно и есть то, что полагает цель. А потому безусловное — это не то, что желается, но то, исходя из чего желают.

Следовательно, безусловное как основание поступков — это не вопрос познания, а содержание веры. До

тех пор, пока я познаю основания и цели моих поступков, я остаюсь в чем-то конечном и обусловленном. Только лишь тогда, когда я живу руководствуясь чем-то, что более не поддается предметному обоснованию, я живу исходя из безусловного.

Очертим смысл безусловности посредством некоторых положений, которые ее характеризуют.

Первое. Безусловность — это не некая данность (So-sein), но проясняющееся из непостижимой глубины и проходящее сквозь рефлексию решение, с которым я сам идентичен. Что это означает?

Безусловность означает участие в вечном, в бытии, поэтому из нее и проистекают абсолютная надежность и доверие. Безусловность имеет место не по природе, но благодаря указанному выше решению. Решение осуществляется только посредством ясности, выступающей через рефлексию. Выражаясь психологически, безусловность не лежит в сиюминутном состоянии человека. Несмотря на захватывающую энергию своего мгновенного воздействия, это определенное бытийное состояние (So-sein) внезапно ослабевает, оказывается забывчивым и ненадежным. Безусловность не является и чем-то врожденным, так как врожденный характер может преобразоваться при повторном рождении. Безусловность не заключается также и в том, что на мифический манер называют демоном человека, так как таковой вероломен. Все модусы страсти, воли, которые свойственны существованию, модусы самоутверждения, хотя они и весьма могущественны, однако в своем мгновенном проявлении еще не безусловны, но обусловлены и потому непрочны.

Безусловность, следовательно, имеет место в первую очередь в решении экзистенции, которое проходит через рефлексию. Это значит: безусловность исходит не из определенного бытийного состояния, но из свободы,

и причем из свободы, которая не может быть иначе, как только исходя из своей трансцендентной основы (а не вследствие, например, природной закономерности).

Безусловное решает, куда наконец движется жизнь человека, имеет ли она какой-либо вес или ничтожна. Безусловное пребывает в сокрытости, только в крайних случаях оно безмолвным решением направляет жизненный путь; оно никогда прямо не доказуемо и тем не менее на деле всегда, исходя из экзистенции, поддерживает человеческую жизнь и в своем прояснении уходит в бесконечность.

Так же как деревья глубоко врастают, если высоко несут свою крону, точно так же глубоко коренится в безусловном тот, кто в полной мере является человеком; иной же бывает подобен кустарнику, который можно вырывать и пересаживать, равнять и прочно удерживать в массе. И все же это сравнение не является подходящим, поскольку укорененность в безусловном постигается не посредством возвышения, но посредством прыжка в другое измерение.

Второе. Второй тезис характеристики безусловного гласит: безусловность действительно есть единственно в вере, исходя из которой безусловность осуществляется единственно ради веры, которая эту безусловность видит.

Безусловное не может быть доказано, не может быть обнаружено подобно существованию в мире: исторические доказательства — это только намеки. То, что мы знаем, — это всегда обусловленное. То, чем мы исполнены в безусловном по сравнению с доказываемым, как-будто вообще не существует. Доказанной безусловностью как таковой может быть только сильная власть, фанатизм, дикость или безумие. При ответе на вопрос, существует ли подлинная безусловность, наиболее убедительным в мире является скептический подход.

К примеру, весьма сомнительно, что существует любовь в смысле чего-то безусловного, укорененного в вечном основании, а не только как человеческая склонность и увлеченность, привычка и верность договору. Можно отрицать также и то, что подлинная коммуникация возможна в любящей борьбе. То, что может быть продемонстрировано, именно по этой причине не безусловно.

Третье. Третий тезис гласит: безусловное, выступая во времени, само не имеет временного характера (*zeitlos*).

Безусловность человека не дается ему так, как его существование. Она пробуждается для него во времени. Только там, где в человеке созревает усилие и он приходит к тому, что безусловное решение становится непоколебимым, безусловность вступает в свою силу. Напротив, существующая с самого начала окончательность, абстрактная незыблемость души, все то, что лишь просто продолжает быть, не дают человеку стать чувствительным и доверительным по отношению к своей безусловности.

Безусловность иногда обнаруживается во времени в опыте пограничных ситуаций, а также при возникновении опасности стать неверным себе.

Однако само безусловное отнюдь не становится временным. Там, где оно есть, оно есть как раз вопреки времени. Там, где оно обретается, оно все же как вечность сущности в каждое новое мгновение сохраняет свою изначальность благодаря снова и снова повторяющемуся возрождению. Поэтому там, где временное развитие, казалось бы, привело к прочному обладанию, там тем не менее в одно мгновение все может предательски измениться. И наоборот, там, где прошлое кажется угнетает человека как нечто раз и навсегда данное, неся в себе бесчисленные предпосылки к уничтожению, человек все-таки каждое мгновение может как бы начать сначала, узнавая внезапно безусловное.

Хотя смысл безусловности и очерчен этими размышлениями, однако он еще не постигнут в его содержании. Таковое станет ясным только исходя из противоположности добра и зла.

В безусловном находит свое осуществление выбор. Принятое решение превращается в субстанцию человека. Он выбирает то, что понимает как доброе исходя из различия между добром и злом.

Добро и зло отличаются по трем показателям.

Первое. Злом считаются непосредственные и неограниченные увлечения и наклонности, чувственные побуждения к наслаждению и благам этого мира, к существованию как таковому; короче говоря, злой является такая человеческая жизнь, которая остается в обусловленном, и потому подобно жизни животного лишь скатывается в беспокойство постоянных изменений (удачных либо неудачных) и не является результатом решения.

Напротив, доброй является такая жизнь, которая хотя и не отвергает земного счастья, однако подчиняет его условию моральной значимости. Это морально значимое понимается как всеобщий закон морально правильного совершения поступков. Эта ценность и есть безусловное.

Второе. По сравнению с простыми слабостями, выражающимися в том, что человек поддается разнообразным наклонностям, собственно злом считается, прежде всего, такое превратное поведение, как понимал его Кант, когда я делаю добро только в том случае, если это не приносит мне никакого вреда или же не слишком дорого мне обходится; говоря абстрактно: когда безусловный характер морального требования хотя и полагается как желаемый, однако же в послушании закону добра это требование выполняется лишь в той мере, в какой при этом позволяется беспрепятственно удовлетворять чувственные потребности в счастье, — только при этом условии, а не безусловно хочу я быть добрым.

Эта кажущаяся доброта есть, так сказать, некоторая особенность определенных счастливых обстоятельств, при которых я могу обрести для себя эту роскошь — быть добрым. В случае конфликта между моральным требованием и интересами моего существования я, в зависимости от степени моего интереса, не признаваясь в том, готов, возможно, на любую подлость. Чтобы не умереть самому, я исполню приказ убить. Благодаря благополучию моего положения, избавляющего меня от конфликтов, я могу обманываться относительно того, что в действительности я зол (*mein Bösessein*).

Напротив, добрым будет выведение себя из этого превратного состояния, при котором безусловному подчиняются при условии счастливого существования, и тем самым — возвращение к подлинной безусловности. Речь идет о превращении, которое из постоянного самообмана в среде нечистых мотивов приводит к серьезности безусловного.

Третье. Злым считается прежде всего воля ко злу — это, значит воля к разрушению как таковому, влечение к мучению, к жестокости, к уничтожению, нигилистическая воля к гибели всего, что есть и что имеет ценность. Напротив, добрым является безусловное, которое выступает как любовь и тем самым как воля к действительности.

Сравним эти три ступени.

На первой ступени отношение добра и зла моральное: господство над непосредственными влечениями посредством воли, которая следует нравственным законам. Здесь, по словам Канта, долг противостоит наклонности.

На второй ступени отношение этическое: правдивость мотивов. Чистота безусловного противостоит нечистоте, связанной отношением условия, вследствие чего безусловное фактически становится зависимым от обусловленного.

На третьей ступени отношение метафизическое: сущность мотивов. Любовь противостоит ненависти. Любовь побуждает бытие, ненависть — небытие. Любовь произрастает из связи с трансценденцией, ненависть опускается к эгоистичной точке, оторванной от трансценденции. Любовь действует в мире как бесшумная созидательная сила, ненависть — как громогласное разрушение, которое гасит бытие в нашем существовании и уничтожает само это существование.

Каждый раз обнаруживается некая альтернатива и вместе с этим — требование решения. Человек может хотеть или одно или другое, если речь идет о его сущностном становлении. Он следует или наклонности, или долгу, его мотивы или чисты, или чем-то связаны, он живет, основываясь или на ненависти, или на любви. Однако он может пропустить или же отложить свое решение на этот счет. Вместо того чтобы принять решение, мы колеблемся в течение жизни, связываем одно с другим и признаем это необходимым противоречием. Уже сама эта нерешительность есть зло. Человек пробуждается только тогда, когда он начинает различать добро и зло. Он становится самим собой, когда его поступок основывается на решении, куда он хочет направить свое существование. Мы должны постоянно вновь и вновь освобождаться от нерешительности. Мы в столь малой степени способны довести самих себя до добра, что для уяснения долга нам даже необходима сила тех наклонностей, которые пленяют нас в нашем существовании; что, действительно любя (и как раз тогда, когда любим), мы не можем не ненавидеть, а именно не можем не ненавидеть то, что угрожает любимому нами; что мы оказываемся связаны нечистотой как раз тогда, когда твердо считаем наши мотивы чистыми.

На каждой из трех ступеней решение имеет свой собственный характер. С моральной точки зрения чело-

век, полагая свое решение, мыслит его как правильно обоснованное. С этической точки зрения он вновь восстанавливает себя из превратного состояния посредством возрождения своей доброй воли. С метафизической точки зрения он осознает, что дарован сам себе в своей способности любить. Он выбирает то, что считает правильным, становится правдивым в своих побуждениях, живет, основываясь на любви. Только в единстве этих трех моментов происходит осуществление безусловного.

Жить, основываясь на любви, — именно это, пожалуй, и включает в себя все остальное. Настоящая любовь одновременно делает неизбежной нравственную истину присущего ей образа действий. Поэтому Августин сказал: люби и делай то, что ты хочешь. Однако для нас, людей, это невозможно — жить, основываясь единственно только на любви, этой силе третьей ступени, — ибо мы постоянно соскальзываем вниз и приходим в замешательство. Поэтому нам не следует слепо и в любое мгновение полагаться на нашу любовь, но мы должны проливать на нее свет. И поэтому для нас, конечных существ, необходимы дисциплина и обязательность, с помощью которых мы получаем власть над нашими страстями, необходимо недоверие к себе самим из-за нечистоты наших мотивов. Мы заблуждаемся, сбиваемся с пути как раз тогда, когда чувствуем себя уверенно.

Только безусловность добра способна наполнить пустые обязанности содержанием, очистить нравственные мотивы и нейтрализовать присущую ненависти волю к уничтожению.

Однако основание любви, в которой коренится безусловное, выступает как нечто единое вместе с волей к подлинной действительности. Если я нечто люблю, то хочу, чтобы оно было. А то, что подлинно есть, я не могу увидеть не любя.

6. ЧЕЛОВЕК

Что такое человек? Как тело он исследуется физиологией, как душа — психологией, как социальное существо — социологией. Мы знаем о человеке как о природном существе, природу которого мы познаем подобно природе других живых существ, и как об историческом существе, историческое бытие которого мы познаем через критическое осмысление традиции, постигая смысл, который объединяет людей в их поступках и мышлении, а также благодаря проясняющему истолкованию событий, которое основывается на мотивах, ситуациях и природных реальностях. Исследование человека принесло нам самые разнообразные знания, однако не дало знания о человеке в целом.

Вопрос состоит в том, может ли человек вообще быть исчерпывающим образом постигнут в рамках того, что является познаваемым в нем. Или же помимо этого есть нечто — а именно свобода, — что не поддается никакому предметному познанию, однако же всегда остается для человека неизбежной возможностью.

В действительности человек доступен себе двояким образом: как объект исследования и как экзистенция свободы, недоступной никакому исследованию. В первом случае мы говорим о человеке как о предмете, в другом случае — о непредметном, т. е. о том, чем человек, собственно, и является и что он глубоко понимает, если подлинно осознает самого себя. Вопрос “Что такое человек?” никогда нельзя исчерпать в рамках того, что уже познано в нем, но можно только на собственном опыте испытать в первоисточке нашего мышления и поступания. Человек есть нечто существенно большее, чем он может знать о себе.

Мы осознаем нашу свободу, когда признаем предъявляемые нам требования. От нас зависит, исполняем ли мы эти требования или же уклоняемся от них. Мы не можем всерьез отвергать тот факт, что мы действительно нечто решаем, и притом решаем относительно нас самих, и что мы ответственны за наши решения.

Тот, кто пытается это отвергать, не может предъявлять каких-либо требований и другим людям. Если бы обвиняемый в суде обосновывал свою невиновность тем, что он таким родился и не может поступать иначе, и поэтому его нельзя делать ответственным, благорасположенный судья ответил бы: то же самое с полным основанием можно сказать и о действиях наказывающего вас судьи, т. е. и он не может поступать иначе, ибо он таков и, согласно данным положениям, с необходимостью должен поступать именно таким образом.

Если мы уверены в нашей свободе, то сразу делаем и второй шаг к нашему самопониманию: человек — это существо, находящееся в отношении к Богу. Что это значит?

Мы не сами сотворили себя. Каждый может подумать о себе, что его вполне возможно могло и не быть. Это объединяет нас с животными. Но вдобавок к этому наше существование сопряжено со свободой; там, где мы решаем самостоятельно и не подчиняемся автоматически природному закону, мы существуем в свободе не сами по себе, но дарованы себе в нашей свободе. Мы не можем принудить нашу свободу, если мы не любим, не знаем то, что должны знать. Когда мы свободно решаем и постигаем нашу жизнь как исполненную смысла, мы сознаем, что обязаны этим не самим себе. На вершине свободы, когда наши поступки являются как необходимые — не вследствие внешней необходимости неизбежного, не в силу природного закона, события, но как внут-

ренное согласие волящего, волящего так и никак иначе, — мы сознаем наше свободное бытие как то, что дано нам трансценденцией. Чем подлиннее свобода человека, тем более он уверен в Боге. Там, где я подлинно свободен, я уверен, что свободен не благодаря самому себе.

Мы, люди, никогда не достаточны для самих себя. Мы пробиваемся через самих себя и растем вместе с углублением нашего богосознания, через которое одновременно становимся прозрачными для самих себя в нашей ничтожности.

Богоотношение человека — это не данное от природы свойство. Потому что оно имеет место только вместе со свободой, оно вспыхивает для каждого отдельного человека только там, где он совершает прыжок из простого витального утверждения своего существования к самому себе, это, значит, туда, где он, подлинно свободный от мира, только теперь и становится совершенно открытым миру, где он может быть независимым от мира, потому что живет в связи с Богом. Бог есть для меня в той мере, в какой я сам подлинно существую (*eigentlich existiere*).

Я повторяю еще раз: человек как наличное существование (*Dasein*) в мире является познаваемым предметом. Например, в теории рас человек постигается в плане характерных для него антропологических особенностей, в психоанализе — в плане человеческого бессознательного и его действия, в марксизме — как занимающееся производительным трудом живое существо, которое благодаря своей производительной деятельности приходит, с одной стороны, к обществу, а с другой — к господству над природой: и то и другое, как ошибочно предполагается, должно предстать в некоем завершенном образе. Однако все подобные пути познания постигают в человеке лишь нечто, в нем происходящее, но никогда — человека в целом. Эти научные теории, претендуя

на абсолютное познание человека в целом — а все они стремились к этому, — потеряли из виду подлинного человека и довели до полного угасания сознание о человеке (в тех, кто в эти теории верит) и в конце концов саму человечность. Человеческое бытие, свобода — это еще и богоотношение.

Безусловно, самое интересное — проследить процесс познания человека, и это продвижение дает свои результаты, если сопровождается научной критикой. Только в этом случае обретает методологический характер знание того, что и как знает человек и в каких границах он нечто знает, и как это мало, если он не видит познанное в совокупности возможного, а также насколько радикально недоступным остается для этого познания подлинное человеческое бытие. Только тогда предотвращаются опасности, которые возникают в силу зашоренности человеческого сознания кажущимся знанием о человеке.

Зная о границах знания, мы с большей определенностью доверяемся тому направляющему руководству (Führung), которое мы обретаем для нашей свободы благодаря самой этой свободе, если она связана с Богом.

Один из важнейших вопросов человеческого бытия: откуда получает человек направляющее руководство? Ведь известно, что его жизнь протекает иначе, чем жизнь животных, которая проходит в последовательности поколений, сменяющихся согласно природным законам в одних и тех же повторениях. Свобода человека открывает ему вместе с ненадежностью его бытия шансы стать тем, чем он собственно может быть. Человеку дано, основываясь на свободе, обходиться со своим существованием, как с материалом. Именно поэтому он, прежде всего, имеет историю, это значит, что он живет, опираясь на традицию, а не только лишь на свое биологическое наследство. Существование человека не протекает только

как событие природы. Однако свобода человека вызывает к направляющему руководству.

Мы здесь не делаем предметом рассмотрения то, что направляющее руководство заменяется властью человека над человеком. Мы спрашиваем о последнем руководящем начале человека. Тезис философской веры состоит в следующем: человек может жить, ведомый Богом. Мы должны прояснить, что это означает.

Вступая в сферу безусловного, мы верим, что ощущаем направляющее нас руководство Бога. Но как это возможно, когда самого Бога, живого, каким-либо образом однозначно определенного в качестве Бога, нет? Если Бог ведет человека, то благодаря чему человек слышит, чего хочет Бог? Имеет ли место встреча человека с Богом? Как она происходит?

В различных автобиографических описаниях рассказывается о том, как в решающих вопросах жизни, после долгих сомнений, внезапно наступает определенность. Достигаемая здесь после растерянности и нерешительных колебаний уверенность является свободой в смысле способности действовать. Но чем свободнее и решительнее чувствует себя человек, чем яснее его уверенность, тем яснее становится для него и трансценденция, благодаря которой он есть.

Киркегор ежедневно осуществлял акты саморефлексии, благодаря которым устанавливал связь своего существования с направляющим руководством Бога и таким образом постоянно чувствовал себя в руках божьих. Он слышал Бога посредством того, что совершал, и того, что происходило с ним в мире, и всегда услышанное воспринималось им многозначно. Им управляло не какое-то руководство в виде определенного и однозначного требования, но руководство посредством самой свободы, которая знает свою неизбежность, поскольку связана с трансцендентным основанием.

Руководство, осуществляемое трансценденцией, отличается от любого другого руководства в мире, так как направляющее руководство Бога единственное в своем роде. Оно свершается на пути, проходящем через саму свободу. Голос Бога обретается в том, что раскрывается отдельному человеку в самоуверенности, когда он открыт для всего, что выступает к нему из традиции и окружающего мира.

Руководство человеком совершается при посредстве его собственных суждений о своих поступках. Эти суждения сдерживают или поощряют, поправляют или одобряют. У голоса Бога в качестве суждения над поступками человека нет иного выражения во времени, кроме как в этом суждении человека о своих чувствах, мотивах, действиях. В свободной и честной манере судящего самовосприятия, в самообвинении и самоподтверждении человек косвенно обретает суждение Бога, никогда не открывающееся ему окончательно и однозначно, но всегда остающееся двусмысленным.

Поэтому человеческое суждение будет с самого начала ошибочным, если человек рассчитывает найти в нем голос самого Бога, окончательный и однозначный, или если человек считает, что он может положиться в этом суждении на самого себя. Мы должны непреклонно высматривать и выявлять наше самоуправство уже в самодовольстве нашего морального поведения и в нашей мнимой правомочности.

На самом деле человек никогда не может быть доволен собой совершенно и окончательно; в суждении о себе он не может опираться на одного себя. Он обязательно интересуется суждениями окружающих о его поступках. При этом он чувствителен к суждениям людей, с которыми имеет дело. Его меньше затрагивает, что говорят среднестатистический человек и масса, опустившиеся люди и утратившие свое значение институты,

хотя и это ему не безразлично. Однако решающее суждение для человека — это, в конце концов, даже не то, которое выносят существенно важные для него люди, хотя это и единственно доступное в мире суждение, — решающим для человека было бы суждение Бога.

Фактически человек едва ли когда-либо был действительно полностью самостоятелен в суждении о себе. По сути, для него всегда было значимым суждение другого. Этим питалась героическая твердость и самообладание древних людей, которые, непоколебимо и храбро идя на смерть, совершали это, все-таки смотря на других; утешением умирающим героям Эдды служило то, что слава их непреходяща.

Иное дело — подлинный одинокий героизм, который не поддерживается обществом и не находит никакой хвалы у других. Это честное полагание-на-самого-себя (*Auf-sich-selber-Stehen*) держится, возможно, на согласии какого-то счастливого существа с самим собой, а возможно, неосознанно еще на некой исторически унаследованной субстанции (в качестве некоторого общества, живущего в нашей памяти), однако в нынешнем мире не находит для своего сознания ничего, на чем оно могло бы держаться. Но если этот героизм не погружается в ничто, то он указывает на свою глубокую связь с тем, что подлинно (*was eigentlich ist*) и что, будучи высказанным, было бы суждением не человека, но Бога.

Если истина направляющего суждения обнаруживает себя лишь посредством самоубеждения, то это происходит в двух формах: как *общепринятое требование* (*Forderung*) и как *историческое притязание* (*Anspruch*).

Общепринятые нравственные требования выглядят вполне убедительно. Со времен десяти заповедей они были формой присутствия Бога. Хотя эти требования можно было признавать и следовать им и без веры в

Бога, строго ограничиваясь тем, что человек в состоянии делать, опираясь на самого себя, однако серьезность повиновения постигаемой в свободе нравственной заповеди обычно связана как раз с тем, что в этой свободе прислушиваются к голосу трансценденции.

Однако действие в конкретной ситуации все-таки не может в полной мере определяться всеобщей заповедью и запретом. Скорее, в каждой исторической ситуации руководство осуществляется благодаря непосредственному и не выводимому ниоткуда требованию — “надо сделать так”. Однако то, что отдельный индивидуум в данной ситуации воспринимает как требуемое от него, как то, что он должен сделать, при всей уверенности остается тем не менее под вопросом. В существе этого вслушивания в направляющее руководство Бога лежит риск ошибиться и потому — определенная умеренность и воздержанность. Она исключает надежную гарантированность и уверенность, запрещает обобщение собственного поступка до требования для всех и препятствует фанатизму. Поэтому даже совершенная ясность пути, который открывается взору под направляющим руководством Бога, не должна позволить самоуверенно полагать, что этот путь единственно истинный для всех.

Ведь в результате все может выглядеть и иначе. Даже обладая ясностью, можно вступить на ложный путь. Даже самое уверенное решение, до тех пор пока оно осуществляется в мире, должно оставаться в некотором подвешенном состоянии. Ибо высокомерие абсолютно истинного и есть то, что, собственно, представляет собой уничтожающую опасность для истины в мире. В миг уверенности неизбежно смирение перед тем, что вопрос остается открытым.

Только при взгляде назад можно испытать великое изумление перед лицом непостижимого руководства. Но и теперь оно не является чем-то достоверным, поскольку

ку направляющее руководство Бога не может стать предметом обладания.

С психологической точки зрения голос Бога различим лишь в особые, высокие мгновения. Мы живем, опираясь на них и к ним устремляясь.

Если человек узнает на собственном опыте направляющее руководство трансценденции, обладает ли тогда она для него действительностью? Как относится он к трансценденции?

Отношение нашего существа к трансценденции, несмотря на то, что оно не может быть наглядно продемонстрировано, может все-таки обладать всеопределяющей серьезностью. Однако, будучи существующими в мире людьми, мы все-таки настойчиво стремимся к тому, чтобы наша уверенность опиралась на некоторую наглядность. Наибольшей убедительностью и наглядностью в мире обладает коммуникация одной личности с другой. Поэтому отношение к трансценденции — если мы осуществляем непомерное (*Ungemäße*) — становится убедительно присутствующим во встрече с личным Богом. Божество притягивается к нам в аспекте его личностного бытия, и одновременно мы возвышаемся до существа, которое может говорить с этим Богом.

В мире над нами стремятся господствовать силы, которые сбивают нас с ног и повергают в прах: страх перед будущим, опасение за то, к чему ты привязан, озабоченность перед лицом угрожающих возможностей. Вопреки всем этим силам человек, находясь перед лицом смерти, возможно, сумеет достичь того особого доверия, которое все же позволит ему умереть спокойно даже в самых исключительных, неясных и лишенных всякого смысла обстоятельствах.

Доверие к бытийной основе может выражаться как бескорыстная благодарность, как спокойствие, обретаемое в вере в бытие Бога.

В жизни наша свобода находится в таком состоянии, как будто мы чувствуем помощь оттуда.

Многобожие видит в богах и демонах помощников и противников. “Некий бог содеял это” — таково осознание событий и собственных действий; такое сознание растет и освящает их, однако позволяет им также распадаться в многообразии витальных и духовных возможностей существования.

Напротив, помощь Бога в подлинном бытии самости, которое знает о своей радикальной зависимости в этом вопросе, — это помощь одного-единого (*des Einen*). Если Бог есть, нет никаких демонов.

Божья помощь часто воспринимается в каком-то узко определенном смысле и тем самым становится для нас недостижимой. Это происходит, например, когда молитва — как встреча с невидимым Богом — соскальзывает от тишайшего, безмолвного созерцания, страстного поиска руки личного Бога к взываниям к этому Богу ради целей, связанных с потребностями нашего существования.

Человеку, для которого жизнь обрела прозрачность, все возможности, в том числе и безвыходные ситуации, ведущие к полному уничтожению, дарованы Богом. В таком случае каждая ситуация выступает как задача для свободы человека, который в ней находится, растет и терпит крушение. Эта задача, однако, не определяется в полной мере как имманентная нацеленность на счастье, но становится ясной прежде всего благодаря трансценденции — этой единственной действительности — и открывающейся в ней безусловности любви, которая, опираясь на собственный разум, в бесконечной открытости видит то, что есть и в реальностях мира может прочитывать шифры трансценденции.

Священники, пожалуй, бросят упрек высокомерному самоуправству отдельного человека, который определя-

ет свое отношение к Богу философствованием. Они требуют послушания явленному в откровении Богу. Им можно ответить следующее: отдельный философствующий человек там, где решения относительно его носят глубинный характер, верит, что послушен Богу, не зная с объективной гарантией, чего хочет Бог, напротив, — постоянно рискуя. Бог действует через свободное решение отдельного человека.

Священники смешивают послушание Богу и послушание существующим в мире инстанциям церкви, книгам и законам, которые считаются прямыми откровениями.

В конце концов, хотя истинное совпадение между послушанием объективным инстанциям в мире и послушанием изначально познанной воле Бога и возможно, за такое совпадение надо бороться.

Если познаваемая отдельным человеком воля Бога противоречит объективным инстанциям, то возникает соблазн произвола, соблазн уклониться от того, чтобы пройти проверку в сфере всеобщего и общественного. Если же, наоборот, объективная инстанция противоречит ощущаемой отдельным человеком воле Бога, то возникает соблазн уклониться от риска быть послушным Богу, когда, слушая волю его из самой действительности, мы отваживаемся также идти против объективных инстанций.

Есть некоторая растерянность и беспомощность в том, чтобы доверительно ухватиться за законы и приказы авторитета. И, напротив, есть нарастающая энергия ответственности отдельного человека в таком слушании, которое исходит из действительности в ее целостности.

Ранг человеческого бытия определяется глубиной, исходя из которой оно в этом слушании обретает свое направляющее руководство.

Бытие человека — это становление человека.

7. МИР

Мы называем реальностью то, с чем соприкасаемся в практике, что оказывает нам сопротивление в обхождении с вещами, с чем-то живым, с людьми, или становится для нас материалом. Мы узнаем реальность в повседневном обращении, в навыке ручного труда, в техническом обустройстве, в усвоенном нами обхождении с людьми, в методическом упорядочивании и управлении.

То, что встречается в практике, проясняется в научном познании, а затем в качестве знания о реальности снова предоставляется в распоряжение новой практике.

Однако наука о реальности изначально превосходит непосредственные интересы существования. Практика, которая как опыт освоения сопротивляющегося является еще и постоянной борьбой, представляет собой лишь один из истоков науки. Человек независимо от любых практических интересов хочет знать, что происходит в действительности. Более глубокий исток науки — это чистое, полное самоотречения созерцание, всматривающееся самоуглубление, вслушивание в ответы, которые исходят из самого мира.

Знание является научным благодаря методу, благодаря систематическому единству всего, что так или иначе познано, это, значит благодаря тому, что, отталкиваясь от многочисленных разрозненных фактов, познающий выходит к принципам, в которых разрозненное связывается воедино.

Это знание реальности, очевидно, должно находить свое завершение в картине мира. Вся реальность должна представлять перед глазами в картине мира как единственный, самодовлеющий (*überall in sich bezogene*)

мир, как мировое целое. Если знание, как полагают, всякий раз оказывается несовершенным и нуждается в корректировке, то все-таки можно утверждать, что всякий раз оно является результатом познания и, в принципе, достижимо в такой форме, в которой бытие как реальность в целом становится доступным. Картина мира должна охватывать совокупность связанного в себе знания. Разнообразные картины мира появились уже в самом начале человеческого познания; и всякий раз познающий хотел иметь единственную картину мира, чтобы в ней обрести уверенность относительно целого.

Примечательно и богато последствиями то, что поиск единой всеобъемлющей картины мира, в которой мир становится закрытым целым — это столь само собой разумеющееся желание тотального мировоззрения, — покоится на принципиальном заблуждении, проясненном только в недавнее время.

Критическая наука в своем развитии учит, что до сих пор не только любая картина мира рушилась как ложная, но многократно и принципиально менялись в своих основаниях и систематические сферы познания, исследование которых действительно является задачей науки. Это становится тем яснее, чем плодотворнее развивается познание. В то время как исследуемые области приобретают все более универсальный характер (прежде всего в физике), все решительнее обнаруживаются скачкообразные разрывы между ними: между физическим миром, миром жизни, миром души, миром духа. Хотя эти миры и находятся во взаимосвязи, они упорядочены в ступенчатой последовательности таким образом, что реальность более поздней ступени для своего существования предполагает реальность более ранней, тогда как реальность более ранней, кажется, может существовать и без реальности позднейшей ступени. Например: нет жизни без материи, материя же существует и без жиз-

ни. Было бы напрасным усилием пытаться вывести более поздние ступени из более ранних, причем каждый раз скачок между ними обнаруживался бы только более явственно. Целостность мира, которой принадлежат все познаваемые и поддающиеся исследованию единства, сама не является единством, подчиняющимся какой-либо объемлющей теории, как могла бы предположить это заранее идея исследования. Нет никакой картины мира, есть только систематика наук.

Картины мира всегда являются партикулярными мирами познания, которые ложно абсолютизированы до мирового бытия вообще. Из различных исследовательских идей, имеющих принципиальный характер, когда-нибудь вырастают специфические перспективы. Любая картина мира является только его фрагментом; мир не превращается в картину. "Научная картина мира" в отличие от мифологической сама всегда была новой мифологической картиной с научными средствами и скудным мифологическим содержанием.

Мир не является предметом: мы всегда существуем в мире и в нем у нас есть предметы, но никогда сам мир не является для нас предметом. Как бы далеко ни простирались горизонты нашего методического исследования — особенно в астрономической картине звездного тумана, где наш Млечный Путь с его миллиардами солнц является лишь одним среди миллионов, и в математической картине универсальной материи, — мы всегда видим только аспекты явлений, а не основу вещей, не мир в целом.

Мир не замкнут. Он не объясним из самого себя, но в нем самом одно объясняется из другого до бесконечности. Никто не знает, до каких еще границ доберутся будущие исследования, какие еще бездны откроются перед ними.

Отказ от картины мира — это требование научной критики и предпосылка философского понимания бытия. Хотя знакомство со всеми направлениями научного исследования мира и является предпосылкой философского осознания бытия, однако скрытый смысл научного познания мира в результате исследований, кажется, должен все-таки привести к той границе, где самому ясному знанию открывается пространство неведения. Ибо только совершенное знание может способствовать возникновению ощущения подлинного неведения. И только тогда обнаруживает себя то, что подлинно есть, обнаруживает не в познанной картине мира, но, наоборот, в самом неведении, и притом единственно только на этом пути научного познания, не без него и не до него. Страсть познания заключается в том, чтобы благодаря его устремленному к последним пределам восхождению достичь такого уровня, где познание терпит крушение. В неведении, но только в исполненном, приобретенном неведении, находится подспудный исток нашего осознания бытия.

Что такое реальность мира, мы проясняем для себя другим путем. Познание с помощью научных методов можно подвести под общий тезис: всякое познание есть *истолкование*. При понимании текстов всегда осуществляется сравнение, распространяемое на все постижение бытия. Это сравнение не случайно.

Ведь мы имеем дело с бытием только благодаря тому, что оно имеет значение (*im Bedeuten*). Когда мы высказываемся о бытии, мы имеем с ним дело в значении (*Bedeutung*) сказанного; и лишь то, что встречается нам в языке, схватывается в плоскости познаваемости. Но уже до нашего говорения, в языке практического обхождения с вещами, бытие есть для нас благодаря тому, что оно имеет значение; оно всякий раз определено лишь

постольку, поскольку отсылает к другому. Бытие есть для нас во взаимосвязи его значений. Бытие и знание о бытии, сущее и наш язык о сущем являются поэтому переплетением многостороннего означения (Bedeutens). Бытие для нас — это истолкованное бытие.

Означение включает в себя отделение от того, что есть, т. е. от того, что оно означает, — подобно тому, как отделены знак и обозначаемое. Если бытие понимается как истолкованное бытие, то, кажется, тем же самым образом должно быть произведено следующее разделение: наше истолкование нечто истолковывает — нашему истолкованию предстоит истолкованное, само бытие. Но это разделение не удастся произвести, так как для нас нет ничего постоянного, прямо познаваемого, что было бы только истолковано и само не было бы уже истолкованием. То, что мы знаем — это всегда только некоторый светлый конус нашего истолкования в бытии или использование возможности истолкования. Бытие в целом должно иметь такой характер, чтобы предоставляемая им возможность всех этих истолкований была необозримой.

Однако же истолкование не является произволом. Будучи верным, оно имеет объективный характер. Бытие действительно вызывает к определенным истолкованиям. Хотя все способы бытия и являются для нас способами означения, последние выступают все-таки как способы необходимого означения. Учение о категориях как учение о структурах бытия представляет поэтому способы бытия как способы означения (Bedeutungsweisen), например, в качестве категорий “предметного” мира — тождество, отношение, основание и следствие — или же в качестве свободы, выражения и т. д.

Все бытие в процессе означения выступает для нас как расширяющееся во все стороны зеркальное отражение.

Способы реальности также являются способами истолкованного бытия. Истолкование означает, что истолкованное не есть действительность бытия самого по себе, но способ, каким бытие себя обнаруживает. Истолкование не позволяет прямо коснуться абсолютной действительности. Всякий раз, когда содержание истолкования принимается за саму действительность, это является искажением нашего знания.

Мы можем принципиально выразить характер реальности мира, сказав, что существованию *присуща явленность* (*Erscheinungshaftigkeit des Daseins*). То, что мы обсуждали до сих пор: неопределенное состояние всех способов реальности, характеристика картин мира как всего лишь относительных перспектив, а познания — как истолкования, данность бытия для нас в субъект-объектном разделении, — все эти основные черты доступного нам знания означают, что предметы — это только явления; что никакое познанное бытие не является бытием в себе и бытием в целом. То, что существованию присуща явленность, было в полной мере прояснено Кантом. Если это и не имеет принудительного характера (поскольку само не является предметным, но просматривается лишь в трансцендировании), то разум, который вообще способен к трансцендированию, не может уклониться от этого. Однако разум в таком случае не добавляет к существовавшему до сих пор знанию какое-то новое отдельное знание, но добивается толчка в осознании бытия в целом. Отсюда тот внезапный, и никогда более не утрачиваемый свет, который возникает в философском мышлении мирового бытия. Если он отсутствует, то отмеченные тезисы остаются ненаполненными и потому непонятыми.

Недостаточно сказать, что абсолютных картин мира более не существует. Мир незамкнут и раскрыт для познания в самых разных перспективах, потому что не

может быть сведен к одному-единственному принципу. Мировое бытие в целом не является предметом познания.

Имея в виду нашу предыдущую удостоверенность в Боге и экзистенции, мы можем глубже осмыслить удостоверенность в мировом бытии. Тезис, к которому мы приходим, звучит следующим образом: реальность в мире обладает *существованием, которое носит исчезающий характер и обретается между Богом и экзистенцией*.

Повседневность, кажется, учит противоположному: для нас, людей, мир или нечто в мире считается абсолютным. О человеке же, который проявил усердие и многое сделал для того, чтобы содержание его существа обрело в итоге определенность, вместе с Лютером можно сказать: на чем ты держишься, на что полагаешься, это подлинно твой Бог. Человек не может не принимать что-нибудь за абсолютное, хочет ли он этого или нет, знает ли он об этом или нет, делает ли он это от случая к случаю и наугад или настойчиво и постоянно. Для человека как будто бы существует место Абсолютного. Ему не обойти его — это место для него необходимо. Он должен его заполнить.

Тысячелетняя история свидетельствует об удивительных людях, которые, явившись в мир, оказывались способными преодолеть его. Индийские аскеты, отдельные монахи в Китае и Западной Европе оставляли мир, чтобы в отрешенной от мира медитации постичь Абсолютное. Мир словно исчезал для них, и бытие, которое с точки зрения мира виделось как ничто, было всем.

Китайские мистики освобождались от неотступно царящей в мире алчности, чтобы предаться чистому созерцанию, в котором все существование становилось для них языком — прозрачным, исчезающим явлением Веч-

ного и его вездесущего закона. Для них время погасало в вечности, давая открыться языку мира.

Западноевропейские исследователи, философы, поэты, а иногда и преступники проходили через мир так, как будто бы они, при всей своей связанности с миром, приходили все время откуда-то извне. Родом из далекой отчизны, они находили в мире себя и разнообразные вещи и, несмотря на самую искреннюю привязанность к ним, перешагивали через их временное явление ради своих воспоминаний о вечном.

Привязанные к миру, мы склоняем к его оценке тех, кто не обрел для себя почву в бытии, не обрел ясной уверенности, которая определяла бы их жизненную практику и знание.

В минуты счастья очарование мировым совершенством подталкивает нас к тому, чтобы увидеть мир как гармонию бытия. Этому противится опыт ужасных бедствий и отчаяние, смотрящее в лицо реальности. Их упорство противопоставляет гармонии бытия нигилизм, выражением которого становится тезис: все бессмысленно.

Непредвзятый и беспристрастный подход должен со всей правдивостью и тщательностью прояснить и тезис о гармонии бытия, и нигилистическую разорванность во всей их неистинности. Как одно, так и другое суждение имеет всеобщий характер, но такое всеобщее суждение о мире и вещах покоится на недостаточном знании. В качестве альтернативы тому, чтобы фиксировать прямо противоположные суждения, нам дан человек, готовый неустанно вслушиваться в события, судьбу и в то, что содеяно им во временном потоке жизни. Подобная готовность содержит в себе два основных вида опыта.

Первое, это опыт абсолютной трансценденции Бога по отношению к миру: пребывающий в сокрытости Бог

отодвигался бы все дальше и дальше, если бы я хотел постичь его во всей целостности и навсегда; он неизмеримо близок благодаря тому, что его язык обладает абсолютно исторической формой, выявляясь в той или иной неповторимой ситуации.

Второе, это опыт, связанный с языком Бога в мире: бытие мира не является бытием в себе; но в бытии мира, оставаясь всегда многозначным, проявляется язык Бога, который лишь исторически, безо всяких обобщений, может на одно мгновение стать ясным для экзистенции.

Свобода для бытия не рассматривает мир сам по себе (такой, как он есть) в качестве чего-то последнего. В мире встречается то, что, будучи вечным, являет себя во времени.

Однако мы не можем постичь вечное бытие вне реального явления его нам во времени. Ибо то, что есть для нас, должно явиться во временности мирового бытия, — нет никакого прямого знания о Боге и экзистенции. Здесь место только вере.

Основные положения веры — Бог есть; существует безусловное требование; человек конечен и несовершенен; человек может жить, будучи направляем Богом, — позволяют нам ощутить их истину лишь в той мере, в какой в них отзывается их исполнение в мире как языке Бога. Если бы Бог и должен был, как бы в обход мира, прямо приблизиться к экзистенции, то происходящее не могло бы стать предметом сообщения. Истина всеобщих основоположений говорит в форме традиции и в форме обретенной в жизни собственной особенности (*Besonderung*); отдельное сознание пробуждается в этих формах к истине. Об этом говорили родители, об этом говорит бесконечная историческая глубина происхождения формул: “ради его святого имени”... “бессмертие”... “любовь”...

Чем более всеобщий характер имеют основоположения веры, тем менее они историчны. Они заявляют свое высокое притязание чисто абстрактно. Однако ни один человек не может жить лишь подобными абстракциями: без конкретного исполнения они остаются только тем минимумом, по отношению к которому воспоминание и надежда играют руководящую роль. Вместе с тем эти всеобщие основоположения имеют очищающую силу: они освобождают от оков пустой воплощенности и узости суеверия ради усвоения великой традиции и ее осуществления в настоящем.

Бог — это бытие, без остатка отдать себя которому есть подлинный путь экзистенции. То, чему я отдаю себя в мире, отдаю свою жизнь, относится к Богу, обусловлено волей Бога и верой в нее, подвергается постоянному испытанию. Ибо в слепой преданности человек бездумно служит силе, господствующей над ним лишь фактически, непросветленно, служит с чувством вины (вследствие свойственного ему недостатка видения, вопрошания, мышления), возможно, “дьяволу”.

В преданности реальности мира, выступающей как необходимый медиум преданности Богу, вырастает бытие самости (*Selbstsein*), которое удерживается как раз в том, чему отдает себя. Но если все существование растворяется в реальности (в семье, народе, профессии, государстве, в мире) и эта реальность мира затем оказывается несостоятельной, то возникающее на этой почве отчаяние — отчаяние ничто — побеждается только благодаря тому, что в противовес всему определенному бытию мира было осуществлено решающее самоутверждение, которое обращено только к Богу и из Бога исходит. Прежде всего в преданности Богу, а не миру отдают само это бытие самости, и утверждение этого в мире принимается как свобода.

К исчезающему мировому бытию, осуществляющемуся между Богом и экзистенцией, относится миф, который — в библейских категориях — мыслит мир как явление трансцендентной истории: от сотворения мира через падение и затем через определенные шаги по спасению вплоть до конца света и восстановления всех вещей. Согласно этому мифу мир существует не сам из себя, но является преходящим существованием в надмировом свершении. В то время как мир есть нечто исчезающее, Бог и экзистенция — действительность в этом исчезновении.

То, что вечно, является в мировом времени (Weltzeit). Именно так понимает себя и человек в качестве отдельного индивидуума. Это явление имеет такой парадоксальный характер, что в самом этом явлении для него такой еще только решается, что вечно само в себе (was in sich ewig ist).

8. ВЕРА И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Мы высказали философские основоположения веры: существует Бог; имеется безусловное требование; человек конечен и несовершенен; человек может жить, направляемый Богом; бытие мировой реальности имеет характер исчезающего существования между Богом и экзистенцией. Эти пять положений подкрепляют друг друга и одно из другого следует, но каждое имеет свое собственное происхождение в основополагающем опыте экзистенции.

Ни одно из этих пяти положений не может быть доказано в качестве окончательного знания о предметах в мире. Истина этих положений такова, что на нее можно только “указать”, специально обратив внимание, или “прояснить” на путях мышления, или же “вспоминать” благодаря призыву. Эти положения не имеют статуса убеждений, но остаются, несмотря на силу, с которой в них уверовали, в подвешенном состоянии, свойственном непознанному. Я следую этим положениям не в том смысле, в каком следуют авторитету, подчиняясь ему в признании и послушании, но в том смысле, что не могу уклониться от их истины, не уклоняясь вместе с тем от самой своей сущности.

Существует некоторая робость перед тем, чтобы гладко и прямолинейно высказывать эти положения. С ними очень быстро начинают обращаться как со знанием и в результате этого они утрачивают свой смысл. Выступая как основанные на знании убеждения, они очень легко получают статус действительности. И хотя они должны быть сообщаемы, — чтобы люди понимали в них себя, чтобы они (эти положения. — *Пер.*) находили удосто-

верение в коммуникации, чтобы пробуждали там, где этого хочет выступающее навстречу бытие, — однако вследствие однозначности, с которой эти положения высказываются, они кажутся нам знанием, сбивая нас тем самым с верного пути.

Процесс высказывания предполагает определенную дискуссию. Всегда, когда мы мыслим, у нас есть две возможности: или затронуть истинное, или промахнуться. Поэтому позитивные высказывания всегда связаны с защитой от заблуждений: наряду с упорядоченным выстраиванием помысленного происходят отклонения и искажения. Поэтому развивающееся представление позитивного знания должно быть проникнуто негативными суждениями, ограничением и защитой. Однако пока продолжается философствование, эта дискуссионная борьба не является борьбой за власть, но выступает как путь прояснения вопрошаемого, как борьба за ясность истинного, в которой противник может распоряжаться оружием интеллекта в той же мере, в какой оно служит высказыванию собственной веры.

К прямому высказыванию я прихожу в философствовании, где просто вопрошается: есть ли Бог? есть ли безусловное требование в существовании? человек несовершенен? существует ли направляющее руководство Бога? бытие мира неустойчиво и преходяще? Я принужден к ответу в том случае, если мне противостоят высказывания неверия, которые звучат приблизительно так:

Первое: нет никакого Бога, так как имеется только мир и определенные правила такого события, как мир; мир есть Бог.

Второе: нет ничего безусловного, так как требования, которым я следую, когда-то возникли и изменяются. Они обусловлены привычкой, практикой, традицией,

послушанием; все до бесконечности определяется соответствующими условиями.

Третье: существует совершенный человек, ибо человек может быть таким же удачно выведенным существом, как животное; его можно специально выращивать. Нет никакого принципиального несовершенства, никакой хрупкости и шаткости, лежащей в основании человеческого бытия. Он не промежуточное бытие (*Zwischensein*), но целостен и завершен. И хотя его существование, как и все в мире, преходяще, однако он сам является собственным основанием, самостоятелен и самодостаточен в своем мире.

Четвертое: нет никакого направляющего руководства со стороны Бога; это руководство — иллюзия и самообман. Человек обладает силой следовать самому себе, и он может полагаться на собственную силу.

Пятое: мир — это все, его реальность — единственная подлинная действительность. Поскольку нет никакой трансценденции, все в мире преходяще, однако сам мир абсолютен, никогда не исчезнет и не является каким-то неопределенным переходным бытием.

В связи с такими высказываниями со стороны неверия у философии есть две задачи: постичь их происхождение и прояснить смысл истинности веры.

Неверие считается следствием просвещения. Но что такое просвещение?

Требования просвещения направлены против того, чтобы слепо и бездумно принимать что-либо за истину; против деяний, которые не могут воздействовать на то, что они имеют в виду — как, например, магические действия, — ибо они покоятся на заведомо ложных предпосылках; против запрета на неограниченное вопрошание и исследование; против унаследованных предрассудков. Просвещение требует безграничных усилий, свя-

занных с усмотрением и критическим осознанием способа и границ всякого понимания.

Таково притязание человека: ему должно быть ясно, о чем он думает, чего хочет и что делает. Он хочет мыслить сам. С помощью рассудка человек хочет как можно более доказательно постичь, что является истинным. Он требует привязки к опыту, который принципиально доступен каждому. Он ищет пути к первоистoku своего вникающего понимания — вместо того чтобы принять это понимание как готовый результат. Он хочет понять, в каком смысле имеет силу доказательство и у каких границ терпит крушение рассудок. Он желал бы иметь обоснование еще и для того, что он в итоге осознает как бесосновные предпосылки, лежащие в основании его жизни: для авторитета, которому он следует, для благоговения, которое он чувствует, для уважения, которое он оказывает мысли и делу великих людей, для доверия, которое он оказывает кому-то, будь то в данное время и в данной ситуации или же вообще кому-то непонятному и непостижимому. Вместе с тем в своем послушании он хочет знать, почему он послушен. Все, что он рассматривает как истинное и совершает как правильное, все без исключения он принимает при одном условии: он должен иметь возможность сам быть внутренне причастен к этому. Он только тогда причастен к этому, когда его согласие находит подтверждение в его внутренней убежденности. Короче: просвещение, по словам Канта, — это “выход человека из состояния своего несовершенноголетия, в котором он находится по собственной вине”. Просвещение надо понимать как путь, на котором человек приходит к самому себе.

Однако требования просвещения зачастую неправильно понимаются, так что смысл просвещения теряет свою однозначность. Оно может быть истинным и ложным. И

поэтому борьба против просвещения, со своей стороны, также является двусмысленной. Она может быть направлена или — с полным на то правом — против ложного просвещения, или — ошибочно — против истинного просвещения. Часто эти два направления смешиваются в одно.

В борьбе против просвещения говорят: оно разрушает традицию, на которой покоится вся жизнь; оно порывает с верой и ведет к нигилизму; оно дает каждому человеку свободу, понимаемую как произвол, и поэтому становится исходным пунктом беспорядка и анархии; оно делает людей несчастными, потому что лишает их почвы.

Эти упреки касаются ложного просвещения, которое само более не понимает смысла подлинного просвещения. *Ложное* просвещение полагает, что всякое знание, волеизъявление и действие могут основываться на одном только рассудке (вместо того, чтобы использовать рассудок только в качестве непреходящего пути прояснения того, что ему должно быть дано); оно абсолютизирует партикулярное разумное познание (вместо того, чтобы применять его сообразно смыслу только в подходящей ему области); оно вводит в заблуждение, заставляя отдельного человека полагать, что он может знать для себя одного и действовать один на основании своего знания, как будто отдельный человек это всё (вместо того, чтобы основываться на живой целостности знания, которое всегда находится под вопросом и предъявляет свои требования в обществе). Ложному просвещению не хватает понимания исключений и авторитета, на которые должна ориентироваться любая человеческая жизнь. Короче говоря, оно хочет, чтобы человек утвердился, опираясь лишь на самого себя, т. е. чтобы он достиг всего истинного и существенного для себя посредством пронизательности собственного рассудка. Оно хочет только знать и не хочет верить.

Истинное просвещение, напротив, хотя и не показывает преднамеренно (извне и через принуждение) мышлению и способности вопрошания границу, однако достигает осознания фактической границы. Ибо оно просвещает не только до сих пор не выясненное, предрассудки, а также якобы само собой разумеющиеся вещи, но и самого себя. Оно не смешивает пути рассудка с содержанием человеческого бытия. Это содержание, хотя и показывается просвещению явственно благодаря благо-разумно управляемому рассудку, однако само не может быть основано на рассудке.

Мы остановимся на некоторых особенно сильных нападках на просвещение. Его упрекают в том, что оно есть *самоуправство* человека, который хочет себе самому быть обязанным за то, что достается ему только благодаря особой милости.

Этот упрек упускает из виду то, что Бог говорит не через приказания и откровения других людей, но через свободу человеческой самости, не извне, но изнутри. Если сотворенная Богом и состоящая в отношении к Богу человеческая свобода претерпевает стеснение, то именно через это и проявляется в косвенной форме Бог. Вместе с подавлением свободы, вместе с борьбой против просвещения в действительности происходит восстание против самого Бога в пользу мнимо божественных, выдуманных самим человеком содержаний веры, приказаний и запретов, в пользу устроенных самим человеком порядков и образов действий, в которых, как и во всех человеческих делах, глупость и мудрость нераздельны и пронизывают друг друга. Все эти вещи, если их перестают подвергать вопрошанию, ведут к игнорированию и предательству человеческой задачи. Ибо отбрасывание просвещения — предательство по отношению к человеку.

Главный момент просвещения -- это *наука*, и притом такая, которая является *беспредпосылочной*, которая в своем вопрошании и поиске не ограничена никакими ранее установленными целями и истинами, которая находится вне нравственных ограничений, направленных, например, из требований гуманности против экспериментов на человеке.

Раздается призыв: наука разрушает веру. Греческая наука еще могла быть выстроена внутри веры и быть полезной для ее прояснения. Однако современная наука совершенно разрушительна. Она лишь исторический феномен рокового мирового кризиса. Можно ожидать конца этого кризиса и всемерно ускорять его. Зреет сомнение в той истине, которая возгорается в науке. Достоинство человека, которое сегодня уже невозможно без научной выправки (*Haltung*), отвергается. Выступают против просвещения, усматривая его только в плоском рассудке (*Verstandesplatttheit*), а не в широком размахе разума. Выступают против либерализма, видя только его застывание в попустительстве и во внешней, поверхностной вере в прогресс, а не глубокую силу либеральности. Выступают против терпимости как бессердечного равнодушия тех, кто лишен веры, и не видят универсальной человеческой готовности к коммуникации. Короче говоря, отвергают основание человеческого достоинства, способности к познанию свободы и своими советами ведут к духовному самоубийству философской экзистенции.

Напротив, для нас несомненным является то, что нет никакой истинности, никакого разума и никакого человеческого достоинства без подлинной научности, коль скоро последняя возможна для людей благодаря традиции и ситуации. Если наука утрачивается, то наступают сумерки, полумрак, в самовольной слепоте вызревают неясные возвышенно-назидательные чувства и фана-

тические решения. Возводятся ограждения, человека ведут в новые тюрьмы.

Почему идет борьба с просвещением?

Нередко она возникает из влечения к абсурду, из стремления повиноваться людям, которые считаются рупором Божьим. Она возникает из страстной приверженности к ночи, которая больше не следует закону дня, однако, практикуя беспочвенность, строит видимость якобы спасительного порядка, не имея на то никаких оснований. Есть порыв безверия, который хочет веры и внушает ее себе. А воля к власти (*Machtwille*) рассчитывает тем больше подчинить себе людей, чем больше они в слепом послушании следуют авторитету, становящемуся инструментом этой власти.

Если при этом апеллируют к Христу и Новому Завету, то это правомерно только по отношению к некоторым церковным и теологическим явлениям тысячелетий, но неправомерно, если имеются в виду исток и истина самой библейской религии. Последние живы только в русле подлинного просвещения и проясняются философией, которая принимает участие в том, чтобы сохранять это исконное содержание для человеческого бытия в новом техническом мире.

Однако то, что нападки на просвещение все снова и снова кажутся имеющими смысл, основывается на искаженном понимании просвещения, по отношению к которому нападки на самом деле оправданны. Искажения могут возникать из-за трудности задачи. Это правда, что в ногу с просвещением шествует энтузиазм становящегося все более свободным человека, который благодаря своей свободе чувствует себя более открытым божеству, — этот энтузиазм снова и снова возобновляется каждым человеком, который начинает становиться на ноги. Но в таком случае просвещение очень скоро мо-

жет превратиться в едва ли приемлемое притязание. Ибо, исходя из самой свободы, мы никак не можем однозначно услышать Бога — его можно расслышать только в ходе жизненных хлопот благодаря мгновениям, в которых человеку даруется то, что он никогда бы не смог придумать сам. В данное человеку мгновение он не всегда оказывается в состоянии выносить бремя критического неведения и сохранять одну лишь готовность к тому, чтобы вслушиваться. Он хотел бы со всей определенностью обладать знанием чего-то самого последнего.

После того как человек отбрасывает веру, он полностью отдается рассудочному мышлению, от которого ошибочно ожидает достоверности во всем, что играет в жизни решающую роль. Но поскольку мышление этой достоверности обеспечить не может, подобное притязание может быть исполнено только посредством обмана, т. е. когда нечто конечное и потому определенное — один раз одно, другой раз другое и так до бесконечности — абсолютизируется до Целого. Та или иная мыслительная форма просто принимается как единственная, выполняющая познавательную функцию. Утрачивает свою непрерывность постоянная самопроверка, от которой освобождаются благодаря видимости окончательной достоверности. Любое случайное и привязанное к конкретной ситуации мнение претендует на истину, однако, обладая кажущейся ясностью, оно оборачивается, скорее, слепотой. Поскольку подобное просвещение утверждает, что человек может знать и мыслить все, опираясь исключительно на собственное усмотрение, оно представляет собой не что иное, как произвол. Оно осуществляет это невозможное притязание посредством половинчатого и необузданного мышления.

Против таких искажений помогает не упразднение мышления, но только осуществление мышления вместе со всеми его возможностями, с его критическим осозна-

нием границ и действенными актуализациями, которые прочно укоренены в общей взаимосвязи познания. Только такое развитие мышления, которое осуществляется вместе с самовоспитанием всего человека, препятствует тому, чтобы любое мышление превращалось в яд, а свет просвещения — в убийственную атмосферу.

Необходимость веры становится ясна только просвещению в его чистом виде. Пять основоположений философской веры нельзя обосновать как научные тезисы. Невозможно добиться веры рационально ни посредством науки, ни посредством философии.

Это заблуждение ложного просвещения, что рассудок может познавать истину и бытие, опираясь только на себя. Рассудок находится в зависимости от чего-то другого. В качестве научного познания он зависит от присущего опыту созерцания. Выступая в качестве философии, он зависит от содержания веры.

Рассудок может, конечно, в процессе мышления представлять нечто перед нашими глазами, очищать, развивать, однако ему должно быть дано то, что дает его полаганию предметное значение, его мышлению — исполнение, его действиям — смысл, его философствованию — бытийное содержание.

Откуда возникают предпосылки, от которых оказывается зависимым наше мышление, не вызывает в конце концов никакого сомнения. Они коренятся в Объемлющем, исходя из которого мы живем. Если сила Объемлющего не проступает в нас, то мы имеем склонность к приведенным выше пяти отрицаниям, которые порождаются нашим неверием.

Предпосылки наглядного опыта приходят из мира, они осязаемы извне, предпосылки веры — из исторического предания. Обладая такой внешней формой, эти предпосылки представляют собой всего лишь руковод-

ства, с помощью которых только и можно выйти к подлинным предпосылкам. Внешние предпосылки предполагают постоянную проверку, и при этом осуществляющий такую проверку рассудок фигурирует здесь не как судья, который, опираясь на самого себя, знает, что истинно, но как средство. Рассудок проверяет опыт на другом опыте, и транслированную традицией веру он также проверяет, опираясь на другую веру, а глубже и всю традицию, — опираясь на изначальное пробуждение содержания, проистекающего из истока собственной самости. В науках порождаются необходимые для сферы опыта воззрения, которых не избежать тем, кто вступает на соответствующие пути; в философии благодаря пониманию и введению традиции в современность становится возможным внутреннее осознание веры.

Однако невозможно защититься от неверия, пытаюсь прямо преодолеть его. Защититься от неверия можно, только отражая ложные притязания со стороны мнимого знания и ложные рационализированные притязания со стороны веры.

Заблуждение при высказывании философских положений веры начинается там, где они принимаются как сообщение некоторого содержания. Ибо в смысле каждого такого положения лежит не абсолютный предмет, но знак (*das Signum*) конкретно становящейся бесконечности. Там, где такая бесконечность присутствует в вере, нескончаемость мирового бытия становится многозначным явлением этой основы.

Если философствующий высказывает эти положения веры, то это равнозначно признанию. Философ не должен использовать свое незнание для того, чтобы уклоняться от какого-либо ответа. Хотя это и будет философской осмотрительностью, и он будет повторять: “я этого не знаю; не знаю также, верю ли я”, однако вера, высказанная в подобных основоположениях, кажется мне

вполне осмысленной, и я хотел бы рискнуть так верить и иметь в себе силы жить на основании этой веры. Поэтому в философствовании всегда будет сохраняться напряжение между кажущейся нерешительностью неопределенного высказывания и решительностью, с которой философ ведет себя в действительности.

9. ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА*

Ни одна реальность не является более существенной для нашего самоуверения (Selbstvergewisserung), чем история. Она показывает нам самый далекий горизонт человечества, является проводником традиции, содержание которой лежит в основании нашей жизни, показывает масштаб для настоящего, освобождает от неосознанной привязанности к собственному веку, учит видеть человека в его высочайших возможностях и непреходящих творениях.

Нет лучшего способа использовать наше свободное время, чем быть посвященным в величие прошлого и лицезреть непоправимость, с которой все гибнет. То, что претерпевается нами в настоящем, мы лучше всего понимаем в зеркале истории. То, что передает нам история, оживает для нас с позиций нашего собственного времени. Наша жизнь идет вперед во взаимном прояснении прошлого и настоящего.

Только вблизи, при живом созерцании, при обращении к чему-то конкретно-единичному нас действительно затрагивает история. Философствуя же, мы уходим в абстрактные рассуждения.

Всемирная история может выглядеть как хаос случайных событий. В своем целом она кажется беспорядком и неразберихой, как водоворот при наводнении. Эта неразбериха продолжается все дальше, от одной путаницы к другой, от одного несчастья к другому, с краткими просветами счастья, с островами, которые некоторое вре-

* В этой главе дословно использованы выдержки из моей книги "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte"

мя остаются нетронутыми штормом до тех пор, пока и они не оказываются залитыми водой, всё и вся — согласно образу Макса Вебера — одна улица, которую дьявол мостит разрушенными ценностями.

Если в этом водовороте событий познание и обнаруживает какие-то связи, то это лишь отдельные каузальные связи приблизительно следующего рода: технические изобретения оказывают воздействие на форму труда, форма труда — на структуру общества, завоевания — на расслоение народа, военная техника — на милитаристические организации, а эти последние — на государственное устройство и так далее, до бесконечности. Сверх каузальных связей обнаруживаются известные общие аспекты (Totalaspekte), например, в сохранении единого стиля духовных образований в целом ряде поколений, или в последовательности вытекающих друг из друга эпох культуры, или же в развитии больших замкнутых тел культуры. Шпенглер и его последователи полагали, что подобные культуры вырастают из голыи массы проживающих свою жизнь людей подобно тому, как растения вырастают из почвы, расцветая и умирая в неограниченном количестве, — Шпенглер насчитал до сих пор восемь таких культур, Тойнби — двадцать одну, причем, с их точки зрения, выделенные культуры мало в чем соприкасаются друг с другом или же вовсе ни в чем не соприкасаются.

Рассмотренная таким образом история не имеет ни смысла, ни единства, ни структуры, за исключением необозримых в своей многочисленности каузальных сцеплений и морфологических форм, которые выступают также и в природе, с той лишь разницей, что в истории они могут быть установлены со значительно меньшей точностью.

Однако философия истории означает как раз поиск определенного смысла, единства и структуры всемир-

ной истории. Только такая история может иметь отношение к человечеству в целом.

Давайте набросаем схему всемирной истории.

Люди живут уже сотни тысяч лет, это доказывают человеческие кости, найденные в соответствующих, датированных по временам геологических слоях. Десятки тысяч лет назад жили люди, совершенно подобные нам в анатомическом плане, сохранились остатки орудий труда и даже рисунки того времени. Начиная с пятого тысячелетия до нашей эры у нас есть документально представленная, связная история.

В истории есть четыре переломных момента.

Первый: открываемый нами только сейчас первый великий шаг, связанный с возникновением языков, изобретением орудий труда и использованием огня. Это прометеевский век, фундамент всей истории, благодаря которому человек впервые стал человеком, по сравнению с тем биологическим существованием человека, которое мы себе не в состоянии представить. Когда это было, каким образом распределялись во времени отдельные шаги, мы не знаем. Этот век очень долго будет оставаться позади нас как точка отсчета и составлять, таким образом, своего рода кратное для документируемого исторического времени, стремительно исчезающего по отношению к первому.

Второй: между 5000 и 3000 годами до Р.Х. возникли древние высокоразвитые культуры в Египте, Месопотамии, Индии, а несколько позднее, в период Чжаньго, в Китае. Это были маленькие островки света в широкой массе уже населявшего всю планету человечества.

Третий: около 500 лет до Р.Х. — в период между 800 и 200 годами — в Китае, Индии, Персии, Палестине и Греции был заложен духовный фундамент человечества, которым оно живет до сих пор, причем разные

страны участвовали в этом процессе одновременно и независимо друг от друга.

Четвертый: с тех пор происходит одно, совершенно новое, в духовном и материальном смысле решающее событие, которое имеет всемирно-историческое значение, — это эпоха науки и техники, подготовленная в Европе в конце средних веков, определившаяся в своих духовных основаниях в семнадцатом столетии, более широко развернувшаяся с конца восемнадцатого столетия и развивающаяся весьма ускоренными темпами только последние несколько десятилетий.

Бросим взгляд на третий переломный момент, относящийся к периоду около 500 лет до Р.Х. Гегель сказал: “Вся история восходит к Христу и из него исходит. Появление Сына Божьего есть ось истории”. Ежедневным подтверждением такой христианской структуры всемирной истории является наше летоисчисление. Недостаток заключается в том, что подобное воззрение на всеобщую историю может иметь значение только для верующих христиан. Однако и в Западной Европе христианин построил свое эмпирическое понимание истории не на этой вере. Для христианина сакральная история отличается по смыслу от профанной истории.

Ось всемирной истории, если бы таковая существовала, имела бы силу только для профанной истории и могла бы быть обнаружена здесь эмпирически как действенный состав исторических событий, который в качестве такового мог бы быть значимым для всех людей, в том числе и для христиан. Он должен был бы быть убедительным как для Западной Европы, так и для Азии, и вообще для всех людей независимо от содержания веры. Для всех народов появилась бы общая рамка исторического самопонимания. Эта ось всемирной истории, как теперь представляется, лежит в том духовном процессе, который происходил между 800 и 200 годами до

Р.Х. Именно тогда возник человек, который продолжает жить до сих пор. Это время может быть названо “осевым временем” (“Achsenzeit”).

В это время происходит уплотнение того, что отличается совершенно исключительной значимостью. В Китае жили Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы и многие другие; в Индии появились *Упанишад*ы, жил Будда, как и в Китае, получили свое развитие самые разнообразные философские воззрения, вплоть до скептицизма и материализма, софистики и нигилизма; в Иране Зороастр развернул в своем учении такую картину мира, которая имеет характер требования по отношению к человеку, — картину борьбы между Добром и Злом; в Палестине появились пророки — от Элии, Исаяи и Иеремии до Исаяи-толкователя; Греция увидела Гомера, философов — Парменида, Гераклита, Платона, трагиков — Фукидида и Архимеда. Все, на что указывают данные имена, появилось в эти несколько столетий, т. е. приблизительно в одно и то же время, в Китае, Индии и Европе, причем никто из отмеченных фигур ничего друг о друге не знал.

Новым моментом, характеризующим это время, является то, что повсюду человек начинает осознавать бытие в целом, себя самого и свои границы. Он узнает грозность мира и собственное бессилие. Он ставит радикальные вопросы и, находясь перед пропастью, настаивает на освобождении и спасении. Постигая сознанием свои границы, он устанавливает себе высочайшие цели. Он познает безусловность в глубине своей самости и в той ясности, с которой ему открывается трансценденция.

В это время были испробованы самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, духовный раскол, предполагавший тем не менее определенные взаимоотношения противоположных сто-

рон, — все это сделало возможным такое духовное беспокойство и брожение, которое достигало самых пределов духовного хаоса.

В это время были выработаны основные категории, посредством которых мы мыслим до сих пор, и были созданы мировые религии, опираясь на которые люди живут и поныне.

Благодаря описываемому процессу были поставлены под вопрос воззрения, нравы и положения, которые до этого ценились неосознанно. Все завертелось в водовороте.

Мифологическая эпоха с ее покоем и само собой разумеющимся порядком пришла к концу. Началась борьба с мифом, руководствующаяся рациональностью и реальным опытом, борьба за трансценденцию Бога против демонов, борьба против неистинных богов, которая проистекала из этического возмущения и бунта. Мифы были преобразованы и постигнуты с новой глубиной в то самое мгновение, когда миф в целом был разрушен.

Человек больше не замыкался в себе. Он не знал сам себя и вместе с тем был открыт новым неограниченным возможностям.

Впервые заявили о себе философы. Люди отважились на то, чтобы в качестве единичных индивидуумов опираться лишь на самих себя. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции, пророки Израиля были сходны друг с другом, как бы сильно ни отличались они друг от друга по вере, по содержанию своих учений и по своему внутреннему духовному состоянию. Человек смог внутренне противопоставить себя целому миру. Он открыл в себе первоисток, который позволял ему подниматься над самим собой и над миром.

Именно тогда происходит осознание истории. Наряду с тем что начинается нечто необыкновенное, — люди

чувствуют и знают: позади бесконечное прошлое. Уже в самом начале этого пробуждения подлинно человеческого духа человек опирается на память, у него есть сознание того, что в бытии есть “позднее” и есть упадок.

С помощью планирования человек хочет взять ход событий в свои руки, хочет восстановить или впервые создать правильное положение вещей. Он придумывает, как наилучшим образом выстроить совместную жизнь людей и управлять ею. Реформаторские мысли владеют поступками и делами.

В социологическом плане также обнаруживаются аналогии во всех трех регионах. Повсюду наблюдается невероятное изобилие маленьких городов и государств, борьба всех против всех, когда вместе с тем было возможно и удивительное процветание.

Однако те столетия, на протяжении которых все это разворачивалось, не были временем простого восходящего развития. Одновременно происходило разрушение и новое созидание. Совершенство никоим образом не было достигнуто. Высочайшие возможности, которые были реализованы в отдельных случаях, не стали общим достоянием. Если сначала была свобода движения, то в конце возникла анархия. Когда созидание прекратилось, в трех культурных регионах произошло фиксирование учений и нивелирование. Из становящегося нестерпимым беспорядка проистекло стремление к новому закреплению и восстановлению продолжительных и прочных состояний.

Завершение проходило, прежде всего, в политическом смысле. Почти одновременно возникли великие могущественные государства в Китае (империя Цинь), Индии (династия Маурья), Европе (эллинские государства и Римская империя). Повсюду в ситуации крушения был достигнут подлежащий планированию порядок как в техническом, так и в организационном смысле.

Вплоть до наших дней духовная жизнь человечества восходит к осевому времени. В Китае, Индии и Европе происходят осознанные обратные движения, ренессансы. Даже если где-нибудь опять разворачивается новое великое духовное творчество, оно реализует себя посредством усвоения содержания тех знаний, которые были приобретены в осевом времени.

Так осуществлялось великое шествие истории: от первого становления человека, через древние высокоразвитые культуры до осевого времени и его последствий, которые имели творческий характер почти вплоть до нашего времени.

Затем началось, по-видимому, второе шествие. Наш научно-технический век является как бы вторым началом, сравнимым только с первым изобретением орудий труда и открытием огня.

Если бы мы рискнули, опираясь на аналогию, сделать одно предположение, то оно было бы следующим: мы будем проходить сквозь формы, аналогичные устройству и организации древних высокоразвитых культур, таких, например, как Египет, из которого вышли древние иудеи, чтобы заложить новый фундамент (Египет они ненавидели как рабочий дом). Возможно, человечество проходит через эти грандиозные организационные формы, направляясь к новому, пока еще далекому, невидимому и невообразимому для нас осевому времени подлинного становления человека.

Однако в настоящее время мы живем в век самых угрожающих катастроф. Кажется, как будто бы все, что унаследовано нами, должно быть расплавлено, а ведь никаких убедительных признаков того, чтобы появился фундамент нового строительства, пока еще не видно.

Новое заключается в том, что история в наше время в первый раз становится действительно всемирной историей. По сравнению с единством того движения, которое

происходит на земном шаре сегодня, вся предшествующая история является агрегатом локальных историй.

То, что мы называем историей, историей в существовавшем до сих пор смысле, подошло к концу. Это был промежуточный момент в пять тысяч лет между разворачивавшимся в течение доисторических тысячелетий заселением земного шара и сегодняшним началом подлинной всемирной истории. Тысячелетия, если соизмерять их со временем предшествующего существования человека и будущими возможностями, — крохотный промежуток времени. Эта история означала как бы встречу, схождение людей для действия всемирной истории, это был период приобретения духовного и технического обеспечения для осуществления будущего путешествия. Мы как раз начинаем.

Когда мы, основываясь на реалиях нашего века, начинаем видеть все в мрачном свете и считать потерянной всю человеческую историю, мы должны ориентироваться на эти будущие горизонты. Мы должны верить в грядущие возможности человеческого бытия. Если бросить беглый взгляд, то сегодня все выглядит мрачно, но если посмотреть пристальней — нет. Чтобы в этом удостовериться, нам нужен общий масштаб всемирной истории.

Мы сможем верить в будущее с большей решительностью, если станем действительно современными и в поисках истины будем видеть масштаб человеческого бытия.

Если мы спрашиваем о *смысле истории*, то всякий, кто верит в цель истории, близок к тому, чтобы не только мыслить цель истории, но и планомерно ее осуществлять.

Однако мы испытываем бессилие, когда намерены планомерно устроить нашу жизнь в целом. Высокомерное планирование властителей, опирающееся на мнимое

целостное знание истории, терпит катастрофическое крушение. Планирования отдельных людей в их узких сферах терпят неудачу или становятся моментами совершенно иных, незапланированных смысловых связей. Ход истории или предстает как огромный вал, перед которым никто не может устоять, или являет некий смысл, прояснение которого уходит в бесконечность. Этот смысл обнаруживается вопреки всем ожиданиям благодаря новым событиям, оставаясь при этом всегда многозначным, — некий смысл, который мы никогда не знаем в тот момент, когда вверяем себя ему.

Если мы наделим этим смыслом некоторое конечное состояние счастья, которое может быть достигнуто на земле, то не сможем ни мысленно представить его, ни найти какого-либо предзнаменования на этот счет в существовавшей до сих пор истории. Еще убедительнее говорит против такого понимания смысла хаотическое движение истории человечества, выступающей как путь умеренных удач и тотальных разрушений. Вопрос о смысле истории не может найти разрешения в ответе, представляющем этот смысл как некую цель.

Любая цель партикулярна и преходяща, любая цель когда-нибудь остается позади и устаревает. Конструировать всеобщую историю в целом как некоторую единовременную историю-решение (решение задачи по достижению определенной цели) удастся лишь за счет пренебрежения чем-то существенным.

Чего хочет Бог от людей? Может быть, допустимо и дальнейшее неопределенное представление смысла истории: история — это место, где открывается, что такое человек, чем он может быть, что из него получается и на что он способен. И самая большая угроза также является задачей, поставленной человеческому бытию. В действительности высокого человеческого бытия имеет силу не только масштаб безопасности.

Но тогда история значит много больше: она представляет собой место, где открывается бытие божества. Бытие открывается как в одном человеке, так и в другом. Бог обнаруживается в истории не каким-то одним, исключительным способом. Каждый человек, по возможности, стоит в непосредственном отношении к Богу. В историческом разнообразии имеет место особый закон неадекватности и неустранимости.

При таком неопределенном представлении смысла истории имеет значение следующее: ничего нельзя ожидать в том случае, если я предусматриваю некоторое предстоящее осязаемое счастье — как достижимое на земле совершенство, как состояние рая для человека; и можно ожидать всего, если я изначально доверяюсь трансценденции.

Не конечную цель истории, но цель, которая сама была бы условием для достижения наивысших возможностей человеческого бытия, формально можно определить так: *единство человечества*.

Это единство уже не может быть достигнуто благодаря рациональной всеобщности науки, потому что последняя предполагает единство рассудка, а отнюдь не всего человека. Единства не удастся достичь и во всеобщей религии, если бы таковая в результате обсуждения была единодушно утверждена на религиозном конгрессе. Оно не обретает действительной силы и посредством конвенций, достигаемых благодаря ясному языку здравого смысла. Единство можно обрести только из глубины историчности и притом не как некоторое общее содержание, или результат познания, — его можно достичь только в неограниченной коммуникации исторически различных моментов, которые состоят в незавершительном разговоре друг с другом. На своей вершине этот разговор друг с другом принимает форму чистой любящей борьбы.

Предпосылкой для этого “друг с другом”, которое определяет достоинство человека, является пространство ненасилия. Необходимость достичь его позволяет мыслить единство человечества в плане упорядочивания основ существования и для многих уже является целью их устремлений. Такая цель, которая, будучи ориентированной на единство, вместе с тем касается только фундамента существования и не требует общепризнанного для всех содержания веры, не кажется (в расчете на помощь принуждающих ситуаций) совершенно утопичной для той жестокой духовной борьбы, которая разворачивается в среде фактических отношений власти.

Условием единства является политическая форма существования, которая всемерно увеличивает шансы на свободу для всех и относительно которой поэтому достижимо всеобщее согласие. Такой формой, частично реализованной и принципиально продуманной только в Западной Европе, выступает правовое государство, предусматривающее легитимность посредством выборов и законов, а также возможность изменения законов только законным же образом. Здесь дух борется за осознание правого дела, за признание полномочий общественного мнения, за всемерное содействие ясному пониманию вещей и полной ориентированности в вопросах, достигаемой благодаря постоянным сообщениям и уведомлениям.

Окончание войн было бы достигнуто в рамках всемирного правового порядка, при котором ни одно государство не владело бы абсолютным суверенитетом, который подобал бы скорее одному только человечеству с его правовым порядком и присущими этому порядку функциями.

Хотя человечество и стремится к коммуникации и отказу от насилия в пользу правопорядка (если все еще и не правового, то все же становящегося право-

вым), нам, однако, не поможет оптимизм, который, рассчитывая на силу убеждения подобных взглядов, видит будущее однозначно в благополучном свете. Скорее, у нас есть повод для противоположной точки зрения.

Каждый из нас в самом себе усматривает своеволие, сопротивление самопросветлению, софистику, с помощью которой и философия используется как средство для всякого рода утаиваний и искажений. Вместо коммуникации мы видим отталкивание чужого, пристрастие к силе и власти, увлеченность масс шансами, которые предоставляет война, слепую надежду на победу, одержимость авантюрными приключениями, дикими, жертвующими всем и уготавливающими смерть, и, с другой стороны, видим совершенно ничтожную готовность масс к отречению от всего этого, к бережному отношению, терпению и трезвому построению прочного строя, а также видим страсти, которые почти беспрепятственно пролагают свой путь сквозь кулисы духа.

Мы видим далее, — совершенно не принимая во внимание специфические качества того или иного человека, — постоянную несправедливость во всех институтах; видим, как возникают ситуации, которые не могут быть разрешены справедливым образом, например ситуации, связанные с ростом и распределением населения, или такие ситуации, когда кто-либо совершенно единолично владеет тем, чего жаждут все, но что не может быть поделено.

Поэтому кажется почти неустранимой граница, вдоль которой в той или иной форме снова и снова прорывается насилие. Вновь возвращается вопрос: правит миром Бог или дьявол? И в качестве ничем не обоснованной веры выступает убеждение в том, что в конце концов дьявол все-таки находится на службе у Бога.

Когда мы в своей единичности видим, как наша жизнь

просто тает мгновение за мгновением, разорванная в бес-
связности случаев и событий, над которыми мы не
властны, перед лицом истории, которая, кажется, подхо-
дит к концу, оставляя после себя только хаос, тогда мы
стремимся собраться с силами и возвыситься над исто-
рией.

Пожалуй, нам следует в полной мере осознать наше
время и нашу ситуацию. Современная философия не
может вырасти без прояснения этого специфического
бытия, которое дается самому себе в конкретное время
и в определенном месте. Находясь в условиях, диктуе-
мых временем, философствуем мы тем не менее исходя
не из этих условий, но из Объемлющего. Мы не должны
перекладывать на наш век ответственность за то, чем мы
можем быть, не должны подчинять себя нашей эпохе,
скорее наоборот: через ее прояснение мы пытаемся про-
двинуться к тому, чтобы жить, опираясь на собственные
глубинные основания.

Мы не должны также делать из истории божество.
Не следует признавать те безбожные изречения, соглас-
но которым, всемирная история — это всемирный суд.
История не является последней инстанцией. Крушение
не является аргументом против трансцендентно обосно-
ванной истины. Усваивая историю, мы, проходя через
нее, забрасываем якорь в вечность.

10. НЕЗАВИСИМОСТЬ ФИЛОСОФСТВУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

Независимость человека отвергается любым тоталитарным образованием, будь то религиозная вера, притязающая на обладание единой для всех истиной, или государство, которое, формируя аппарат власти, отправляет на расплавку все человеческое, не оставляя ничего на его собственное усмотрение, так что даже занятия человека в свободное время должны соответствовать определенной линии. Существование тонет в шаблонах, привычках, само собой разумеющихся вещах, по поводу которых никто не задается никакими вопросами, — и независимость, кажется, беззвучно пропадает в этом потоке.

Однако философствовать — значит в любых условиях бороться за свою внутреннюю независимость. Что такое внутренняя независимость?

Со времен поздней античности живо представление о философе как независимом человеке. Подобное видение включает несколько основных черт. Философ независим, во-первых, потому что он ни в чем не нуждается, он свободен от мирских благ и от господства влечений, он живет аскетически; во-вторых, потому что он бесстрашен, так как распознал неистинность устрашающих религиозных картин мира; в-третьих, потому что он непричастен государству и политике, живет замкнуто, в покое, ничто его не связывает, живет как гражданин мира. Что бы ни случилось, философ верит в существование некой абсолютно независимой точки, позиции вне всех вещей, где достигается невозмутимость и непоколебимость.

Такой философ стал предметом восхищения, но также и объектом недоверия. Его действительность свидетельствует о его необычайной независимости, которая выражается в самых разных формах: в бедности, в безбрачии, в отсутствии всякой профессии, в аполитичной жизни. Все это свидетельствует о счастье, которое не обусловлено ничем извне приходящим и осуществляется благодаря осознанию странствующего характера своей жизни и безразличия к ударам судьбы. Но некоторым из философов свойственны также невероятное чувство собственного достоинства, воля к действию и вместе с тем высокомерие и тщеславие, холодность в человеческих отношениях и неприязнь к другим философам. Всем им присуща догматическая установка применительно к их собственному учению. Независимость едва ли является чистой независимостью, иногда она кажется, скорее, нераспознанной зависимостью, которая может принимать даже смешные формы.

И все-таки здесь действительно находится исток возможной независимости, причем исторически он располагается рядом с библейской религией. Знакомство с этими философами воодушевляет и пробуждает волю к собственной независимости, возможно, как раз вследствие того, что становится очевидным: человек не может существовать абсолютно отстраненно, удерживая себя в некой изолированной точке. Эта мнимая абсолютная свобода тотчас же оборачивается зависимостью, которая дает о себе знать как во внешнем мире, чьего признания эта мнимая свобода добивается, так и во внутреннем мире, со стороны непроясненных страданий. Философы поздней античности не ведут об этом речи. Несмотря на известное величие этих мыслителей, они в борьбе за свободу породили оцепенелые фигуры и безликие маски.

Мы видим, что независимость, если она считается абсолютной, превращается в свою противоположность. В

каком смысле мы можем бороться за независимость — ответить совсем не легко.

Двусмысленность в понимании независимости почти непреодолима. Обратимся к примерам.

Философия, прежде всего, в качестве метафизики проектирует свою игру мысли и одновременно фигуры мышления, по отношению к которым сам мыслящий, который эти фигуры продуцирует, остается в положении превосходства, поскольку обладает бесконечной возможностью подобного продуцирования. Здесь, однако, возникает такой вопрос: является ли человек господином своих мыслей, потому что он безбожен и пускается в свою творческую игру безотносительно к какому-либо основанию, единовластно, согласно установленным им самим правилам игры, восторгаясь своей формой? Или, наоборот: человек — господин своих мыслей потому, что, связанный с Богом, он превосходит собственный язык, пользуясь которым как неким одеянием и фигурами он должен заклинять то, что в качестве абсолютного бытия является в них всегда неадекватно и потому требует бесконечных изменений? Здесь независимость философствующего заключается в том, чтобы он не подчинялся своим мыслям как догмам, но стал господином своих мыслей. Однако это утверждение — “быть господином своих мыслей” — по-прежнему остается двусмысленным, поскольку предполагает или несвязанность ничем (характерную для произвола), или связь с трансценденцией.

Другой пример: чтобы достичь независимости, мы ищем архимедову точку опоры вне мира. Это верный поиск, но вопрос в том, является ли эта архимедова точка неким внешним, потусторонним бытием, которое в своей полной независимости уподобляет человека Богу, или же она есть такая точка вовне, где человек подлинно

встречает Бога и испытывает свою единственную совершенную зависимость, которая только и делает его независимым в мире?

Из-за этой двусмысленности независимость, вместо того чтобы превратиться в историческом осуществлении в путь к подлинному бытию самости, может являться, скорее, как необязательность в том смысле, что всегда сохраняется возможность быть как-то иначе. В этом случае бытие самости понапрасну растрачивается на одни лишь частные роли, разыгрываемые каждый раз соответственно той или иной случайной ситуации. Как и все обманчивое, эта кажущаяся независимость имеет бесконечные формы, например ту, что будет рассмотрена ниже.

Вполне возможно рассматривать все вещи через призму эстетической позиции — все равно, будут ли это люди, звери или камни, — и, может быть, даже делать это с определенной силой видения, как если бы воспроизводилось мифологическое восприятие. Однако тот, кто видит вещи через призму эстетической позиции, подобен “мертвецу с открытыми глазами”, потому что не совершает никакого выбора, который укреплял бы основополагающее для жизни решение. Эстетический способ видения хотя и готов к тому, чтобы быть вовлеченным в любую опасную для жизни ситуацию, однако не готов к тому, чтобы закрепиться в безусловном. Будучи не чувствительным к противоречиям и абсурдным ситуациям, а также безгранично жадным до ощущений, человек пытается провести жизнь таким образом, чтобы, сохраняя независимость собственной воли и опыта, быть как можно меньше задетым принуждением. Речь идет о жизни, которая, как только она оказывается затронута принуждением, пытается уберечь свою внутреннюю неприкасаемость, о жизни, которая достигает высот существования в формулировании увиденного, подменяя бытие языковыми формулировками.

Эта не связанная ничем независимость охотно отказывается от самой себя.

Получение удовлетворения от самого процесса созерцания переходит в одержимость бытием. Возникает иллюзия, что бытие открывает себя в этом мифологическом мышлении, которое предстает как некоторый род спекулятивной поэзии.

Но бытие не открывается пустому самозабвенному созерцанию. Для этого недостаточно и одного только, пускай даже самого серьезного, единичного усмотрения, равно как недостаточно и сообщения, если оно, даже обладая чрезвычайной выразительностью и потрясающей образностью и фигурируя в диктаторском языке знания и прокламирования, непричастно коммуникации.

Таким образом, в данном случае будет заблуждением полагать, что имеешь дело с самим бытием, — заблуждением, в рамках которого могут вступить в действие усилия, направленные на то, чтобы заставить человека забыть самого себя. Человек угасает в фикциях бытия, однако в этих фикциях все еще находится как бы в зачаточной форме возможность поворота, а скрытая неудовлетворенность может иметь своим следствием повторное обретение подлинной серьезности, которая действительно достигается только в присутствии экзистенции и освобождается от губительной позиции: видеть то, что есть, и делать то, что нравится.

Не связанная ничем независимость обнаруживается далее и в мышлении. Безответственная игра противоположностей позволяет, по мере надобности, принять любую позицию. Человек оказывается сведущим во всех методах, не осуществляя ни одного из них в чистом виде. Образ его мыслей ненаучен, однако он легко схватывает манеры и жесты научности. Беря слово, такой человек своими постоянными превращениями подобен Протею. Это непостижимо: он ничего, собственно, не говорит и

однако же, кажется, обещает нечто исключительное. Полные предчувствий намеки, нашептывания, возможность прикоснуться к чему-то исполненному тайны делают его привлекательным. Однако подлинная дискуссия с ним оказывается невозможной. Все, что возможно, — это непрекращающийся круговорот речи (Hin- und Herreden), прельщающий многообразием интересных вещей. Все, что остается, — это присоединиться к этому потоку обманчивой взволнованности и в нем сообщая бесцельно растекаться.

Не связанная ничем независимость может являться в форме “меня ничто не касается” в мире, который стал невыносим.

Смерть безразлична. Она наступит. Зачем волноваться?

Живут, руководствуясь удовольствием, связанным с витальной силой; и испытывая боль, если в этом удовольствии отказано. Естественное “да” позволяет ощущать себя и жить как живется. Человек неполемичен. Это уже более не нужно. Любовь с ее сердечной теплотой по-прежнему возможна, однако ее вверяют времени, растекающемуся, да просто непостоянному порядку вещей. Нет ничего безусловного.

Живут непринужденно, не хотят делать ничего особенного и быть чем-то особенным. Делают то, что хочется, или то, что кажется надлежащим. Патетика смешна. Готовность помочь имеет место в будничном сообществе.

Никакого горизонта, никакой дали, ни прошлого, ни будущего не имеет такое существование, оно ничего более не ждет, лишь живет здесь и теперь.

Многочисленные формы обманчивой независимости, в которые мы можем попасть, делают подозрительной саму независимость. Известно: чтобы достичь истинной независимости, требуется не только прояснить возникающие здесь двусмысленности, но также и осознать границы всякой независимости.

Абсолютная независимость невозможна. В мышлении мы зависим от созерцания, которое нам дано, в существовании -- от других, во взаимопомощи с которыми мы только и делаем возможной нашу жизнь. В качестве самости мы зависим от самости другого, в коммуникации с которым мы только и приходим собственно к самим себе. Нет изолированной свободы. Там, где есть свобода, она борется с несвободой, полное преодоление которой, упразднив всякое сопротивление, означало бы упразднение и самой свободы.

Поэтому мы независимы только тогда, когда вплетены в мир. Обретение действительной независимости не является следствием того, что я оставляю мир. Быть независимым в мире означает, напротив, особое отношение к миру: быть при нем и вместе с тем не быть при нем, быть в нем, будучи вместе с тем вне его. Именно этот момент является общим (при всей их смысловой разнице) в следующих положениях великих мыслителей.

Аристипп по отношению к самому разному опыту, удовольствиям, состояниям счастья и несчастья говорит: я имею, а не меня имеют. Св. Павел, говоря о необходимом участии в земной жизни, выдвигает требование: иметь так, как если бы не имели. В Бхагавадгите это звучит следующим образом: делать работу, но не стремиться к ее плодам. У Лао-цзы есть требование: деяние через недеяние.

Эти непреходящие философские положения нуждаются в объяснении, в котором трудно поставить точку. Для нас же здесь достаточно того, что все приведенные примеры демонстрируют разнообразные способы высказать внутреннюю независимость. Наша независимость от мира неотделима от некоторого рода зависимости в мире.

Вторая граница независимости состоит в том, что сама по себе, обособленно, она превращается в ничто.

Независимость была негативно выражена как сво-

бода от страха, как безразличие по отношению к несчастьям и благополучию, как непоколебимость созерцающего мышления, как невозмутимость в отношении чувств и влечений. Однако то, что стало здесь независимым, есть лишь голая точка Я вообще.

Содержание независимости исходит не из нее самой. Она не является силой, определяемой некоторой способностью, витальностью, расой; она не воля к власти, не самосозидание.

Философствование проистекает из независимости в мире, которая тождественна абсолютной связи со своей трансценденцией. Мнимая, не связанная ничем независимость тотчас же становится пустым мышлением, это значит — формальным мышлением, не имеющим отношения к содержанию, не причастным к идее, не основывающимся на экзистенции. Такая независимость превращается, прежде всего, во “всеядность” (*Beliebigkeit*) отрицания: ей ничего не стоит ставить все под вопрос без какой-либо связующей силы, которая этот вопрос направляла бы.

Этому противостоит радикальный тезис Ницше: только если нет Бога, человек становится свободным. Ибо если Бог есть, то человек не растет, потому что он как бы все время останавливается на Боге, напоминая незапруженную воду, которая никак не набирает силы, не накапливается. Однако следовало бы возразить Ницше, используя тот же самый образ: только при взгляде на Бога поднимается человек, вместо того чтобы незапруженно останавливаться на ничтожности простого события жизни.

Третья граница нашей возможной независимости — это основополагающее устройство человеческого бытия. Будучи людьми, мы постоянно пребываем в глубоких искажениях, из которых не в состоянии вырваться. С первым пробуждением нашего сознания мы уже оказываемся среди заблуждений.

Библия толкует это исходя из мифа о грехопадении. В философии Гегеля на этот счет развернуто весьма примечательное прояснение самоотчуждения человека. Киркегор с захватывающей силой показывает демоническое в нас: то, как, отчаявшись, человек запутывается и замыкается сам в себе. В социологии, в более грубой форме, ведется речь об идеологиях, в психологии — о комплексах, которые нами владеют.

Можем ли мы стать хозяевами вытеснения и забвения, сокрытия и запираания, т. е. разного рода искажений для того, чтобы на самом деле достигнуть независимости? Св. Павел показал, что мы не можем быть подлинно хорошими. Ведь без знания благое деяние невозможно, если же я знаю свое деяние как благое, то уже пребываю в гордыне и самоуверенности. Кант, в свою очередь, показал, что скрытым условием любого хорошего поступка выступает та предпосылка, что поступок не должен слишком вредить нашему счастью, и в силу этой предпосылки он не может стать хорошим в чистом виде. Это радикальное зло мы не можем преодолеть.

Наша независимость сама нуждается в помощи. Мы можем только обратить наши упования на то, что, оставаясь невидимым в мире, внутри нас, со всей непостижимостью придет на помощь, то, что вырвет нас из искаженного состояния. Наша возможная независимость — это всегда зависимость от трансценденции.

Как можно очертить возможную независимость философствования сегодня?

Не приписывать себя окончательно ни к одной из философских школ, не считать ни одну из высказываемых истин исключительной и единственной, стать господином своих мыслей.

Не накапливать, как на складе, то, чем владеет философия, но углублять философствование как движение.

Бороться за истину и человечность в ничем не обусловленной коммуникации.

Обрести способность через усвоение учиться у прошлого, слышать современников, быть открытым для всех возможностей.

В качестве отдельного, единичного человека погрузиться в собственную историчность, в свое происхождение, в то, что я сделал; взять на себя то, чем я был и стал и что мне даровано.

Непрестанно вращаться через собственную историчность в историчность человеческого бытия в целом, вступая тем самым в мировое гражданство.

Вряд ли мы верим философу, которого нельзя опровергнуть; не верим спокойствию стоика, никогда не притязаем на невозмутимость, потому что само наше человеческое бытие таково, что заставляет нас переносить страдания и страх, в слезах и радости узнавать то, что есть. Поэтому только возвышаясь над нашей связанностью душевными переживаниями, а не через их устранение приходим мы к самим себе. Поэтому каждый из нас должен осмелиться быть человеком, осмелиться вступить в это и затем делать все возможное, чтобы в содеянном продвинуться к осуществлению независимости. Когда нас подхватит то, что прорастает из нас как внутренняя независимость, мы будем страдать, не причитая, отчаиваться, не пропадая в отчаянии, содрогаться, не позволяя себе окончательно пасть.

Философствование — это школа такой независимости, но не обладание ею.

11. ФИЛОСОФСКИЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Если наша жизнь не должна потеряться в рассеянии, то она должна обрести себя в порядке. Ее несущим началом в повседневности должно быть Объемлющее, она должна достичь связного единства в том построении, которое складывается из работы, исполнения замыслов и высоких мгновений, и должна самоуглубляться в повторениях. Только тогда жизнь, даже при выполнении однообразной работы, проникается настроением, знающим о своей связи с некоторым смыслом. Только тогда мы словно укрыты в определенном сознании мира и самосознании; благодаря памяти и верности у нас есть почва в истории, которой мы принадлежим, и в нашей собственной жизни.

Такой порядок может прийти к отдельному человеку из мира, в котором он рожден, или же из церкви, которая формирует и воодушевляет его шаги — как значительные (начиная с рождения и заканчивая смертью), так и маленькие шаги будней. В таком случае человек посредством собственной спонтанной жизни обретает то, что у него всегда на виду и присутствует с ним в окружающем мире. Иначе обстоит дело в разрушающемся мире, в котором все меньше и меньше верят тому, что передано традицией, и который существует только как некий внешний порядок, оставаясь без символики и трансценденции, опустошая душу и не принося удовлетворения человеку. Там же, где этот мир оставляет человека свободным, человек оказывается предоставленным самому себе, в алчности и скуке, в страхе и равнодушии. И тогда отдельный человек может рассчитывать только на самого себя. Ведя философ-

ский образ жизни, он пытается выстроить себя, опираясь на собственные силы, поскольку окружающий мир ему этого больше не обеспечивает.

Воля к тому, чтобы вести философский образ жизни, выходит из темноты, в которой находится отдельный человек, из состояния потерянности, в котором он безнадежно смотрит в пустоту, из состояния самозабвения, абсолютной поглощенности работой, когда человек внезапно пробуждается, ужасается и спрашивает себя: что я есть, что я упускаю, что я должен делать?

Такое забвение самого себя усугубляется техническим миром. Упорядоченный благодаря делению на часы и засасывающие или бесцельные участки работы, которая все меньше и меньше наполняет человека как человека, технический мир приводит к тому, что человек начинает ощущать себя частью машины, которая пускается в ход то здесь, то там, но, если ее оставляют саму по себе, ничего собой не представляет и не знает, что с собой делать. И если даже человек вступает на путь, который ведет его к самому себе, колосс этого мира все-таки снова втягивает его во всепожирающую машинерию пустой работы и пустого увеселения в свободное время.

Однако склонность к самозабвению заложена уже в самом человеке как таковом. Необходимо постоянно вырывать самого себя из мира привычных, бездумных, само собой разумеющихся вещей, из наезженной колеи, чтобы не потеряться там окончательно.

Философствование — это решение дать пробудиться истоку, решение обрести себя снова и во внутреннем деянии, по мере сил, помочь самому себе.

Конечно, первое, что проявляется в нашем существовании, — это необходимость следовать конкретным задачам, требованию дня. Однако воля к философскому образу жизни в том и заключается, чтобы не находить себе

в этом удовлетворения, а, напротив, распознавать привычный процесс работы и продвижение к целям как путь к самозабвению и тем самым как упущение и вину. Результат этого — серьезное отношение к своему общению с людьми, счастью и огорчениям, удачам и промахам, а также ко всему темному и запутанному. Не предавать ничего забвению, но усваивать; не отвлекаться, но внутренне прорабатывать; не улаживать дело, но прояснять его — это и означает: вести философский образ жизни.

Он может осуществляться двумя путями: или в одиночестве как путь *медитации*, используя каждую возможность вдумчивого размышления, или вместе с людьми как путь *коммуникации*, используя каждую возможность понимания себя в совместном действии, совместной беседе, совместном молчании.

Нам, людям, необходимы ежедневные мгновения глубокой вдумчивости. Нам необходимо удостоверяться в самих себе, чтобы присутствие первоисточника не исчезло совсем в неизбежном рассеянии дня.

То, что религии осуществляют посредством культа и молитвы, имеет свой философский аналог в этом выразительном углублении, вникании в себя и в само бытие. Это должно происходить в определенное время и мгновения, когда мы не заняты целями этого мира и все-таки не пребываем в праздности, но как раз затрагиваем нечто сущностное, будь то в начале дня, в конце или же в какие-то промежуточные мгновения.

Философское вдумчивое созерцание не имеет в отличие от культового никакого священного объекта, священного места, какой-то жесткой формы. Порядок, который мы сами себе создаем для этого вдумчивого созерцания, не превращается в правило, но остается всегда возможностью, пребывающей в свободном движении. В отличие

от реализации в культовом сообществе это вдумчивое размышление характеризуется уединенностью.

Каково возможное содержание подобного вдумчивого размышления?

Во-первых, саморефлексия. Я возвращаюсь к тому, что я делал днем, о чем думал, что чувствовал. Я проверяю, что было ложью, где я был нечестен с самим собой, где хотел уклониться и был неоткровенен. Вижу, где я согласен с самим собой, а где хотелось бы пересилить себя. Я осознаю контроль, который осуществляю над самим собой и как удерживаю его в течение дня. Я сужу о себе, имея в виду мое единичное поведение, а не то недоступное мне целое, каковым я являюсь. Я нахожу принципы, на которые хочу равняться, фиксирую слова, которые хочу сказать себе в гневе, отчаянии, тоске и в других видах потерянности себя, — это как бы волшебные слова, которые приходят мне на память (например: соблюдай меру, подумай о других, жди, Бог есть). Я учусь у традиции, идущей от пифагорейцев, стоиков и христиан вплоть до Киркегора и Ницше, с их требованием саморефлексии, а также опытом незавершимости этой рефлексии и ее неограниченной способности вводить в заблуждение.

Во-вторых, трансцендирующее вдумчивое размышление. Следуя философскому ходу мысли, я удостоверяюсь в подлинном бытии, в божестве. Читаю шифры бытия с помощью поэзии и искусства. Я делаю их понятными для себя посредством того, что философским путем придаю им статус настоящего. Пытаюсь удостоверить в чем-то, что не зависит от времени или вечно во времени, пытаюсь коснуться первоисточка моей свободы и через него — самого бытия, пытаюсь проникнуть в основание как бы своего соучастия (Mitwissenschaft) с творением.

В-третьих, мы помним и задумываемся над тем, что должно быть сделано в настоящее время. Память о

собственной жизни в обществе является тем фоном, на котором обретают ясность насущные задачи дня вплоть до самых мелочей, в ходе чего я, с необходимой интенсивностью нацеливая на них свое мышление, теряю объемлющий смысл.

Если бы то, чего я достигаю, ограничивалось рамками этого вдумчивого размышления для себя одного, то это означало бы отсутствие какого-либо достижения.

То, что не осуществляется в коммуникации, еще не обладает бытием; то, что в итоге не основывается на коммуникации, не имеет достаточного основания. Истина начинается вдвоем.

Поэтому философия требует: постоянно искать коммуникации, всемерно отваживаться на нее, жертвовать своим настырным самоутверждением, которое постоянно облачается в новые маски, жить в надежде, что, отдавая себя, я буду сторицей дарован себе снова.

Поэтому я должен постоянно заставлять себя сомневаться, я не смею быть окончательно уверенным, не смею держаться какого-то мнимого прочного пункта в себе, который якобы позволяет мне видеть себя насквозь и выносить истинные суждения. Подобная самоуверенность есть самая соблазнительная форма ложного самоутверждения.

Когда я осуществляю вдумчивое размышление тройственным образом (как саморефлексию, трансцендирующее размышление и как придание определенной задаче статуса настоящего) и открываюсь навстречу неограниченной коммуникации, неожиданно для меня начинает присутствовать все то, чего я никогда не мог добиться раньше: чистота моей любви, скрытое и всегда неуверенное требование божества, открытость бытия, а вместе со всем этим, возможно, также и покой в неизбывном непокое

нашей жизни, доверие к основе вещей (несмотря на все ужасы и несчастья), непоколебимость решений (несмотря на шатания страстей), надежность и верность (несмотря на сиюминутные соблазны этого мира).

Если во вдумчивом размышлении я проникаюсь сознанием Объемлющего, основываясь на котором я живу и могу жить лучше, то размышление излучает тогда основополагающее настроение, которое поддерживает меня в течение дня в череде бесконечных занятий и в процессе моего вовлечения в технический аппарат. Ибо смысл мгновений, в которые я словно возвращаюсь к своему родному очагу, состоит в том, что в такие мгновения обретается основополагающая установка, которая остается и присутствует за всеми настроениями и движениями дня, связует их воедино и не дает мне окончательно сорваться в пропасть, при всех моих промахах, замешательствах и аффектах. Благодаря этой установке в настоящем одновременно присутствуют память и будущее, присутствует нечто, что держит все во взаимосвязи и имеет длительность.

В таком случае философствование — это одновременно и научение жизни, и умение умирать. Из-за непрочности существования во времени жизнь является постоянным испытанием.

В этом испытании все зависит от того, чтобы отважиться вступить в жизнь, отдаться, не маскируясь, в том числе и внешней стороне жизни, позволить честности без всяких ограничений реализовываться в способе видения, вопрошания и ответствования. И тогда — идти своим путем и, не ведая целого, не обладая с осязаемой очевидностью чем-то воистину подлинным, не находя с помощью ложной аргументации или обманчивого опыта того глазка, который позволял бы объективно заглянуть из мира непосредственно в трансценденцию, не слыша со всей ясностью и прямоотой божественного слова,

но слыша, скорее, шифры всегда многозначного языка вещей, все-таки жить с уверенностью в существовании трансценденции.

Только тогда в этом, стоящем всегда под вопросом существовании жизнь впервые становится полнокровной, мир — прекрасным, а само существование — наполненным.

Если философствование — это научение смерти, то умение умирать является как раз условием настоящей жизни. Научение жизни и умение умирать — это одно и то же.

Вдумчивое размышление учит *силе мысли*.

Мышление — это начало человеческого бытия. В верном познании предметов я узнаю силу рационального, например, в счетных операциях, в опытном познании природы, в техническом планировании. Принудительная сила логических заключений, постижение причинно-следственных отношений, наглядность опыта становятся тем сильнее, чем чище становится метод.

Однако философствование начинается на границах этого рассудочного знания. Бессилие рационального в том, с чем собственно оно для нас сопряжено: при полагании ближайших и конечных целей, познании наивысшего блага, познании Бога и человеческой свободы пробуждается мышление, которое, имея в своем распоряжении средства рассудка, само является чем-то большим, нежели рассудок. Поэтому философствование, чтобы разгореться, настойчиво движется к границам рассудочного познания.

Кто рассчитывает все разгадать, тот более не философствует. Кто научную осведомленность принимает за познание самого бытия, тот оказывается жертвой суеверного отношения к науке. Кто более не удивляется, тот более не спрашивает. Для кого больше не существует

тайны, тот больше не ищет. Философствованию, наряду с основополагающим отречением, к которому оно приходит на границах познавательных возможностей, известна также полная открытость тому, что, будучи непознаваемым, обнаруживается на границах знания.

На этих границах прекращается познание, но не прекращается мышление. С моим знанием я могу действовать вовне, в области технического применения, — в незнании возможно внутреннее деяние, которое преобразует меня. Здесь обнаруживается другая и более глубокая сила мысли: она больше не восходит оторванно к своему предмету, но в сокровеннейших глубинах моего существа является свершением, в котором мышление и бытие становятся одним и тем же. Мышление как внутреннее деяние, если мерить его меркой внешней силы технического мира, подобно нулю: его нельзя достичь в результате применения моего знания, нельзя совершать преднамеренно, по плану, однако оно является подлинным прояснением и одновременно обретением сущностного.

Рассудок (*ratio*) — это великий подвижник, который фиксирует предметы, способствует обнаружению напряжения между сущим и всему, что непостижимо посредством рассудка, дает возможность стать мощным и ясным в качестве такового. Ясность рассудка делает возможной ясность границ и пробуждает подлинные импульсы, которые являются одновременно мышлением и действием, внутренним и внешним деянием вместе.

От философа требуют, чтобы он жил согласно своему учению. Этот тезис плохо выражает то, что в нем подразумевается, поскольку у философа нет никакого учения в смысле предписаний, под которые могли бы быть подведены отдельные случаи реального существования, подобно тому, как вещи могут быть подведены под эмпирически познанные виды или обстоятельства дела — под юридические нормы. Философские мысли не подле-

жат применению, они, скорее, представляют собой истину, суть которой состоит в следующем: посредством осуществления этих мыслей живет сам человек — или: жизнь пропитывается мыслью. Отсюда — неотделимость человеческого бытия и философствования (в отличие от отделимости человека и научного познания), необходимость не только обдумать философскую мысль, но вместе с ней одновременно проникнуться философским характером человеческого бытия, которое эту мысль помыслило.

Философский образ жизни связан с постоянным риском затеряться в *искажениях*, для оправдания которых могут использоваться сами философские положения. Претензии, которые предъявляет существование, маскируются в формулы экзистенциального прояснения: покой превращается в пассивность, доверие — в обманчивую веру в гармонию всех вещей, умение умирать — в бегство от мира, разум — во вседопускающее безразличие. Наилучшее обращается в наихудшее.

Воля к коммуникации обманывает себя, прячась за противоречивыми покровами: казалось бы, человек хочет бережного отношения к себе и все же, убежденный в полной прозрачности для самого себя, притязает на абсолютную самоуверенность; рассчитывает на понимание, требуя, чтобы принимали во внимание “нервы”, и тем не менее претендует на то, чтобы его признавали свободным; практикует осторожность, молчание, скрытый отпор, всецело выказывая при этом свою готовность к коммуникации; думает о себе, полагая при этом, что разговор идет о деле.

Философский образ жизни предполагает желание разглядеть в себе эти искажения и преодолеть их, и потому связан с осознанием своей неуверенности и постоянным высматриванием критики, которая жаждет подвергнуть опросу найденного оппонента. Вместе с тем

человек, ведущий философский образ жизни, хочет выслушать критическое мнение не для того, чтобы подчиниться, но для того, чтобы форсировать собственное самопрояснение. Эта жизнь находит истину и неожиданное самоподтверждение в согласии с другим, которое выступает, если в коммуникации имели место открытость и безоглядность.

Философствование, даже если оно живет исходя из веры в коммуникацию и отваживается на нее, должно оставлять под сомнением возможность полноценной коммуникации. В коммуникацию можно верить, но о ней нельзя знать. Она оказывается утраченной, как только начинают полагать, что владеют ею.

Ибо действительно страшными границами, которые философствование все-таки никогда не признавало как окончательные, являются: позволение-впасть-в-забвение, потакание непроясненному и признание его. Ах, как много мы говорим, в то время как то, с чем связан разговор, можно постичь совершенно просто, правда, не в каком-то общем предложении, но лишь в одном единственном знаке, имеющем силу для конкретной ситуации.

Там, где есть искажения, всякого рода коллизии и путаница, там современный человек призывает на помощь невропатолога. В самом деле, бывают телесные заболевания и неврозы, которые связаны с нашей душевной конституцией. Понимать их, знать их, заниматься ими — это характеризует реалистическое отношение к делу. Не следует избегать врачебной инстанции там, где врач на основании критического опыта действительно нечто знает и может чем-то помочь. Однако сегодня на базе психотерапии появилось нечто новое, что опирается на медицинскую науку больше не во врачебном смысле, а в философском и что поэтому нуждается в этической и метафизической проверке, как всякое философское начинание.

Цель философского образа жизни не может быть сформулирована как некое состояние, которое было бы достижимо и исполнимо. Наши состояния есть лишь проявления постоянной озабоченности нашей экзистенции или воспрепятствования ей. Наша суть — бытие-в-пути. Мы хотели бы прорваться сквозь время. Последнее возможно только в полярных состояниях:

только в данное время нашей историчности благодаря собственной экзистенции узнаем мы нечто о вечном настоящем;

только в качестве определенного человека, в этом конкретном образе, удостоверяемся мы в человеческом бытии как таковом;

только когда мы узнаем собственную эпоху как объемлющую нас действительность, только тогда мы можем постичь нашу эпоху в единстве истории, а в ней — вечность.

Устремляясь ввысь, мы достигаем лежащего в основе всех наших состояний все более проясняющегося первоисточка, который, однако, постоянно подвергается опасности замутнения.

Эта свойственная философской жизни устремленность ввысь — принадлежность каждого человека. Он должен в качестве отдельного, единичного, индивидуума осуществить себя в коммуникации, в которой ничего нельзя свалить на другого.

Подобного взлета мы достигаем только в исторически конкретных актах выбора, совершаемых в нашей жизни, но не посредством выбора так называемого мировоззрения, которое может быть сообщено в ряде положений.

Философскую ситуацию нашего времени можно в заключение охарактеризовать таким сравнением:

после того как философ взял ориентир на надежный материк — в реальном опыте, в отдельных науках,

в учении о категориях и методе — и спокойно, проторя дороги, достиг границ этой земли и мира идей, после всего этого он порхает наконец на побережье океана, как бабочка над водой, высматривая корабль, на котором он хотел бы отправиться в путешествие, чтобы открыть нечто новое и изучать единое, которое в качестве трансценденции соприсутствует его экзистенции. Он высматривает корабль — метод философского мышления и философского образа жизни, — корабль, который он видит, но все же пока не достиг окончательно. Так пребывает он в стараниях и совершает, возможно, весьма причудливые движения, шатаясь из стороны в сторону.

Мы и есть такая бабочка, и мы чувствуем себя потерянными, как только утрачиваем ориентир на твердую землю. Однако оставаясь там, мы не испытываем удовлетворения. Поэтому наше порхание так неуверенно и, пожалуй, кажется смешным для тех, кто прочно и удовлетворенно сидит на твердой земле. Оно понятно лишь тем, кто познал непокой. Мир становится для них отправным пунктом, откуда они начинают свой полет, — от него все зависит, каждый в обществе должен отважиться самостоятельно отправиться в него, при том что как таковой он никогда не может стать предметом учения.

12. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Философия столь же древняя, как и религия, и древнее, чем любая церковь. Философия выросла благодаря высоте и чистоте ее отдельных проявлений, продемонстрированных тем или иным конкретным человеком, и благодаря правдивости ее духовного отношения к церковному миру, к которому она хотя и не всегда, однако большей частью относилась одобрительно (как к чему-то другому). И все же по сравнению с церковным миром философия оказывается бессильной ввиду отсутствия у нее собственной общественной формы. Философия живет в ситуации случайного покровительства со стороны властей в мире, в том числе и церковных. Она нуждается в благоприятной социологической ситуации для того, чтобы объективно обнаружить себя в своем действии. Вместе с тем в своей действительности она в любое время открыта каждому человеку; в той или иной форме она всегда присутствует там, где живет человек.

Церкви предназначены для всех, философия — для отдельного, единичного, человека. Церкви выступают в мире как зримые структуры власти, организующие человеческие массы. Философия является выражением царства духовных сущностей, которые сквозь все века и народы связаны друг с другом без какой-либо инстанции в мире, которая исключала бы или принимала в свои ряды.

До тех пор пока церкви связаны с Вечным, их внешняя власть осуществляется, опираясь на глубочайшие недра души. Чем в большей мере ставят они Вечное на службу своей власти в мире, тем более чудовищной оказывается тогда эта власть, которая, как и всякая другая власть, начинает действовать во зло.

До тех пор, пока философия жаждет вечной истины, она окрыляет без принуждения, несет душе порядок из глубочайшего внутреннего первоисточника. Однако чем сильнее ставит она свою истину на службу временной власти, тем сильнее приводит она к самообману, увлеченному интересами наличного бытия, и к анархии души. Чем сильнее в конце концов философия желает быть не более чем наукой, тем более пустой она тогда оказывается, становясь простым баловством, игрой, которая не является ни наукой, ни философией.

Независимая философия не достается человеку сама собой. Никто не получает ее от рождения. Ее всегда нужно обретать вновь и вновь. Независимую философию может постичь только тот, кто распознает ее, обращаясь к своему собственному первоисточнику. Первый же брошенный на нее взгляд способен зажечь огонь в душе отдельного человека. После такого воспламенения следует изучение философии.

Это изучение имеет троякий характер: философию изучают *практически* — каждый день во внутреннем действии; *предметно* — в получении содержательного знания посредством изучения наук, категорий, методов и систем; *исторически* — через усвоение философской традиции. Действительность, которая обращается к философствующему из истории философии, занимает для него такое же место, что и авторитету в церковном мире.

Если мы обратимся к истории философии в интересах собственного нынешнего философствования, то можем охватить недостаточно широкий горизонт.

Чрезвычайно велико многообразие форм, в которых проявляет себя философия. Упанишады стали предметом размышлений в индийских лесах и деревнях, в стороне от мира, в одиночестве или в искренней совместной жизни учителя и ученика. Каутилия (Kautilya) мыс-

лил как министр, который основывает империю; Конфуций — как учитель, который снова хотел привести свой народ к образованности и истинной политической действительности; Платон — как аристократ, которому политическая деятельность (к каковой он был определен согласно своему происхождению) казалась невозможной из-за нравственного запущения общества. Бруно, Декарт, Спиноза в своих размышлениях были теми, кто полагался лишь на себя, желая в уединенном мышлении открыть для себя истину. Ансельм мыслил как один из основателей церковно-аристократической действительности; Фома — как член церкви; Николай Кузанский — как кардинал, в единстве его церковной и философской жизни; Макиавелли — как потерпевший фиаско государственный деятель; Кант, Гегель, Шеллинг — как профессора, во взаимосвязи со своей преподавательской деятельностью.

Мы должны избавиться от представления, что философствование по своей сути есть занятие профессоров. Философствование — это дело человека, и, видимо, при любых условиях и обстоятельствах — дело рабов в той же мере, что и господ. Историческое явление чего-то истинного мы впервые понимаем только при обращении к тому миру, в котором это явление произошло, а также к судьбам людей, которые это явление осознавали. Когда такие явления оказываются далеки и чужды нам, то как раз вследствие этого они и становятся для нас проясняющими. Философскую мысль и мыслителя мы должны отыскать в их живой действительности. Истинное не парит в отрыве от всего, в воздухе абстракции — само для себя, само на себя опираясь.

Мы прикасаемся к истории философии там, где в ходе основательного изучения того или иного труда сохраняем близость к тому миру, в котором этот труд возник.

Однако руководствуясь этим, мы ищем аспекты, которые историческое целое философствования располагает перед нашим взором в четко определенном порядке, хотя и не бесспорном, но все-таки служащем путеводной нитью для ориентации в обширных пространствах философской мысли.

История философии в целом, охватывающая собой два с половиной тысячелетия, — это как одно великое мгновение становления самосознания человека. Вместе с тем это мгновение представляет собой бесконечную дискуссию, которая открывает сталкивающиеся силы, кажущиеся неразрешимыми вопросы, высокие достижения и соскальзывания вниз, глубокие истины и вихри безумия.

В историко-философском знании мы пытаемся найти схему того обрамления, в рамках которого философские мысли имеют свое историческое место. Только всемирная история философии показывает, как проявлялась философия исторически в самых разных общественных, политических и личностных ситуациях.

С самого начала философская мысль развивалась независимо в Китае, Индии и Западной Европе. Несмотря на имевшуюся иногда связь между этими тремя мирами, их разделенность — примерно вплоть до Рождества Христова — была столь существенной, что каждый из них должен постигаться исходя только из него самого. Позднее влияние, оказанное на Китай возникшим в Индии буддизмом, по своей силе может сравниться с тем влиянием, которое оказало на западный мир христианство.

Развитие мысли в этих трех регионах имеет одинаковую траекторию движения. После доисторического периода, который с трудом поддается историческому прояснению, в осевом времени (800 — 200 до Р.Х.) повсюду начинают обозначаться основополагающие мысли. За-

тем следует этап некоторого распада, происходит консолидация великих религий спасения, после чего вновь и вновь повторяется череда обновлений, и вслед за тем наступает этап сводящих все воедино систематических построений, схоластических систем и, в особенности, доведенных до крайности логических спекуляций — сублимаций метафизического смысла.

Эта типичная периодизация, синхронно разворачивавшаяся в трех регионах исторического развития, в Западной Европе отличается рядом особенностей: во-первых, более сильным духовным движением и развитием, обновляющемся в духовных кризисах; во-вторых, разнообразием языков и народов, которые стимулируют выражение мысли, и, в-третьих, уникальным развитием науки.

Западноевропейская философия исторически подразделяется на четыре примыкающие друг к другу области.

Первая: *греческая философия*. Она проходит путь от мифа к логосу, создает основополагающие для Западной Европы понятия, категории, а также возможные основополагающие установки в осмыслении целого, вбирающего в себя бытие, мир и человека. Греческая философия остается для нас царством, где господствует типика простого, благодаря усвоению которой мы должны сохранять ясность мышления.

Вторая: *средневековая христианская философия*. Она проходит путь от библейской религии самой по себе к ее обдуманному пониманию, от откровения к теологии. В этой философии возникает не только доказывающая и воспитывающая схоластика. В творческом мышлении обнаруживает себя особый мир, который по самому своему происхождению является религиозным и философским одновременно (прежде всего у апостола Павла, Августина, Лютера). Нам остается только со-

хранять животрепещущую тайну христианства, которая присутствовала в этой области мысли.

Третья: *новоевропейская философия*. Она возникает вместе с современным естествознанием и новой личностной независимостью человека по отношению к любому авторитету. Кеплер и Галилей, с одной стороны, Бруно и Спиноза — с другой, репрезентируют новые пути. Это время оставило нам удостоверенность в смысле подлинной науки (который, однако же, с самого начала был искажен) и удостоверенность в смысле личной свободы, которой обладает душа.

Четвертая: *философия немецкого идеализма*. Начиная от Лессинга и Канта вплоть до Гегеля и Шеллинга разворачивается путь мыслителей, которые по глубине размышления превзошли, возможно, все, что было до сих пор помыслено в Западной Европе. Их творчество разворачивалось не на фоне великой государственной и общественной жизни, но протекало в замкнутом частном существовании, погруженном в историческое целое и целое космоса. Богато одаренные искусством спекулятивного мышления и способностью видеть самые разные содержательные стороны человеческого бытия, они создавали по ту сторону действительного мира свои великие труды. Нам остается только постараться выявить у них ту возможную глубину и широту, которые без этих трудов были бы утрачены.

Вплоть до семнадцатого столетия и даже еще позже все мышление находилось под определяющим влиянием античности, Библии и Августина. Такое положение дел начинает постепенно изменяться с восемнадцатого столетия, когда люди все больше и больше начинают полагать, что могут руководствоваться исключительно собственным разумом, обходясь без истории. В то время как унаследованное от традиции мышление утратило свою действенную силу, научно-историческое знание ис-

тории философии набрало силу, сузив, однако, горизонт исследования. Теперь стало легче, чем когда-либо ранее знакомиться со всей унаследованной философской традицией, имея в распоряжении различного рода издания и справочники.

Начиная с двадцатого столетия усиливается забвение этих тысячелетних оснований в пользу разрушительного технического знания и технических способностей, слепой веры в науку, иллюзорных посясторонних целей, пассивной бездумности.

Уже с середины девятнадцатого столетия проступает сознание конца и вопрос, как в этих условиях еще возможна философия. Непрерывность новой философии в западных странах, профессорская философия в Германии, которая исторически поддерживала великое наследие, не могли скрыть того, что наступил конец той формы, в которой в последние тысячелетия и до сих пор являла себя философия.

Эпохальными философами выступают Киркегор и Ницше, философы одного типа, каких раньше не было, совершенно очевидно знаменующие собой кризис своего времени, — сюда же можно причислить и далекого им по духу Маркса, который превзошел всех по своему влиянию на массы.

Становится возможным экстремальное мышление (*ein Denken im Äußersten*), мышление, которое ставит все под вопрос, чтобы достичь глубочайшего первоисточка, мышление, которое сбрасывает все препоны, для того чтобы в мире, радикально преображенном техническим веком, обрести свободный взгляд на экзистенцию, безусловное и современность.

Такая картина открывается при взгляде на историю философии в целом. Она поверхностна. Хотелось бы нащупать более глубокие взаимосвязи в той целостнос-

ти, которую представляет собой история философии. Например, можно задаться следующими вопросами.

Первое: *вопрос о единстве истории философии*. Такое единство не является фактическим состоянием, но есть некоторая идея. Мы ищем это единство, однако достигаем лишь партикулярного единства отдельных сфер.

Мы видим приблизительно, как развивалась та или иная проблематика (например, вопрос о единстве души и тела), однако то, как это действительно было в истории, иногда лишь отчасти совпадает с мысленно выведенной конструкцией. Можно представить все в систематическом виде, как это было, например, сделано Гегелем с предшествующей немецкой философией, а затем и всей философией в целом. Однако подобная конструкция совершает насилие над тем, что в предшествующем философствовании смертоносно для гегелевского типа философствования и потому считается для него несуществующим; она не замечает, упускает то, что было как раз существенным для другого типа мышления. Ни одна конструкция истории философии в качестве рационально выстроенного ряда позиций не совпадает с исторической фактичностью.

Любые сконструированные рамки того или иного наброска единства философского развития взрываются гениальностью отдельного философа. Наряду с фактической привязанностью к прослеживаемым в истории философии взаимосвязям остается все-таки то великое, что не подлежит никакому сравнению и что присутствует всегда как чудо по отношению к постигаемому развитию.

Идея единства истории философии нацелена на ту вечную философию, которая, будучи взаимосвязанной в себе жизнью, творит исторически свои органы и формы явления, свои одеяния и орудия труда, однако сама к ним не сводится.

Второе: *вопрос о начале и его значении*. Начало (Anfang) — это в какой-то момент времени вступающее в действие мышление. Первоисток (Ursprung) — это то истинное, что всегда лежит в основании.

От недоразумений и искажений мысли мы всякий раз должны возвращаться назад, к первоистоку. Вместо того чтобы, руководствуясь текстами традиции, искать его на пути к собственному изначальному философствованию, совершают подмену, в результате которой считается, что первоисток якобы берет начало в какое-то определенное время, например у первых досократиков, или в первоначальном христианстве, или в первоначальном учении Будды. Всякий раз необходимый путь к первоистоку принимает ложную форму пути к обнаружению начала.

Хотя начала, которые являются для нас достижимыми, и представляют собой нечто в высшей степени удивительное, однако абсолютное начало действительно ненаходимо. То, что является началом для нашей традиции, есть относительное начало, оно само всегда уже было результатом некоторых предпосылок.

Поэтому основной принцип исторического восприятия — придерживаться того, что действительно присутствует в переданных традицией подлинных текстах. Только историческое рассмотрение предоставляет возможность углубляться в сохраненное. Восполнять утраченное, конструировать то, что ему предшествовало, заполнять пробелы — все это напрасные усилия.

Третье: *вопрос о развитии и прогрессе в философии*. В истории философии наблюдается известная последовательность различных форм философствования, например путь от Сократа к Платону и Аристотелю, путь от Канта к Гегелю, от Локка к Юму. Однако же подобные ряды являются ложными, если считается, что более поздний философ сохранил и превзошел истину

более раннего. В свою очередь и нечто новое, возникающее в подобных, связанных между собой рядах поколений не может быть постигнуто на основании предшествующего, а то, что было существенно в предшествующем, зачастую, возможно, так и остается не понятым последующими поколениями.

Бывают периоды духовного взаимодействия, рассматриваемые как один мир, как одна временная эпоха, в которые отдельные мыслители высказывают свои идеи, например греческая философия, схоластика, немецкое философское движение с 1760 по 1840 год. Это были периоды живого взаимного общения мыслителей, соучастствующих в мышлении, идущем из самого первоисточника. Бывают и другие эпохи, когда философия продолжает свое существование как феномен образования или когда она, кажется, почти совсем исчезает.

Взгляд на развитие философии в целом как на прогрессивный процесс вводит в заблуждение. История философии вследствие незаменимости и исключительности ее наивысших творений подобна истории искусства. Вместе с тем история философии подобна и истории науки тем, что она имеет в качестве своих рабочих инструментов постоянно умножающиеся категории и методы, потребность в которых становится с ее стороны все более и более осознанной. Она подобна также истории религии — вследствие наличия исходных позиций, которые являются предметом веры и находят свое выражение в философии с помощью мысли.

У истории философии даже есть свои творческие периоды. Однако философия — это всегда сущностная характеристика человека. Отступая от истории духа, во времена предполагаемого упадка, внезапно может появиться философ значительного ранга. Плотин — в третьем, Скот Эриугена — в девятом столетии выступают

как совершенно изолированные фигуры, абсолютно исключительные в своем роде вершины. Они и то, что было ими помыслено, занимают свое определенное место в общей связи традиции, оставаясь зависимыми от нее, возможно, в каждой своей мысли, однако, несмотря на это, каждый из них в целом привносит нечто новое в великое основоопределение мышления.

Поэтому по отношению к сущности философии недопустимо говорить, что философия пришла к концу. При любых катастрофах философия остается как фактическое мышление отдельного человека, которое в духовно бесплодные времена не поддается учету на уровне одиноких творений. Философия во все времена подобна религии.

Идея развития еще и потому является для истории философии лишь несущественной точкой зрения, что каждая великая философия совершается всецело сама в себе, она живет особняком, безотносительно ко всеобъемлющей исторической истине. Наука продвигается таким образом, что каждый новый шаг на ее пути превосходит предыдущий. Становление философии, согласно самому ее смыслу, должно полностью осуществляться в конкретном человеке. Поэтому было бы противоречием выстраивать философов в ряд, ставить их в отношения подчинения как шаги одного пути, как предварительные ступени.

Четвертое: *вопрос о ранговом порядке*. Философствование — идет ли речь об отдельном мыслителе или о типических воззрениях эпохи — осознает для себя определенный ранговый порядок. История философии — не нивелированное поле бесчисленных равноправных сочинений и мыслителей. Существуют смысловые связи, которых достигают лишь немногие. Прежде всего, есть наивысшие точки, солнечные светила в армии звезд. Однако дело обстоит не таким образом, как будто устанавли-

ливается некий единственный, имеющий для всех значение окончательный ранговый порядок.

Существует значительное расстояние между тем, что осознается в ту или иную эпоху всеми, и тем, что составляет содержание создаваемых в это время философских сочинений. То, что рассудок большинства находит само собой разумеющимся, может также быть высказано в форме философии и подлежать тем самым бесконечному прояснению в сочинениях великих философов. Умиротворенность знающего свой предел вникания, удовлетворенность увиденным миром, затем стремление к расширению горизонта, вопрошающее стояние на границе — все это называется философией.

Мы провели аналогию между историей философии и авторитетом религиозной традиции. Хотя в философствовании у нас и нет канонических книг, подобных тем, какими обладают религии, нет авторитетов, которым надо было бы просто следовать, нет никакой окончательной истины, которая признавалась бы существующей, однако целостность исторической традиции философствования, этого депозита неисчерпаемой истины, показывает пути к современному философствованию. Традиция — это увиденная глубина уже помысленной истины, сопровождающаяся непрерывным ожиданием, это неисчерпаемость великих сочинений, это принимаемая с глубоким почтением действительность великих мыслителей.

Сущность такого авторитета в том, что он не требует от человека однозначного послушания. Задача состоит в том, чтобы с помощью этого авторитета, самостоятельно удостоверившись в нем, прийти к самому себе, в том, чтобы в его первоисточке вновь обрести собственный первоисток.

Только на основании серьезного философствования в настоящем можно достичь соприкосновения с вечной

философией в историческом явлении. Историческое явление — это средство, с помощью которого осуществляется глубинная связь с общим настоящим.

Поэтому историческое исследование следует по ступеням близкого и далекого. Добросовестно философствующий знает, с чем он всякий раз имеет дело, когда исследует тексты. То, что выступает на переднем плане, должно стать ясным и способствовать уверенному владению понятым знанием. Однако смысл и вершина исторического проникновения — это мгновения согласия и понимания в первоисточке. Здесь просвечивает то, что только и придает исследованиям, разворачивающимся на переднем плане, смысл и приводит их к единству. Без этого посредничества философского первоисточка вся история философии в итоге будет вереницей заблуждений и курьезов.

Так история, пробудив меня, превращается в зеркало того, что является моим собственным: в отражении я созерцаю то, что сам мыслю.

История философии — пространство, в котором я дышу, размышляя, — с неподражаемым совершенством показывает прообразы для моих собственных разысканий. Она вопрошает посредством того, что в ней уже было испытано, удалось или потерпело неудачу. На примере отдельных своих представителей она со всей своей безусловностью воодушевляет нас на то, чтобы следовать по их пути.

Принять философию прошлого в качестве нашей собственной столь же маловероятно, как еще раз создать древнее произведение искусства. Можно лишь копировать, вводя тем самым в заблуждение. У нас нет, как у боговдохновенного читателя, такого текста, в котором мы располагали бы абсолютной истиной. Поэтому древние тексты мы любим точно так же, как и древние произведения искусства, в истину одних мы погружаемся в

той же мере, как и в истину других, мы соприкасаемся с ними, однако при этом всегда остается даль, нечто недосыгаемое и неисчерпаемое, с чем мы все-таки постоянно живем и от чего наконец мы отталкиваемся навстречу современному философствованию.

Ибо смысл философствования — в его современности. У нас только одна действительность — здесь и теперь. То, что мы в результате наших уклонений упускаем, больше никогда не вернется; растрачивая себя впустую, мы теряем и бытие. Драгоценен каждый день, одно мгновение может быть всем.

Мы становимся должниками нашей собственной задачи, если целиком уходим в прошлое или будущее. Только через современную действительность доступно вневременное; только через постижение времени мы приходим туда, где время как таковое погашено.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Две мои основные философские работы:

1. *Philosophie*. 1932. Dritte Auflage 1956. Springer-Verlag, Berlin und Heidelberg.

2. *Von der Wahrheit*. 1947. Zweite Auflage 1958. R.Piper & Co. Verlag, München.

Несколько небольших сочинений, обстоятельно развивающих содержание этих радиодокладов:

1. *Der philosophische Glaube*. 1948. Vierte Auflage 1955. R.Piper & Co. Verlag, München. 1948. Artemis-Verlag, Zürich.

2. *Vernunft und Existenz*. 1935. Vierte Auflage 1960. R.Piper & Co. Verlag, München.

Для понимания философии в нашу эпоху:

1. *Die geistige Situation der Zeit*. 1931. Neunte Auflage 1960. Walter de Gruyter & Co., Berlin.

2. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. 1949. Dritte Auflage 1952. R.Piper & Co. Verlag, München. 1949. Artemis-Verlag, Zürich.

К интерпретации различных философов мною написано следующее:

1. *Descartes und die Philosophie*. 1937. Dritte Auflage 1956. Walter de Gruyter & Co., Berlin.

2. *Nietzsche*. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 1936. Dritte Auflage 1949. Walter de Gruyter & Co., Berlin.

3. *Nietzsche und das Christentum*. 1946. Zweite Auflage 1952. R.Piper & Co. Verlag, München.

4. *Max Weber*. Politiker — Forscher — Philosoph. 1932. Vierte Auflage 1958. R.Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei).

5. *Die großen Philosophen*. 1957. Zweite Auflage 1959. R.Piper & Co. Verlag, München.

Каким образом философствование может разворачиваться в форме конкретной науки, показывают следующие мои работы:

1. *Allgemeine Psychopathologie*. 1913. Siebente Auflage 1959. Springer-Verlag, Berlin und Heidelberg.

2. *Strindberg und van Gogh*. 1922. Dritte Auflage 1951. R. Piper & Co. Verlag, München.

Если философия имеет дело с человеком как человеком, то она должна также уметь становиться общепонятной. Даже если это и не распространяется на сложные развертывания философской систематики, однако некоторые основные мысли в краткой форме должны подлежать сообщению. Ведя речь о философии, я хотел дать почувствовать нечто, что затрагивает как раз каждого человека. Однако я пытался сделать это, не жертвуя ничем сущностно важным, даже если само по себе оно и остается сложным. При этом речь могла идти лишь о самом первом приближении к возможностям философского мышления и небольших фрагментах на этот счет. Многие великие мысли никогда и не затрагиваются в предваряющих подступах. Цель состояла в том, чтобы дать толчок к собственному размышлению.

Читателю, который пытается найти руководящую нить для своих философских размышлений, я даю ниже более детальную ориентацию для изучения философии.

1. Об изучении философии

В философствовании речь идет о том безусловном, подлинном, которое присутствует в действительной жизни. Каждый человек как человек философствует.

Однако невозможно очень быстро постичь смысл философствования во всей его связности и продуманности. Систематическое философское мышление требует изучения. Это изучение включает в себя три пути.

Первое: *участие в научных исследованиях*. Оно уходит своими корнями в естественнонаучное знание и филологию и разветвляется в трудно обозримое разнообразие научных отраслей. Благодаря научному опыту, применяемым методам и критическому мышлению приобретается научная позиция, являющаяся необходимой предпосылкой для истинности в философствовании.

Второе: *изучение великих философов*. Чтобы прийти к философии, нужно пройти путь через ее историю. Этот путь для отдельного человека есть как бы восхождение вверх по стволу великих оригинальных сочинений. Однако это восхождение удастся только в том случае, если опирается на изначальный импульс, который исходит из моего присутствия в настоящем, на собственное философствование, пробуждающееся в процессе изучения.

Третье: *повседневная добросовестность в том, как я провожу свою жизнь*, серьезность принимаемых решений и принятие на себя ответственности за то, что я сделал и узнал из опыта.

Тот, кто упускает один из трех путей, не приходит к ясному и истинному философствованию. В этой связи для каждого, особенно для каждого молодого человека, важны вопросы, касающиеся того, каким образом он хочет пройти эти три пути, поскольку из всех имеющихся возможностей он реально может посягнуть лишь на их небольшую часть. Имеются в виду следующие вопросы:

Какую именно науку я хочу изучить основательно, профессионально?

Кого из великих философов я хочу не просто читать, но хорошо проработать? Как я хочу жить?

Ответы на эти вопросы каждый может найти для себя только сам. Они не могут быть зафиксированы в качестве какого-то единственного содержания, не могут быть окончательными в своей определенности и не могут быть положены извне. Особенно это касается мо-

лодых людей, которые должны оставаться открытыми по отношению к самым разным возможностям и попыткам.

Поэтому стоит решительно браться за дело, не позволяя себе заstopориться, но постоянно проверяя и исправляя себя, причем не от случая к случаю, не как попало, но с пониманием важности всего происходящего, коль скоро обнаруживается, что все испытанное остается и продолжает воздействовать и дальше, определяя надстраивающиеся последствия.

2. О чтении философской литературы

Читая, я прежде всего должен понимать, что имел в виду автор. Но для того, чтобы понимать это, необходимо понимать не только язык, но и содержание вопроса (*die Sache*). Понимание зависит от того, насколько я разбираюсь в вопросе.

При этом в изучении философии обнаруживаются следующие существенные черты.

С пониманием текста мы хотим достигнуть знания вещей. Поэтому мы должны одновременно думать и о самом вопросе, и о том, что имел в виду автор. Одно без другого делает чтение безрезультатным.

В процессе того, как я при изучении текста думаю о вопросе, в понимании происходит произвольное преобразование. Поэтому для правильного понимания необходимы оба элемента: углубление в содержание вопроса и возвращение к ясному пониманию предполагавшегося автором смысла. На первом пути я обретаю философию, на втором — историческое понимание.

При чтении нужно, прежде всего, обрести основополагающую позицию, которая направляет чтение исходя из доверия к автору и из любви к постигаемому им вопросу, как если бы все сказанное в тексте было ис-

тинным. Только в том случае, если первоначально я был всецело увлечен и с высказанным согласен, а затем как будто бы опять вынырнул из самого средоточия обсуждаемого вопроса, только тогда может быть пущена в ход осмысленная критика.

В каком смысле мы изучаем историю философии и усваиваем философию прошлого, можно понять, руководствуясь *тремя кантовскими требованиями*. Согласно последним, от человека требуется: мыслить самому (Selbstdenken); способность мысленно встать на место любого другого человека; мыслить в согласии с самим собой. Эти требования являются бесконечными задачами. Любое предвосхищающее решение, как если бы оно уже имелось или могло бы иметься, является обманом. Мы все время стоим на пути к выполнению этих требований. История помогает нам на этом пути.

Самостоятельное мышление не возникает из пустоты. То, что мы сами мыслим, должно быть показано нам в действительности. Мы заведомо верим в первоисточки, которые пробуждает в нас авторитет традиции, давая соприкоснуться с ними в начальных точках и в свершениях исторически данного философствования. Всякое дальнейшее изучение предполагает это доверие. Без него мы не могли бы взять на себя труды, связанные с изучением Платона или Канта.

Наше собственное философствование поднимается, как бы опираясь на исторические фигуры. В понимании их текстов мы сами становимся философами. Однако такое, осуществляемое в доверительном следовании усвоение не является послушанием. В совместном продвижении мы испытываем собственную сущность. "Послушание" означает здесь: доверить себя направляющему руководству, однажды принять его за истинное. Нам не следует сразу же прибегать к критической рефлексии и все время пребывать в ней, не следует сковывать ею

собственное движение, осуществляемое под руководством того или иного авторитета в истории философии. Послушание означает далее — уважение; его не может позволить себе дешёвая критика; это уважение по силам только такой критике, которая, опираясь на собственную обширную работу, шаг за шагом приближается к вопросу и затем дорастает до него настолько, что он становится ей по силам. Послушание находит свою границу в том, что за истинное принимается только то, что в самостоятельном мышлении смогло превратиться в собственное убеждение. Никакой философ, даже самый великий, не является обладателем истины. *Amicus Plato, magis amica veritas**.

Мысля самостоятельно, мы приходим к истине только в том случае, если постоянно озабочены своей способностью *мысленно вставать на место любого другого человека*. Необходимо узнать, что возможно для человека. Всерьёз пытаюсь думать о том, о чем думал другой, расширяют возможности собственной истины даже тогда, когда не принимают чужого мышления. Узнать же его можно, только отважившись поместить себя в него всецело. Далекое и чужое, крайность и исключение и даже нечто странное мы примеряем на себя для того, чтобы не обойти истину стороной, будет ли причиной этого слепота, или то, что мы смотрим мимо, или же то, что мы упускаем нечто изначальное. Поэтому философствующий обращается не только к тому философу, которого он выбрал в первую очередь и которого он изучает всецело и без остатка, но также и к универсальной истории философии, чтобы узнать, что там происходило и что было помыслено.

Платон мне друг, но истина дороже. Выражение принадлежит Аристотелю, который с большим уважением относился к своему учителю Платону, однако, руководствуясь любовью к истине, подверг его учение систематической критике. *Прим. пер.*

Обращение к истории может вызвать ощущение потерянности в многообразном и никак не связанном материале. Требование *мыслить* всегда *в согласии с самим собой* направлено против искушения слишком долго предаваться любопытству и наслаждению созерцанием при взгляде на многокрасочный материал. То, что мы берем из истории, должно стать стимулом для нас; оно должно или сосредоточивать наше внимание и пробуждать нас, или помогать усомниться в том, что касается нас самих. Исторический материал нельзя проходить в безличной последовательности. Мы должны привести в соприкосновение в истории то, что еще не вступило в фактическую взаимосвязь и взаимообмен. Самое чуждое должно вступить друг с другом во взаимоотношение.

Все сходится друг с другом в результате того, что воспринимается посредством Я понимающего. Стать согласным с самим собой означает оправдать собственное мышление посредством того, что разделенное, противоположное, несоприкасающееся относится к чему-то одному. Универсальная история, если она осмысленно усвоена, превращается в одно, пусть даже и всегда открытое, единство. Идея единства истории философии, которая в реальности всегда обнаруживает свою несостоятельность, играет форсирующую роль в процессе усвоения этой истории.

3. Как представлена история философии

Формы, в которых представлена история философии, имеют очень разные цели.

Собрания текстов, представляющие целостную традицию, простые сведения об имеющихся текстах, о биографиях философов, социологических реальностях, конкретных взаимосвязях познаваемого, о дискуссиях, о том, как разворачивались события или проходило развитие, дока-

зуемое и шаг за шагом прослеживаемое. Далее – реферативное воспроизведение содержания сочинений, реконструкция действующих в них мотивов, систематик, методов.

Затем — характеристика духа или принципов отдельных философов и всей эпохи. И наконец — постижение совокупного исторического образа, вплоть до всемирной истории философии в целом.

Представление истории философии требует и филологического проникновения, и собственного софилософствования. Истинное историческое постижение непременно предполагает вместе с тем и собственное философствование.

Гегель является тем философом, который в первую очередь сознательно и с широчайшим охватом философски усвоил всю историю философии. Его история философии в этом смысле и до сегодняшнего дня остается выдающейся работой. Но она же является деянием, которое одновременно вследствие собственных гегелевских принципов несло смерть тому, во что глубоко проникало. Все философии прошлого, словно озаряемые прожектором, вспыхивают на одно мгновение в гегелевском освещении, однако затем внезапно выясняется, что гегелевское мышление как бы вырезает сердце всем философам прошлого и то, что остается после этого, погребает, как труп, на чудовищном кладбище истории. Гегель сумел покончить со всем прошлым, поскольку верил в то, что может все его обозреть. Его понимающее проникновение не является непредвзятым раскрытием, но выступает как уничтожающая операция: оно не оставляет вопросов, но совершает порабощающее завоевание; оно не совместная жизнь, но господство.

Можно посоветовать читать всегда параллельно различные изложения истории философии, чтобы с самого начала быть защищенным от подпадания под влияние

какого-то одного понимания как якобы само собой разумеющегося. Если человек читает только какое-либо одно представление истории философии, то схема этого представления будет ему произвольно навязываться.

Далее можно посоветовать одновременно с чтением любого изложения истории философии пробовать читать также, хотя бы наугад, какой-нибудь из оригинальных текстов, представляемых в изложении.

Наконец, чтобы ориентироваться в литературе, нужно иметь в виду представление истории философии во всякого рода справочных изданиях. Для справочных целей полезны следующие словари.

Большие словари

Ludwig Noack. Historisch-biographisches Handwörterbuch der Philosophie. Leipzig, 1879.

Rudolf Eisler. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, 1913.

Philosophenlexikon von *Werner Ziegenfuss*. Berlin, 1949.

André Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1928.

Философская энциклопедия. В 5-ти томах. М., 1960.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Малые словари

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, bearbeitet von Michaelis. Leipzig, 1907 (Neubearbeitung und Umgestaltung von *Johannes Hoffmeister*. Leipzig, 1944).

Heinrich Schmidt. Philosophisches Wörterbuch. 9 Auflage. Leipzig, 1934. Kroners Taschenausgabe.

Walter Brugger S.J. Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, 1947.

Дополнительно (более мелким шрифтом) указываем соответствующую литературу на русском языке. *Прим. пер.*

Erwin Metzke. Handlexikon der Philosophie. Heidelberg, 1948.

Dagobert D. Runes. The Dictionary of Philosophy. 4. Edition. New York, 1942.

Современная западная философия (словарь) / Сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов. М., 1991, 1998.

Далее и для историко-философской литературы, и для оригинальных текстов я даю только список имен. Чтобы получить необходимую информацию об изданиях, переводах, комментариях, названиях и содержании отдельных сочинений, нужно использовать вспомогательную литературу: кроме словарей, это прежде всего исторические сочинения из *Überweg* и *Vorlander**.

*Список различных изложений истории философии***

I. Западноевропейская философия

Überweg: на долгое время незаменимое справочное издание.

Vorlander: информация для начинающих.

И. Е. Эрдман (J. E. Erdmann): при гегельянском выстраивании основной линии изложения в отдельных частях предлагает превосходный анализ.

Специальные серии для тех, кто начинает изучать философию или нуждается в справочном материале. В русскоязычной философской литературе похожую функцию выполняют книги из серии "Мыслители прошлого", а также разнообразные антологии и хрестоматии. *Прим. пер.*

** На русском языке рекомендуем следующих авторов: Асмус В. Ф., Ахутин А. В., Гайденко П. П., Гулыга А. В., Доброхотов А. Л., Кессиди Ф. Х., Лосев А. Ф., Мотрошилова И. В. Кроме того, обращаем внимание, что из указанных Ясперсом авторов в русском переводе имеются отдельные работы Виппельбаанда и Жильсона. Для знакомства с русской философией рекомендуем 2-томную работу В. В. Зеньковского "История русской философии". *Прим. пер.*

Виндельбанд (Windelband): дает эlegantные обзоры без особой глубины в стиле конца XIX века.

Целлер (Zeller): представляет древнегреческую философию, изложение богато материалом, ясно и понятно, без философского анализа.

Жильсон (Gilson): известный современный историк средневековой философии.

II. Индия и Китай

ИНДИЯ

Дойссен (Deussen): автор объемного труда, содержащего многочисленные переводы из индийских текстов, проторяющего новые пути и приверженного шопенгауэровской философии.

Штраус (Strauss): его изложение отличается краткостью, обзорностью и информативностью.

КИТАЙ

Форке (Forke): автор объемистого труда, написанного в реферативной форме и сообщающего о многих областях, до сих пор остающихся неизвестными в Европе.

Хакман (Hackmann): его изложение отличается большей отстраненностью и объективной холодностью.

Вильгельм (Wilhelm): его работа написана с большим энтузиазмом.

Ценкер (Zenker): автор краткого сочинения, написанного остроумно и толково.

4. Тексты

Информацию обо всех имеющихся текстах западноевропейской философии, их изданиях, комментариях и переводах можно найти в *Überweg*, краткую полезную подборку самих текстов — в *Vorländer*.

Для собственного изучения обычно создают неболь-

шую библиотеку действительно существенно важных текстов. Список такой библиотеки в зависимости от личных предпочтений может иметь разные варианты. Однако ядро вполне общепринято, хотя и в нем могут быть разные акценты, так что невозможно говорить о каком-то совершенно общепринятом главном акценте.

Для изучения хорошо выбрать в первую очередь какого-то одного основного философа. Конечно, желательно, чтобы это был один из величайших философов. Однако же вполне возможно начать путь и с философа второго или третьего ранга, который случайным образом был встречен первым и произвел глубокое впечатление. Каждый философ, основательно изученный, шаг за шагом вводит во всю философию и во всю историю философии.

Список основных текстов античной философии сообразуется с тем, что дошло до нас в сохранности, и возникающие здесь трудности связаны именно с тем, что собраний сочинений как таковых сохранилось очень мало. Что касается последующих столетий, то объем текстов здесь столь массивен, что, наоборот, трудностью является выбор небольшого числа необходимых текстов.

Список имен I Западноевропейская философия

Античная философия

Фрагменты досократиков (600—400)

Платон (428—348)

Аристотель (384—322)

Фрагменты древних стоиков (300—200). К этому: *Сенека* (ум. 65 после Р.Х.) — *Эпиктет* (ок. 50—138) — *Марк Аврелий* (прав. 161—180) — Фрагменты *Эпикура* (342—271). К этому: *Лукреций* (96—55) — Фрагменты *скептиков*. К этому: *Секст Эмпирик* (ок. 150

после Р.Х.) — Цицерон (106—43) — Плутарх (ок. 45—125).

Плотин (203—270).

Бозций (480—525).

Христианская философия

Патристика: Августин (354—430).

Средневековье: Иоанн Скот Эриугена (IX в.) — Ансельм (1033—1109) — Абеляр (1079—1142) — Фома (1225—1274) — Иоанн Дунс Скот (ум. 1308) — Майстер Экхарт (1260—1327) — Оккам (ок. 1300—1350) — Николай Кузанский (1401—1464) — Лютер (1483—1546) — Кальвин (1509—1564).

Современная философия

Из XVI столетия: Макиавелли — Мор — Парацельс — Монтень — Бруно — Бёме — Бэкон.

Из XVII столетия: Декарт — Гоббс — Спиноза — Лейбниц — Паскаль.

Из XVIII столетия:

Представители Английского Просвещения: Локк — Юм.

Французские и английские моралисты:

из XVII столетия: Ларошфуко — Лабрюйер,

из XVIII столетия: Шефтсбери — Вовенарг — Шамфор.

Немецкая философия: Кант — Фихте — Гегель — Шеллинг.

Из XIX столетия:

Немецкая профессорская философия XIX века, например, Фихте мл. — Лотце.

Оригинальные философы: Киркегор — Ницше.

Современная наука как место философии:

Философия государства и философия науки: Токвиль — Лоренц фон Штайн — Маркс.

Философия истории: *Ранке — Буркхардт — Макс Вебер.*

Философия природы: *К. Е. фон Байер — Дарвин.*

Психологическая философия: *Фехнер — Фрейд.*

Для начала отважусь на ряд совершенно предварительных замечаний. Нигде в приведенных списках я не рассчитываю на то, чтобы как-то классифицировать того или иного философа, прочно зафиксировать его место в истории философии, пусть даже обозначенные им позиции дают для этого основания. Я прошу воспринимать мои положения как вопросы. Они должны лишь содействовать сосредоточению внимания. Тот, кто еще не ориентируется в философии, должен, по всей видимости, определить для себя, за что он в соответствии со своими наклонностями мог бы взяться в первую очередь.

К античной философии

Досократики обладают тем единственным в своем роде очарованием, которое свойственно “началам”. Их чрезвычайно трудно понять так, чтобы это действительно отвечало сути их мышления. Нужно попытаться отказать от всего “философского образования”, которое заслоняет нам в привычных мыслительных и речевых образах присущую досократикам непосредственность. У досократиков мысль прокладывает себе дорогу из созерцания первоначального бытийного опыта. Мы присутствуем при том, как в первый раз происходят мыслительные озарения. В сочинении каждого великого мыслителя в отдельности господствует неповторимое единство стиля, свойственное лишь ему одному. С тех пор как фрагменты начали передаваться в русле традиции, почти каждый интерпретатор подпадал искушению прояснять унаследованное. Все здесь еще полно загадок.

Сочинения Платона, Аристотеля и Плотина — единственные из греческой философии, которые сохранились довольно полно. При изучении древней философии эти три мыслителя стоят на первом месте.

Платон учит вечному основополагающему философскому опыту. В движение его мышления вовлечено все богатство предшествующей греческой философии. Среди потрясений своей эпохи он стоит на границе времен. Благодаря свойственной ему предельно независимой открытости он выявляет то, что может быть помыслено. Он достигает предельной ясности в сообщении движения своих мыслей, но так, что тайна философствования переходит в язык, оставаясь вместе с тем постоянно присутствовать в качестве тайны. Все материальное у него расплавлено. Исполнение трансцендирования — вот что является единственно существенным. Платон забирается на такую вершину, через которую человек в своем мышлении, кажется, просто не переступает. От него до сегодняшнего дня исходят глубочайшие импульсы философствования. Его всегда не понимали, потому что он не предоставляет никакого учения, которое можно было бы просто заучить, — Платона всегда нужно осваивать заново. В процессе изучения Платона, как и Канта, учат не какой-то твердый и прочный предмет, но приходят к собственному философствованию. Любой более поздний мыслитель выявляет себя в том, как он понимает Платона.

У *Аристотеля* изучают категории, которые, беря начало в его философии, правят всем западноевропейским мышлением. Он определил язык (терминологию) философствования независимо от того, в согласии с ним, против него или нацеливаясь на преодоление всей этой области философствования разворачивается мышление.

Плотин использует традицию античной философии как средство для выражения удивительной метафизики, которая является оригинальной по своему настроению

и в дальнейшем проходит через века как подлинная метафизика. Мистический покой заполнил промежутки в музыке абстрактного мышления, которая остается непревзойденной и тем или иным образом снова и снова звучит везде, где с тех пор мыслили метафизически.

Стоики, эпикурейцы и скептики, а также платоники и аристотелики (приверженцы новой академии и перипатетики) создают *всеобщую философию образованных слоев* (период позднейшей древности), для которой писали также Цицерон и Плутарх. При всей противоположности рациональных позиций и вопреки постоянной взаимной полемике здесь идет речь об общем мире или сообществе. Всестороннее участие в нем хотя и породило эклектиков, однако произвело также специфически определенную основополагающую установку этих столетий античности, личное достоинство, континуальность повторяющихся в своем существе позиций, нечто своеобразно законченное и неплодотворное, но также и всеобщее понятное. Здесь залегает почва до сих пор имеющей хождение всемирной философии (*Allerweltsphilosophie*). Последний пленительный образ — это *Бозций*, чье “*Consolatio philosophiae*”^{*} благодаря особому настроению, красоте и неподдельности входит в число основных книг каждого философствующего человека.

Если вести речь о слоях философского сообщества, объединенных образованием, особой понятийностью мышления, образом речи и общей позицией, то в качестве таких слоев выступали последовательно *представители духовенства* в Средневековье, *гуманисты* времен Возрождения и — в уже более ослабленной форме — те, кто был причастен спекулятивной идеалистической атмосфере в немецкой философии, распространившейся в мире образования в период между 1770 и 1850 годами

* “Утешение философией” — знаменитое сочинение Бозция.

Прим. пер.

от Риги до Цюриха, от Голландии до Вены. Заниматься этими слоями интересно с точки зрения истории культуры и социологии. Важно постичь расстояние, отделяющее великие философские творения от этой, становящейся всеобщей формы мышления. Особенно важен здесь гуманизм, потому что его собственный первоисток — это не какая-либо великая философия, но духовная направленность традиции и усвоения, непредвзятость понимания и человеческая свобода, без которой наше западноевропейское существование было бы невозможно. Гуманизм (ставший осознанным только в эпоху Возрождения благодаря таким фигурам, как Пико Делла Мирандола, Эразм, Марцилио Фичино, знакомство с которыми и сегодня является весьма благодарным делом) проходит через все эпохи, начиная с греческой *Paideia* и с тех пор, как римляне, находившиеся под греческим влиянием, осуществили его в эпоху Сципионов. В наши времена его сила ослабла. Невозможно предсказать судьбу человечества и те последствия, в духовном и человеческом плане, которые повлекло бы за собой его исчезновение.

О христианской философии

Среди отцов церкви, возвышаясь над всеми, стоит *Августин*. Изучая его труды, получают доступ ко всему христианскому философствованию. Здесь можно найти многочисленные незабываемые формулировки, посредством которых язык выражает самое сокровенное, язык, отмеченный такой высокой степенью рефлексированности и страсти, какие еще отсутствовали в античной философии. Безмерно богатое творческое наследие, полное

* В эллинистический период воспитание и образование человека, нацеленное на его гармоничное формирование. Позже со значением *Paideia* соотносится римское представление о *humanitas*. *Прим. пер.*

повторений, иногда риторической пространности, и в целом, возможно, лишенное красоты, в отдельных моментах исполнено исчерпывающей лаконичности и глубоких истин. Его оппонентов узнают из цитат и реферативных обзоров, к которым он прибегает в процессе диалога с ними. Сочинения Августина — это колодец, из которого до сегодняшнего дня черпает всякое мышление, стремящееся проникнуть в глубины человеческой души.

Скот Эриугена мысленно выстраивает здание бытия, складывающееся из Бога, природы и человека, применяя при этом неоплатоновские категории и наделяя все диалектической свободой развития. Он приносит новое настроение, связанное с осознанием открытости мира. Ученый, знаток греческого языка, переводчик Дιονисия, Ареопагита, Эриугена набрасывает, используя традиционный понятийный аппарат, свою широко задуманную и по своей направленности оригинально действующую систему. Он прозревает божественную природу и становится новым основателем спекулятивной мистики, влияние которой распространяется вплоть до современности. Он стоит в одиночестве в своем далеком от философии времени. Его творческое наследие — продукт усвоения высокой традиции, который сформировался на основании особой конституции жизни, опирающейся на философскую веру.

Методическое мышление Средневековья оригинально представлено в первую очередь у *Ансельма*. В строгих формах логического и юридического мышления находит себе место пленительная сила непосредственных откровений мысли, имеющих метафизическое значение. Далекий и чуждый нам, когда дело касается принудительной силы определенного хода мысли и особых догматических положений, он вполне современен и вызывает доверие, когда открывающиеся нам содержания берутся в их человеческой всеобщности (как, на-

пример, содержание сочинений Парменида), а не в историческом одеянии христианской догматики.

Абеляр учит энергии рефлексии, тому, какими путями движется логически возможное, учит методу диалектических противоположностей как особому пути рассмотрения проблемы. Доводя до крайности процесс вопрошания посредством противопоставления взаимопротиворечащего, он становится основателем схоластического метода (достигающего своей вершины у *Фома*) и вместе с тем вносит опасность разложения христианской субстанции, в наивной форме выступавшей до этого несущим началом.

Фома строит грандиозную и во многом определяющую систему, которая и поныне имеет первостепенное значение в католическом мире. В его системе царство природы и царство милости Божьей, разумно постижимое и непостижимое (в которое нужно просто верить), мирское и церковное, опровергаемые еретические позиции и момент истины в них сливаются и разворачиваются в их единстве, которое по праву сравнивали с большим кафедральным собором Средневековья. Он объединил все то, что было выработано средневековым мышлением. По отношению к нему все предшествующие средневековые мыслители осуществляли предварительную работу, необходимую для упорядочивания всего накопленного материала и для разработки метода усвоения Аристотеля и под конец еще Альберта Великого. Последнего *Фома* превосходит, возможно, только благодаря ясности, соразмерности и лаконичности своего мышления. В смысле настроения и особого взгляда с этой завершенной философской реальностью Средневековья можно познакомиться в “Божественной комедии” Данте.

Дунс Скотт и *Оккам* — почти в тот самый момент, когда здание средневекового мышления кажется совершенно готовым, выступают как своеобразный прорыв в

этом строении. Дунс Скотт, несмотря на ортодоксальную, как это принято считать, форму мышления, будоражит дух посредством тех трудностей, которые он глубоко-мысленно открывает в воле и в неповторимой индивидуальности, как она выступает здесь и теперь. Оккам приводит основополагающую познавательную направленность к катастрофе, которая лежит в основании современного познания, довольного своей властью и все дальше распространяющего сферу своего влияния. В политическом смысле как публицист и сторонник Людвига Баварского, он разбивает различного рода притязания церкви. Однако подобно всем средневековым мыслителям, чьи труды до нас дошли, он является верующим христианином (неверующие, скептики, нигилисты известны преимущественно благодаря опровержениям и цитатам). Современного издания трудов Оккама нет и сегодня. Они не переведены на немецкий язык. Это, по всей видимости, единственный значительный пробел в существовавшей до сих пор разработке истории философии.

Николай Кузанский — первый философ Средневековья, с которым мы встречаемся в атмосфере, воспринимаемой нами как наша собственная. Конечно же, по своей вере он выступает еще как совершенно средневековый человек, ибо здесь еще несокрушимо единство церковной веры, доверие к становящемуся мировому единству католической церкви, единству, которое однажды в конце концов объемлет собой все народы, какой бы веры они ни были. Однако, несмотря на это, в своем философствовании Кузанский уже не выстраивает одну определенную систему, как это было у Фомы, не пользуется схоластическим методом, логически усвоившим переданный традицией материал со всеми его противоречиями и противоположностями, но обращается прямо к вещам, будь то метафизическим (трансцендентным) или эмпирическим (имманентным). Он идет особыми мето-

дическими путями исходя из собственного созерцания, перед которым открывается удивительное бытие Бога, по-новому раскрывающееся в этих спекуляциях. В этом бытии божества он видит все реальности мира и именно таким образом, что у него спекуляция прокладывает путь эмпирическому усмотрению, а эмпирическое познание, как и познание математическое, превращается в средство созерцания Бога. У Николая Кузанского мы имеем дело с мышлением, которое все обнимает собой, которое любовно льнет ко всему реальному и вместе с тем перешагивает его. Мир не обходится стороной, но сам вспыхивает в свете трансценденции. Здесь в мышлении разворачивается метафизика, которая и поныне остается незаменимой. Странствовать по ней — счастливейшие часы философствования.

Иное дело — *Лютер*. Изучать его совершенно необходимо. Он хотя и является теологическим мыслителем, который презирует философию и ведет речь о потаскухе-разуме, однако сам проводит такие основополагающие экзистенциальные мысли, без которых сегодняшнее философствование едва ли было бы возможно. Взаимопроникновение страстной серьезности веры и готового к приспособливанию благоразумия, глубины и исходной враждебности, молниеносной меткости и грубого громохання делает его изучение необходимым, но и мучительным. Атмосфера, которая исходит от этого человека, является для философии чуждой и пагубной.

Кальвин обладает дисциплинированной, методической формой мысли, грандиозностью заключительных выводов, железной логикой, безусловностью в установлении принципов. Однако он, со свойственной ему нетерпимостью, которая, не зная любви, распространяется как на теоретическое, так и на практическое действие, представляет собой жуткую противоположность философствованию. Полезно посмотреть ему прямо в лицо,

чтобы вновь опознать этот дух повсюду, где бы он ни встречался в мире, проглядывая урывками или выступая в завуалированной форме. Он является вершиной воплощения христианской нетерпимости, которой ничего другого, кроме нетерпимости, противопоставить нельзя.

О современной философии

Современная философия не обладает той всеохватывающей целостностью, какая характерна для античной и средневековой философии, напротив, она распадается на самые разнообразные начинания, между которыми не существует никакой взаимосвязи, хотя и полна при этом грандиозных систематических построений, не располагая, однако, какой-либо фактически господствующей системой. Она исключительно богата, полна конкретики и свободна в силу спекулятивной абстрактности мышления, в силу его высокомерной рискованности. Она находится в постоянной взаимосвязи с новой наукой, национально дифференцирована, представлена на итальянском, немецком, французском, английском языках, кроме трудов, написанных на латыни, которые еще продолжают следовать привычке почти исключительно латинского Средневековья.

Мы характеризуем современную философию, следуя хронологически по столетиям.

Шестнадцатое столетие богато захватывающими в своей непосредственности и при этом гетерогенными по отношению друг к другу творениями, которые носят необычайно личностный характер. Они до сих пор являются непересыхающими источниками.

Если иметь в виду политическую ориентацию, *Макиавелли* и *Мор* являются творцами современной беспристрастности вопрошания относительно реальных взаимосвязей вещей. Их сочинения и сегодня в своем истори-

ческом одеянии являются столь же наглядными и интересными, как и прежде.

Парацельс и *Бёме* ведут в мир, равно богатый глубокомыслием и суеверием, прозрачной ясностью и некритической запутанностью, в мир того, что сегодня называется теософией, антропософией, космофией. Со свойственной созерцанию силой и образностью увлекают они в свои лабиринты. Здесь можно выявить рациональную структуру, отчасти обладающую некоторой рационалистической причудливостью, отчасти, в особенности у *Бёме*, блистающую диалектическим глубокомыслием.

Монтень — это просто обретший независимость человек, не обладавший волей что-либо реально осуществлять в этом мире. Самообладание и созерцание, честность и благоразумие, скептическая беспристрастность и практическая разборчивость находят у него свое выражение в современной форме. Написанное им — непосредственно и увлекательно и с философской точки зрения является совершенным выражением соответствующего образа жизни, но вместе с тем производит впечатление какого-то застоя, паралича. Без устремленного вывись порыва (*Aufschwung*) такое довольствование самим собой — одно искушение.

Бруно — это, напротив, философ, который беспрестанно борется и разрывается на части от неудовлетворенности. Он знает о границах и верит в Высочайшее. Его диалог о "*egoici furori*" — основная книга философии энтузиазма.

Бэкон считается основателем современного эмпиризма и наук. И то и другое неверно, так как подлинно современную науку — математическое естествознание — он поначалу не понял, и таковая никогда не была бы осуществлена на том пути, который он предложил. Однако *Бэкон* со свойственным эпохе Возрождения воодушевле-

Героический энтузиазм. *Прим. пер.*

нием перед чем-то новым посвятил себя размышлениям о знании как силе, о невероятных технических возможностях, об уничтожении иллюзий ради разумного понимания реальности.

Семнадцатое столетие приносит с собой философию рационально выстроенной конструкции. В процессе безукоризненного логического развития возникают великие системы. Это подобно вхождению в область совершенно чистого воздуха, где в тиши и молчании исчезает полнота наглядности, действенный мир образов. Здесь обретается современная наука, которая и становится образцом.

Декарт является основателем этого нового философского мира и рядом с ним — *Гоббс*. Декарт стал роком для европейской мысли вследствие искажений в понимании науки и философии. Из-за целого ряда вытекающих отсюда последствий и из-за очевидности совершенной им основополагающей ошибки его и сегодня все еще нужно изучать, для того чтобы познать путь, которого следует избегать. Гоббс хотя и набрасывает свою систему бытия, однако подлинное его величие составляет выстроенная им политическая конструкция, исключительная последовательность которой с такой ясностью показывает линии существования, с какой они были осознаны здесь впервые.

Спиноза — это метафизик, который, используя материал традиции и картезианские понятия, придает философское выражение позиции веры, отличаясь при этом оригинальным метафизическим настроением, которое ему одному тогда было присуще и которое дает основание философскому сообществу и поныне быть преданным ему, единственному в том столетии.

Паскаль — это контрудар против абсолютизации науки и системы. Его мышление господствует и в том и в другом, обладает выдержанной во всем аккуратностью.

но при этом еще и величайшей правдивостью и глубиной.

Лейбниц по своей универсальности подобен Аристотелю; по содержанию и открытиям он богаче всех философов этого столетия; всегда и во всем творческий и умный мыслитель, однако в своей метафизике он не обнаруживает основополагающей конституции, пронизывающей человека.

Восемнадцатое столетие отмечено в первую очередь широким потоком философской литературы для публики. Это век Просвещения.

Английское просвещение имеет своего первого представителя в лице *Локка*. Он дал английскому миру, начало которому было положено революцией 1688 года, духовную почву, в том числе и в политическом мышлении. *Юм* — превосходный аналитик, обладающий исключительной способностью разлагать все на части. Его понятливость, сам способ понимания, несмотря на всю его скуку, и сегодня не является для нас плоским. Его скепсис образован твердостью и честностью, которые присущи мужеству, отваживающемуся на то, чтобы на границах познания смотреть непостижимому прямо в глаза и не говорить о нем.

Во Франции и Англии нашли широкое распространение афористические и эссеистические сочинения, принадлежащие таким знатокам мира и человека, как “моралисты” (как их называют). Их познания были ориентированы на то, чтобы воспитывать, опираясь на психологическую и вместе с тем философскую установку. Так, в семнадцатом столетии, находясь при “высоком” королевском дворе, пишут Ларошфуко и Лабрюйер, в восемнадцатом столетии — Вовенарг и Шамфор. Шефтсбери — философ, придавший своей жизненной дисциплине эстетическую направленность.

Великая немецкая философия (представленная таки-

ми фигурами, как *Кант*, *Фихте*, *Гегель*, *Шеллинг*) со свойственной ей системосозидающей энергией и открытостью для самого глубокого и отдаленного обладает такой разработанностью мысли и богатством содержания, что до сих пор является необходимым основанием и источником воспитания для всякого серьезного философского мышления.

Кант. С ним связан решающий для нас шаг в осознании бытия, точность и тщательность в осуществлении трансцендирования на путях мышления, прояснение бытия в его основополагающих измерениях, образ мыслей, который проистекает из неудовлетворенности нашим существом, широта взглядов и человечность, а также исключительная ясность самого разума, которая объединяет его с Лессингом. Благородный человек.

Фихте. Его характеризует доходящая до фанатизма спекуляция, усиленная попытка осуществить невозможное. Гениальный создатель мыслительных конструкций, патетически настроенный в области морали. От него исходит роковое воздействие экстремальности и нетерпимости.

Гегель. Для него характерны совершенное владение диалектическими формами мышления и их всесторонняя разработка, проникновение (*Innewerden*) в содержание любого рода мышления, осуществление всеобъемлющей западноевропейской исторической памяти.

Шеллинг. Для него свойственны неустанные размышления над последними основаниями, обнаружение жуткой тайны, крах в системе, открытие новых берегов.

Девятнадцатое столетие — это период перехода, период разложения и осознания этого разложения, характеризующийся обширностью материала и научной широтой. Сила философии у преподающих философов становится все слабее и слабее, растворяясь в смутных и совершенно произвольных системах, не представляю-

щих никакой ценности, и в истории философии, которая впервые делает доступным в полном объеме весь исторический материал. Сила же самой философии живет в науке и в тех редких мыслителях-исключениях, которые едва ли ценятся современниками.

Немецкая *профессорская философия* назидательна, полна прилежания и усердия, объемлюща, но фактически ее жизнь больше уже не основывается на энергии человеческого бытия, она живет, опираясь на университетский мир бюргерской культуры с ее представлениями о ценности образования, ее благонамеренной серьезностью и ее границами. Даже такие значительные явления в философии, как Фихте мл., Лотце, также будут изучаться не ради их сущностного содержания, а лишь ради самого обучения.

Оригинальные философы этого времени — *Киркегор* и *Ницше*. Ни один из них не имеет системы и каждый выступает как исключение и жертва. Они сознают катастрофу, высказывают неслыханные истины и не показывают никакого пути. В их лице эпоха документирует себя посредством самой безжалостной самокритики, какая когда-либо осуществлялась в истории человечества.

Киркегор. Формы внутренних поступков, серьезность мысли, необходимая для личностного решения, восстановление текучести всего, в особенности фиксированного гегелевского мышления. Глубочайший христианский дух.

Ницше. Бесконечная рефлексия, простукивание и опрашивание всего будоражат и подрывают все основания, не находя никакой почвы, но выводя к новым абсурдностям. Глубочайший антихристианский дух.

Современные науки — не во всем своем размахе, но благодаря отдельным (однако же многочисленным) личностям — стали носителями философской позиции. Для примера назовем некоторые имена.

Философия государства и социальная философия. *Токвиль* постигает движение современного мира к демократии посредством социологического изучения политических режимов Античности, Французской революции, Соединенных Штатов Америки. Его забота о свободе, чувство человеческого достоинства и понимание значения авторитета позволяют ему реалистически рассуждать о необходимом и возможном. Он человек и исследователь первого ранга. *Лоренц фон Штайн*, основываясь на политических действиях и политическом мышлении французов, начиная с 1789 года освещает последовательность событий вплоть до сороковых годов, показывая полярность государства и общества. Его взгляд нацелен на вопрос о судьбе Европы. *Маркс* использовал эти знания, развернув их в виде научных конструкций, смешав с ненавистью против всего существующего и наполнив хилиастической нацеленностью на будущее. Обиженным и лишенным надежды пролетариям всех стран должен засиять луч надежды, который объединит их в одну силу, способную разрушить имеющееся социально-экономическое и политическое положение, чтобы создать мир всеобщей справедливости и свободы.

Философия истории. Ранке развивает историко-критические методы на службе у универсально-исторического воззрения, которое в атмосфере Гегеля и Гете, при кажущемся отклонении от философии как таковой, само является философией. *Якоб Буркхардт* чувствует себя как бы жрецом исторического образования, показывает величие и осчастливливающую силу исторической памяти, благо и беду (вытекающую из основной пессимистической установки) того состояния, когда находишься в конце мира, величие которого состоит только в такой памяти. *Макс Вебер* осуществляет непредвзятый подход к истории, он всеми средствами исследует историческую ре-

альность, единообразно проясняя взаимосвязи, так что большая часть предшествующих описаний истории вследствие их неопределенности в категориях, в которых осуществлялось постижение, кажется смутной и неудовлетворительной. Он теоретически и практически обозначает существующее напряжение между ценностями и познанием. Благодаря тщательно выверенной проверке действительного познания, отказываясь от всего приблизительного и тотального, он создает пространство для любых возможностей.

Натурфилософия. К. Е. фон Байер, предпринимая свое богатое открытиями исследование, предоставляет грандиозное видение всего живого в его основополагающих характеристиках. *Дарвин*, его прямая противоположность, ищет в этом видении определенные каузальные взаимосвязи, которые в своих последствиях уничтожают созерцание подлинной жизни.

Психологическая философия. Фехнер закладывает основания методического экспериментального исследования отношения между психическим и физическим в чувственном восприятии (психофизика), однако это становится у него звеном в понятийно закрепленной, но в действительности совершенно иллюзорной конструкции, утверждающей одушевленность всей жизни и всех вещей. *Фрейд* занимается разоблачающей психологией, представляющей собой популярную, эффективную натурализацию и тривиализацию того понимания, которое в более высоком виде было дано у Киркегора и Ницше. Фрейдовское мировоззрение, предстающее в форме гуманности, но на самом деле являющееся человеконенавистническим и опустошающим, было соразмерно эпохе, разнообразные проявления которой были пропитаны ложью и подверглись в этом учении безжалостному разложению, однако сделано это было таким образом, как будто показанный Фрейдом мир был миром вообще.

Список имен II Китай и Индия

Китайская философия

Лао-цзы (VI век до Р.Х.) — *Конфуций* (VI век до Р.Х.)
— *Мо-цзы* (втор. пол. V века до Р.Х.) — *Чжуан-цзы*
(IV век до Р.Х.).

Индийская философия

Упанишады (ок. 1000 — 400 до Р.Х.) — палийский Канон *Буддизма* — тексты *Махабхараты* (посл. век до Р.Х.).

Бхагавадгита — *Артхашастра Каутилы* — *Шанкара*
(IX век после Р.Х.).

Китайская и индийская философии, в том виде, в каком они доступны в имеющихся до сих пор *переводах и интерпретациях*, по сравнению с западноевропейской философией представлены в значительно меньшем объеме во всех своих выразительных разветвлениях. Западноевропейская философия остается для нас основным предметом. Хотя это и слишком сильно сказано, мы понимаем из азиатской философии только то, что и без неё узнали из собственной философии. Однако верно и то, что большая часть интерпретаций столь активно пользуется западноевропейскими категориями, что даже для того, кто не понимает азиатские языки, становится ощутимым имеющееся здесь заблуждение.

Тот факт, что линии философского развития проходили параллельно в Китае, Индии и Западной Европе, хотя и является исторически верным, однако пока дает нам все-таки искаженную картину, поскольку создается впечатление, что все три линии развития имеют один и тот же вес. Для нас это не так. Уникальные точки зрения и взгляды, предлагаемые в рамках азиатского мыш-

ления, не могут ввести нас в заблуждение и поставить под сомнение тот факт, что вся полнота, все действительно воодушевляющие нас содержания приходят к нам из западноевропейского мышления. Только здесь присутствуют ясность различий, определенность в постановке вопросов, связь с науками, доходящие до мельчайших деталей дискуссии, продолжительность движений мысли по мере их необходимости для нас.

Список имен III

Философия, скрытая в религии, поэзии и искусстве

Религия: Библия — хрестоматии по истории религии.

Поэзия: Гомер — Эсхил, Софокл, Эврипид — Данте — Шекспир — Гете — Достоевский.

Искусство: Леонардо — Микеланджело — Рембрандт.

Содержательное усвоение философии в ее историческом развитии предполагает нечто большее, нежели чтение философов в узком смысле. Кроме ясности относительно развития науки, необходимо, чтобы была возможность оказаться захваченным высокими произведениями религии, поэзии, искусства. Не следует снова и снова браться за что-то новое и читать все время разное, но нужно вновь и вновь погружаться в нечто действительно великое, пытаюсь удержаться там как можно дольше.

5. Великие произведения

Некоторые философские произведения по смыслу изложенной в них мысли столь же *бесконечны*, как и великие произведения искусства. В них *мыслится больше, чем знал сам автор*. Надо, правда, отметить, что вообще в каждой глубокой мысли закладывается нечто, что сам мыслящий не сразу прозревает в качестве ее возмож-

ных последствий. Но в великих философиях сама их цельность является тем, что несет в себе бес-конечное. Речь идет о каком-то поразительном согласии, которое, при всей его противоречивости, имеет такой характер, что сами противоречия превращаются в выражение истины. Речь идет о таком взаимопереплетении мыслей, которое в ясности выступающего на переднем плане позволяет проясниться чему-то неисповедимому. Это касается удивительных произведений, которые понимаются тем лучше, чем терпеливее их интерпретируют. Таковы, например, произведения Платона, Канта, феноменология духа Гегеля. Здесь, конечно, имеются различия. В случае с *Платоном* мы находим в самой ясной осознанности взвешенную форму, совершенство, яснейшее знание о методе, привлечение искусства к сообщению философской истины без ущерба для дисциплины и отчетливости мысли. У *Канта* мы встречаемся с величайшей честностью, надежностью в каждом предложении, превосходной ясностью. У *Гегеля* мы имеем дело с ненадежностью, коренящейся во вседозволенности, в том числе и в позволении себе игнорировать кое-что в мышлении; к этому присоединяется богатство содержания и творческий процесс, показывающий содержательную глубину, но не осуществляющий ее в собственном философствовании. Таковое оказывается скорее смешано с насилием и обманом и имеет тенденцию к схоластическим догматическим схемам и эстетическому созерцанию.

Философы очень сильно отличаются друг от друга по рангу и роду. То, как сложится моя философская судьба, сопряжено с тем, вверяю ли я себя в юношеские годы изучению *одного* из великих философов и *кому* именно из них я доверяюсь.

Можно сказать, что уже в одном великом произведении заложено все. Опираясь на одно из великих творений, самостоятельно прорабатывая его, поднимаются в

целое царство философии. Через основательное проникновение в одно из таких великих сочинений я достигаю средоточия, с которого и по направлению к которому освещается все остальное. В изучение этого труда вовлекается все другое. Во взаимосвязи с этим средоточием обретают ориентацию относительно всей истории философии, изучая которую, получают, по крайней мере, общее понятие и представление, позволяя, благодаря фрагментам из оригинальных текстов, возникнуть определенному впечатлению и предчувствуя, что еще в ней присутствует помимо того, что уже знакомо. Поскольку основательность изучения того или иного места в истории философии не имеет предела, нужно всегда оставаться самокритичным относительно меры знания, добываемого только при последовательном обособлении от других философских мыслительных образований.

Конечно, желательно, чтобы молодой человек мог получить некоторый совет, какого философа ему следует выбрать. Однако этот выбор каждый должен сделать сам. Можно только обратить внимание человека на что-либо. Выбор является собственным сущностным решением. Он может следовать за уже осуществленными попытками. Может на протяжении нескольких лет претерпевать расширение. Однако, наряду со сказанным, все-таки существуют некоторые вполне определенные советы. Один старый совет состоит в том, что нужно изучать Платона и Канта, чтобы достигнуть всего действительно существенного. Я присоединяюсь к этому совету.

Увлеченность каким-либо захватывающим чтением, например чтением Шопенгауэра или Ницше, не является выбором. Выбор означает изучение с использованием всех имеющихся в распоряжении средств. Вместе с тем выбор означает также вращение во всю историю философии, отталкиваясь от одного из ее великих проявлений. Произведение, которое не выводит на этот путь,

является неудачным выбором, хотя в конце концов любое философское произведение при действительном изучении так или иначе должно стать полезным.

Таким образом, выбор одного из великих философов для изучения его работ не означает ограничения этим философом. Напротив, при изучении великого философа в поле зрения, по возможности раньше, должно попасть и нечто радикально иное. Предвзятость — это следствие ограниченности одним, пускай даже и самым непредвзятым философом. В философствовании не только не имеет силы какое бы то ни было обоже-ствление человека, возведение чего-то одного до положения единственного, признание некоего исключительного учителя, но, более того, смысл философствования заключается в том, чтобы становиться открытым для истины в целом — не для нивелированной, абстрактной истины вообще, а для истины во всей многогранности ее высоких осуществлений.

СОЧИНЕНИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА*

Allgemeine Psychopathologie. * 1913. 9. Aufl. 1973. 748 S. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin/New York.

Psychologie der Weltanschauungen. 1919. 6. Aufl. 1971. 486 S. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin/New York.

Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter Vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. 1922. 4. Aufl. 1977. 183 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 167).

Die geistige Situation der Zeit (1931). * 1931. 8. Abdruck der 5. Aufl. (1932) 1971. 211 S. Verlag W. De Gruyter & Co., Berlin/New York (Sammlung Göschen).

Max Weber. Politiker — Forscher — Philosoph. 1932. 4. Aufl. 1958. 89 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei 121).

Philosophie. 1932. 4. Aufl. 1973. 3 Bde., 1056 S. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin/New York.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. 1935. 5. Aufl. 1973. 127 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 57).

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 1936. 4. Aufl. 1981. 487 S. Verlag W. De Gruyter & Co., Berlin/New York.

Descartes und die Philosophie. 1937. 4. Aufl. 1966. 104 S. Verlag W. De Gruyter & Co., Berlin/New York.

Existenzphilosophie. 1938. 4. Aufl. 1974. 90 S. Verlag W. De Gruyter & Co., Berlin/New York.

Die Idee der Universität. 1946. Reprint 1980 mit einem Geleitwort von Adolf Laufs. 132 S. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin/New York.

Vom europäischen Geist. 1947. 31 S. R. Piper & Co. Verlag, München.

* Звездочкой отмечены работы, переведенные на русский язык. Список работ приводится ниже. — *Прим. пер.*

Nietzsche und das Christentum. 1946. 3. Aufl. 1963. 84 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Piper-Bücherei 182).

Philosophische Logik. Erster Band: Von der Wahrheit. 1947. 2. Aufl. 1958. XXIII, 1103 S. R. Piper & Co. Verlag, München.

Der philosophische Glaube. * 1948. 7. Aufl. 1981. 136 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 69) .

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. * 1949. 8. Aufl. 1983. 349 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 298).

Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950. 2. Aufl. 1952. 71 S. R. Piper & Co. Verlag, München.

Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. 1951. 2. Aufl. 1958. 432 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper).

Lionardo als Philosoph. 1953. 77 S. A. Francke-Verlag, Bern.

Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. 1953. 22. Aufl. 1983. 128 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 13).

Die Frage der Entmythologisierung (mit Rudolf Bultmann). 1954. 3. Aufl. 1981. 143 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 207).

Schelling. Grösse und Verhängnis. 1955. 346 S. R. Piper & Co. Verlag, München .

Die großen Philosophen. Erster Band: Die maßgebenden Menschen – Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens – Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Ein Radiovortrag. 1957. 27 S. R. Piper & Co. Verlag.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Bewußtsein in unserer Zeit. 1958. 6. Aufl. 1982. 505 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 237).

Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. 1958. 2. Aufl. 1963. 404 S. R. Piper & Co. Verlag, München (Sammlung Piper).

Wahrheit, Freiheit und Friede / Hannah Arendt: Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1958. 3. Aufl. 1958. 40 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Wahrheit und Wissenschaft / Adolf Portmann: Naturwissenschaft und Humanismus. 1960. 45 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik. 1960. 123 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 1962. 2. Aufl. 1963. 576 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge. 1962. 95 Seiten. Reclam-Verlag, Stuttgart.

Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. 1963. 421 Seiten. Springer-Verlag, Heidelberg/Berlin/New York.

Lebensfragen der deutschen Politik. 1963. 315 Seiten. Deutscher Taschenbuch-Verlag, München.

Nikolaus Cusanus. 1964. 271 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965. 1965. 373 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Kleine Schule des philosophischen Denkens. 1965. 7. Aufl. 1980. 183 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 54).

Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen. 1966. 8. Aufl. 1967. 281 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Antwort. Zur Kritik meiner Schrift "Wohin treibt die Bundesrepublik?" 1967. 235 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften/Hrsg. von Hans Saner. 1967. 2. Aufl. 1969. 186 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Philosophische Aufsätze. 1967. 247 Seiten. Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt a.M.

Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Hans Saner. 1968. 518 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Provokationen. Gespräche und Interviews. Hrsg. von Hans Saner. 224 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Chiffren der Transzendenz / Hrsg. von Hans Saner. 1970. 3. Aufl. 1977. 111 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München (Serie Piper 7).

Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. Textauswahl und Zusammenstellung von Hans Saner. 1976. 2. Aufl. 1978. 415 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Was ist Erziehung? Ein Lesebuch. 1977. 388 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Philosophische Autobiographie. 1977. 136 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Notizen zu Martin Heidegger / Hrsg. von Hans Saner. 1978. 2. Aufl. 1978. 342 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Die großen Philosophen. Nachlass 1 und 2 / Hrsg. von Hans Saner. 1981. 2 Bde., 1236 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlass / Hrsg. von Hans Saner. 1982. 192 Seiten. R. Piper & Co. Verlag, München.

**Сочинения Карла Ясперса,
переведенные на русский язык
(избранная библиография)**

Общая психопатология. — М.: "Практика", 1997 / Пер. Л. О. Акопяна.

Духовная ситуация времени // Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: "Республика", 1994, С. 288—420 / Пер. М. И. Левиной.

Философская вера // Там же, С. 420—509.

Истоки истории и ее цель // Там же. С. 28—288.

Стриндберг и Ван-Гог. — СПб., 1999 / Пер. Г. Ноткина.

Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М. 1999 / Пер. С. Апта.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Наследие известного немецкого мыслителя Карла Ясперса (1883—1969) не находится в последнее время в центре внимания интенсивных философских дискуссий. Его идеи, столь существенно повлиявшие на модификацию философской проблематики в 30—50-е гг. нашего столетия, оказались в определенной мере оттесненными на своеобразную периферию всего того, что происходит в философии в последней трети XX века. Возрождение герменевтики, постмодернизм, распространение лингвистической философии, очередное пробуждение интереса к мышлению Хайдеггера, далеко не в последнюю очередь стимулированное продолжающейся публикацией 120-томного собрания сочинений последнего, — на этом фоне может возникнуть известный соблазн рассматривать Ясперса как философа, скорее принадлежащего прошлому, чем способного быть созвучным радикализму философских поисков на закате уходящего тысячелетия.

Однако капризы моды в наименьшей степени могут быть приняты во внимание, если речь идет о философской традиции. В многоголосье философского дискурса, конституирующего природу философского знания, сама идея ранжирования того или иного мыслителя или отнесения обозначенного им к периферийной сфере смысла представляется весьма сомнительной. Разве не оказываются когда-то одиноко звучавшие голоса Гамана, Гёльдерлина, Киркегора, Йорка фон Вартенбурга, Ницше, отнюдь не созвучные умунастроению своей эпохи, столь значимыми для нашего времени?

Соблазнительная на первый взгляд идея лишить всех тех, кто упомянут выше, права голоса применительно к контексту собственно философской традиции обнаруживает свою непродуктивность хотя бы потому, что философия XX века предпринимает напряженные усилия с целью своего обновления именно в процессе обращения к идеям, обозначенным не в рамках того, что еще совсем недавно воспринималось в качестве *mainstream* философского развития.

В этом плане продуктивное противостояние Гамана по отношению к Канту, Гёльдерлина и Киркегора по отношению к Гегелю, Йорка фон Вартенбурга по отношению к Дильтею способствует расширению и обогащению горизонта философского опыта, ни в коей мере не умаляя значимости всего того, что в нем до сих пор было накоплено и выражено.

Фигурой внешней по отношению к философии выступал первоначально и Ясперс.

Будучи медиком по образованию, он работал с 1908 по 1915 г. в психиатрической клинике Гейдельберга. Его первая серьезная публикация "Всеобщая психопатология" вышла в свет в 1905 году, но уже последующая работа "Психология мировоззрений" (1919) представляла собой практически первый набросок экзистенциальной философии.

Основополагающий философский труд Ясперса — трехтомная „Философия“ (1931) и ряд более поздних произведений, изданных после окончания второй мировой войны, позволяют в полной мере осознать его вклад в философию XX века.

Наша склонность относиться к экзистенциализму как историческому этапу философской жизни XX столетия не должна заслонять того, что именно экзистенциализм, в том числе и усилиями таких мыслителей, как Ясперс, способствовал радикальному преобразованию са-

мосознания современной философии, обозначив экзистенциальные основания философского мышления в качестве конституирующих саму природу философского вопрошания. Начало века было ознаменовано тем, что вслед за Киркегором, Дильтеем и Ницше в философии все в большей мере нарастало понимание бесперспективности такого ее развития, при котором доминирующей являлась установка на обладание универсальным и вневременным знанием, претендующим на объективное постижение окружающего нас мира и выявление в нем имманентных закономерностей. Такого рода безличному, лишенному связей с индивидуальностью человеческого существования знанию противопоставляется понимание философии как способа выражения того фактического опыта бытия человека в мире, который далеко не в полной мере позволяет себя выразить на языке традиционного рационального мышления.

Для Ясперса философия выступает в качестве знания, способствующего ориентации человека в мире. Это знание не может быть уподоблено научному, поскольку наука о мире в целом является невозможной. В отличие от конкретных наук, обращенных к специфической предметности и использующих при этом соответствующие методы исследования, что позволяет им рассчитывать на получение достоверного и подвергаемого интерсубъективной проверке знания, философия должна осознавать недостаточность мышления, которое оперирует рациональными понятиями и категориями. Такое знание оказывается не в состоянии постигать непредметное бытие. На первый взгляд Ясперс воспроизводит в данном случае аргументы Канта, сходным образом обратившего внимание на неприменимость общезначимого знания по отношению к миру вещей самих по себе (*an sich*). Однако в отличие от родоначальника немецкой классической философии Ясперс философствует исходя из сущест-

венно иного горизонта мироощущения. Социальные и экзистенциальные потрясения, сопровождающие XX век, уже не позволяют более с абсолютной уверенностью полагаться на представление о мире как разумном целом. Задача экзистенциального мышления — выявить внутреннюю разорванность, дисгармонию, изначальную непредопределенность и непредсказуемость мира, в котором индивид сталкивается с необходимостью реализации своего существования в ситуации утраты привычной системы смысловых координат. Научное знание игнорирует, с точки зрения экзистенциальной философии, самое существенное: конкретное человеческое существование в его индивидуальной неповторимости и незаменимости. Оно имеет дело не с единичным как таковым, но с тем в человеке, что объединяет его с другими, такими, как он, с всеобщими характеристиками, присущими человеку как таковому.

Тем самым наука, разумеется, располагает определенными возможностями и полномочиями применительно к исследованию человеческой реальности. Наше Я, обладающее биологическими, психологическими и социальными особенностями и свойствами, может быть подвергнуто научному анализу и описано на языке объективирующего мышления. В то же время возникает вопрос: в какой мере подобного рода знание, столь эффективно проникающее в сферу предметной реальности, способно выявить специфику и особенности предпосылок и условий самой этой предметности, корнящихся в нашем существовании? Попытка нашего сознания превратить субъективность в предмет анализа наталкивается на вполне очевидный парадокс, присущий всякому рефлексивному акту. В процессе обращения сознания к самому себе мы неизбежным образом имеем дело с механизмами опредмечивания и в конечном счете искажения того, что, с одной стороны, не является

предметом как таковым, а, с другой стороны, способствует тому, что мы оказываемся вынужденными признать, что подобного рода процедура отнюдь не исчерпывает полноты и целостности человеческого существования.

Для того чтобы выразить радикальное своеобразие этого существования, Ясперс использует термин “экзистенция” (Existenz), который является не просто латинским эквивалентом немецкого “Dasein”. Посредством этого понятия, не подлежащего, по мнению Ясперса, определению, поскольку мы в этом случае имели бы дело с традиционным рациональным мышлением, акцентируется принципиальная незавершенность человеческого бытия, его открытость по отношению к будущему. Человек существует в мире не как определенная наличная данность наподобие предметного сущего. Он представляет собой возможность, потенцию, подлежащую реализации. Свободное отношение к собственным экзистенциальным возможностям предопределяет в каждом из нас то, что конституирует природу человеческого бытия.

Таким образом, экзистенция есть то безусловное и индивидуальное ядро в человеке, отношение к которому возможно лишь посредством преодоления (трансцендирования) предметной сферы.

Для экзистенциальной философии духовное начало, которое никогда не присутствует в человеке в своей интенсивности и полноте, постоянно испытывает угрозу растворения в предметном, в том числе подвергается опасности быть разрушенным и знанием о предметном. Неподлинность, поверхностность, неистинность такого существования преодолевается лишь посредством прорыва к высшей метафизической инстанции — бытию или объемлющему, которое, в свою очередь, способно обнаруживать себя в таких пограничных ситуациях, как смерть, страдание, вина, борьба и т. п. Такого рода фундаментальные экзистенциальные настроения являются необхо-

димым толчком, способствующим выведению человеческого существования из состояния интеллектуального и духовного сомнамбулизма; и философия как знание, способствующее ориентации человека в мире, неизбежным образом является экзистенциальной по своей природе.

Предлагаемая вниманию отечественного читателя работа представляет собой попытку Ясперса представить в популярном виде свое понимание природы философского знания. Ее жанр предопределен необходимостью представить достаточно сложную философскую систему в виде серии докладов, прочитанных по радио. Однако даже и эти, рассчитанные на восприятие широкой аудитории доклады требуют от нас серьезного интеллектуального напряжения, и не только в силу необычности и непривычности характера изложения содержания. Немецкий мыслитель убедительно демонстрирует на конкретном примере, что приобщение к философии возможно лишь в процессе трансляции того опыта, которому предшествует его экзистенциальное переживание.

В заключение нельзя не высказать глубокого сожаления по поводу того, что мы в очередной раз с непозволительным опозданием приобщаемся к тому наследию, без которого как наш профессионализм, так и наше духовное состояние неизбежно страдают серьезными изъянами.

А. А. Михайлов

СЕРИЯ "СХОЛИЯ" (1)

Научное издание

Карл Ясперс
Введение в философию

Директор издательства И. П. Логвинов
Редактор А. А. Сычев
Корректор З. Я. Губашина
Компьютерная верстка Т. В. Дугановой
Художник А. А. Федорченко

Пописано в печать 21.07.2000 г. Формат 70х100 (1/32). Бумага офсетная.
Гарнитура "Кудряшовская". Усл. п. л. 7,5. Тираж 2000. Заказ № 117

ЗАО "Пропилси". ЛВ № 220 от 17.02.1998 г.
220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24
Факс (017) 229 23 55, e-mail: publish@chu.unibel.by

Европейский гуманитарный университет, ЛВ № 438 от 29.02.2000 г.
220030, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24.

Отпечатано в типографии ООО "Новаяпринт" ЛП № 285 от 28.07.1998 г.
Минск, ул. Жодинская, 2



Среди многочисленных и весьма разнообразных "введений в философию" данная книга, безусловно, занимает особое положение. Многолетний неосытающий интерес к ней в самых разных странах мира (книга переведена на 17 языков) свидетельствует о том, что уже не одно поколение людей с "живым умом", вступая в сферу философии, использовало в качестве путеводной нити именно эту работу всемирно известного немецкого психолога и философа Карла Ясперса (1883—1969).

**Карл
Ясперс**

ISBN 985-6329-36-1



9 789856 329367

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ